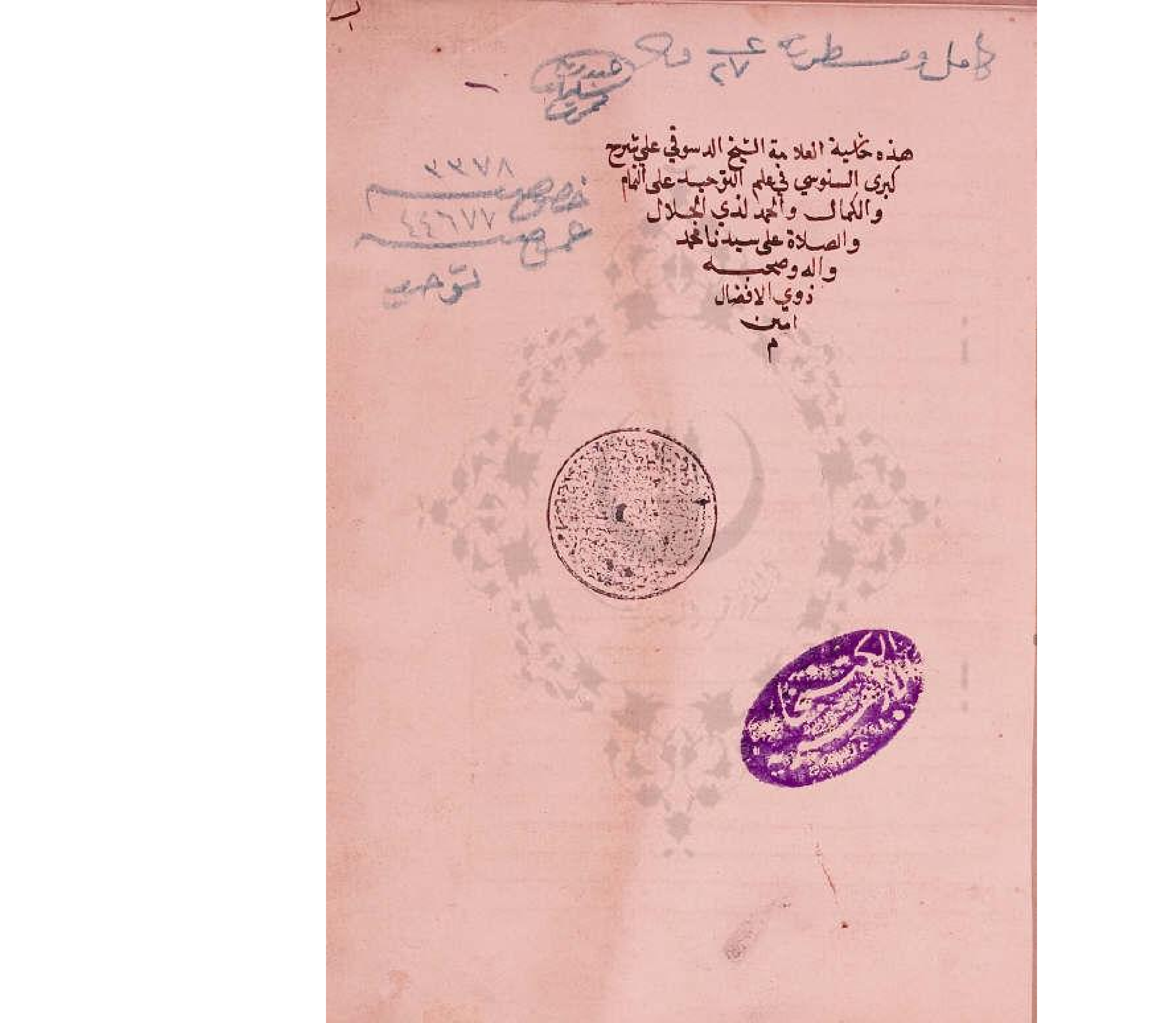


هذه حاشية العلامة الشيخ الدسوقي على شرح
كبرى السنوسي في علم التوحيد على التمام
والكمال والحمد لذي الجلال
والصلاة على سيدنا محمد
واله وصحبه
ذوي الافضال
امين
م

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه اجمعين
اما بعد فيقول العبد الفقير محمد الدسوقي المالكي غفر الله له ولوالديه ولمشايخه
امين هذه تقييدات على شرح الكبرى جمعتها من تقرير شيخنا العلامة ابي الحسن
علي بن احمد الصعيدي العدوي صاحب التاليفات المفيدة نفعنا الله به امين
قال الشيخ هو في الاصل من طعن في السن ثم استعمل في العرف في من بلغ رتبة اهل
الفضل ولو صغيرا والامام هو المقتدى به المقدم على غيره يستعمل مفردا وجمعا
قال تعالى واجعلنا للمتقين اماما وقوله العالم العلامة قد اشتهر ان العلامة هو
الجامع بين المعقول والمنقول وسبب ذلك ان علامة صيغة مبالغة تدل على
كثرة العلم والكثرة تحصل بالجمع المذكور فتامل والتاء فيه زائدة لتاكيد المبالغة
واتى بالعلامة بعد قوله العالم لافادة انه جمع بين المعقول والمنقول تحقيقا وقوله
الصدر اي المتصدر في مجالس الاكابر والعلما الاوحد اي المتوحد والمتفرد
بمعرفة العلوم العقلية والنقلية والدينية الولي فعيل اما بمعنى فاعل اي المتوالي
لاوامر الله ويلزم ان يكون مجتنبا لنواهيه او بمعنى مفعول اي من تولى الله
امره على وجه خاص فلم يكله لغيره طرفة عين العارف اي بربه وهو من اشتغل بربه
بحيث صار لا يلتفت لغيره من الاكوان وليس المراد بالعارف من عرف العلم ولو لم
يعمل به اذ لا يقال لهذا عارف كما انه لا يقال له عالم عرفا الا اذا كان عاملا
الرباني اي المنسوب للرب من حيث شدة تمسكه بدينه فالنسبة غير قياسية
اذ القياس الربي وهذا الكتاب اول تاليف للمص ابو عبد الله كنيته
ومحمد اسمه وقد نقل عن الامام مالك قولان هل الكنية افضل والاسم
والافضلية ترجع للدلالة على حصول المدح ولكثرة التعظيم وتجوز الكنية
بابي فلان وان لم يكن له ابن للتمكين ولد السنوسي نسبة لبني سنوس
قبيلة من العرب بالمغرب الحسني نعت لمحمد لان المقام مقام توضيحه وهو نسبة
للحسن بن علي رضي الله عنهما فهو شريف من جهة ام ابيه لانها من اولاد
سيدنا الحسن هذا هو الصواب خلافا لمن قال ان قوله الحسني نسبة لبني
حسن والمعتمد عندنا ان من كان في نسبته انثى سواء كانت اماه او ام
ابيه او ام جده من اولاد الحسن او الحسين شريف شرفا كاملا ويجوز له لبس

العمامة

العمامة الخضرا مالم يخص السلطان لبسها بالاشراف من جهة الاباء ويستحق
الاخذ مما وقف على الاشراف والمراد بكونه شريفا شرفا كاملا من جهة الاحترام
والتعظيم وان كان يجوز له اخذ الزكاة ومقابل المعتمد ان له نوع شرف فقط رضي
الله عنه في نسخة رحمه الله والرحمة عبارة عن الانعام واما الرضا فهو في الاصل
صفة قائمة بالقلب ينشا عنها ترك الاعتراض على الاعتراض على الفاعل والانعام
عليه والمراد به في حق المولى على مذهب الخلف لازمه وهو الانعام فيرجع الرضا
للرحمة وقوله بمنه اي حالة كون ذلك الفضل اذا ناشئا من منه وكرمه لا انه واجب
عليه اذ لا يجب عليه شيء ان قلت قوله عليه السلام اول الوقت رضوان الله
ووسطه رحمة الله يدل على ان الرضوان غير الرحمة قلت يمكن ان يقال المراد
بالرضوان في الحديث الانعام التام وبالرحمة انعام اقل منه فلا مغايرة بينهما
في الحديث الا من جهة الكمية وان كان كل منهما انعاما وغفر له المغفرة ستر
الذنب ويلزم عدم المواخذة به وقيل محو الذنب من صحف الملائكة ويدل له ان
الحسنات يذهبن السيئات بمنه وكرمه اي غفرانا ملتبسا بمنه وكرمه اي انعامه
عليه الحمد لله ذكر بعضهم انه يصح ان يراد بالحمد الحامدية اي كونه حامدا ويصح
ان يراد به المحمودية اي الكون محمودا ومعلوم ان كلا من الحامدية والمحمودية وصف
لله اعتباري ويصح ان يراد بالحمد ما يشمل الامرين معا لكن انت خبير بان الحمد الواقع
في اوايل الكتب هو الحمد المطلوب ضمنا من الشارع في قوله عليه الصلاة
والسلام كل امر ذي بال لا يبدا فيه بالحمد لله فهو اقطع فان هذا يتضمن طلب
الابتدا بالحمد ومعلوم ان الطلب انما يتعلق بالافعال اذ لا تكليف الا بفعل
وكل من الحامدية والمحمودية ليس فعلا بل امر اعتباري فلا يصح طلبه فالحق
ان المراد بالحمد في اوايل الكتب الثنا الذي هو التلفظ بهذه الجملة ولا
يخفى انه قد تقدم ان هذه الجملة يحتمل ان تكون خبرية لفظا ومعنى وقولهم المخبر
بالشيء ليس اتيا بذلك الشيء محله ما لم يكن ذلك الخبر فردا من افراد الشيء المخبر
به والا كان اتيا به ولا شك ان الاخبار بان الحمد ثابت لله فرد من افراد الحمد
اعني الثنا بالجميل ويصح ان تكون خبرية لفظا انشائية معنى وح فتكون
لانشا الثنا بمضمونها اي انشا التلفظ بما يدل على مضمونها وهو اختصاص
الله بالمحامد واستحقاقه لها لا لانشا المضمون لان اختصاصه واستحقاقه

للمحامد قديم لا يتاتى انشاؤه واثر في ابتدا الشرح والمتن التعبير بالحمد دون الشكر اقتدا
بالكتاب العزيز والكثير محبيه في كلام رب العالمين في القران وفي كلام اهل
الجنة واختيرت الجملة الاسمية على الفعلية لدلالتها على الدوام والثبات ولم
يقدم الخبر لان همة الحمد في مقام الابتدا وان كان اسم الجلالة اهم من حيث ذاته
واختير لفظ الجلالة دون غيره من ساير الاسما لكونه جامعا للذات والصفات
اذ يضاف اليه غيره ولا يضاف لغيره كذا قيل ولكن هذا لا يظهر الا على قول من يقول
ان لفظ الجلالة موضوع للذات الواجبة الوجود المستحقة لجميع المحامد اما لو قلنا
انه موضوع للذات وان وجوب الوجود والاستحقاق لجميع المحامد وصف خارج
عن الموضوع له فهو لا يدل الا انه من جملته ولا يظهر ذلك القيل الذي الخ اعلم
ان الاسم الموصول قيل انه كلي وضعا جزئي استعمالا وقيل انه موضوع للجزئيات
بوضع كلي فعلى كل من القولين هو مبهم وح فيسال ويقال اذا كان مبهما كيف يصح
وصف المولى به وحاصل الجواب انه وان كان مبهما في ذاته الا انه متعين بصلته
فيصح الوصف به نظرا الى اتضاحه بالصلة اذ الشارح الصدور انما هو الله
شرح صدور العلما في هذا الكلام براعة استهلال بالنسبة للشرح وللمتن اما
بالنظر للشرح فهو من قوله شرح لان هذا يفهم منه ان هذا الكتاب شرح له متن
واما بالنظر للمتن فمن قوله سواطع البراهين لان هذا يفهم منه ان هذا العلم الذي فيه
هذا الشرح علم الكلام لانه هو الذي تثبت مسائله بالبراهين والشرح في الاصل
التوسيع الحسي ولكن المراد به هنا التهيئة اي الحمد لله الذي هيا صدور العلما
وزينها بازالة الرعونات البشرية والالات الظلمانية عنها صدور العلما
جمع صدر والمراد به القلب فهو مجاز مرسل علاقته المحلية والمراد بالقلب العقل الذي
هو النور الروحاني لا المضغة الصنوبرية الشكل ففي مجازان مبنيان على مجاز علاقة
كل منهما المحلية والمراد بالقلب لان الحق ان العقل محله القلب كما ان القلب محله
الصدر وذكر بعضهم ان اطلاق القلب على العقل حقيقة وح فليس في
الكلام الا مجاز ثم ان المعلوم ان المدرك للعلوم النفس لكن بواسطة العقل
وح فالشرح بمعنى التهيئة انما هو للنفس وح فاسناده للعقل مجاز عقلي
من اسناد ما للشي الى الته الراسخين اي الثابتين في العلم من رسخ في
كذا ثبت فيه ولا يخفى ما فيه من المناسبة للمقام لان الانسان على قسمين

علم

عالم وغير عالم والاول راسخ وغير راسخ والمناسب لهذا الشرح الراسخ فلذا ذكره هنا
لقبول انوار الخ متعلق بشرح واعترض بان مقتضى كونهم راسخين في العلم ان المعرفة
حاصلة لهم بل القايمة بهم ومقتضى قوله لقبول الخ ان المعرفة ليست حاصلة لهم بل
القايم بهم انما هو القبول لتلك المعارف ومن المعلوم ان القبول غير الحصول بالفعل ثم
بعد ذلك عطف عليه ما يفيد الحصول بالفعل بقوله وظهر لهم فان المراد به الظهور
بالفعل اعني العلم فالحاصل ان قوله لقبول انوار المعارف وقوله وظهر لهم الخ معارض
قوله الراسخين وقد يجاب بان المعرفة التي هي الاعتقاد الجازم المطابق للواقع
عن دليل مقوله بالتشكيك لان الاعتقاد القايم بالعلما اقوى من القايم بالعوام
وح فالعلما راسخين في معارف حاصلة لهم وهناك معارف اقوى منها هيا ربهم
قلوبهم لقبولها لكن قد يقال ان العوام كذلك قابلين لتلك الزيادة وكذلك
العلما غير الراسخين وح فلا وجه لتخصيص العلما وحاصل الجواب ان قبول العلما
الراسخين لتلك الزيادة استعدادي والقايم بغيرهم قبول امكاني والاول اقوى
ويمكن الجواب عن اصل الاعتراض بجواب اخر بان يجعل قوله العلما الراسخين من مجاز
الاول اي من يصير من العلما الراسخين انوار المعارف من اضافة المشبه به للمشبه
اي المعارف والجامع الشبه بالانوار وان الانوار مستعارة لشي معنوي
يحصل به الاهتدا بينه بقوله المعارف وح فاضافة انوار للمعارف لا للبيان لان
ضابطها ما كان بين المضاف والمضاف اليه عموم وخصوص وجهي وهنا
ليس كذلك وعلى هذا الاحتمال يشير قول الكمالي ان سمحة حال من
انوار فانه لا يتاتى الا على هذا اما لو جعل حالا من المعارف فيتعين
ان يكون من اضافة المشبه به للمشبه من سواطع البراهين من اضافة
الصفة للموصوف والسواطع جمع ساطع وهو في الاصل المرتفع من الحسيات
ولكن اريد به الظاهر بعلاقة اللزوم اي حالة كون تلك الانوار سمحة من
البراهين السواطع اي الظاهرة التي لا خفا فيها ثم ان البرهان هو الدليل
المركب من مقدمات يقينية لكونها ضرورية او نظرية منتهية لضرورية
وح فوصفها بالظهور ظاهر بالنسبة للمركب من الضرورية ولا يظهر في
المركب من نظرية الا ان يقال ظهورها ولو بحسب المال وعلى هذا يكون
وصفها بالظهور وصف كاشف ثم انه يصح جعل سمحة حالا من انوار او من

المعارف على ما مرينا على قرائته بالفتح اى حالة كون المعارف مستمدة ومأخوذة من
البراهين ويصح قرائته بالكسر على انه حال من الصدور اى حاله كون الصدور
مستمدة اى محصلة للمعارف من البراهين الساطعة وظهر لهم اى العلما الراسخين
عطف على شرح عطف مسبب على سبب والمراد بالظهور العلم له الروية بالبصر
وضمير ظهر عايد على الله اى وعلموه سبحانه وتعالى باياته اى بسبب النظر في
اياته اى العلامات الدالة على وجوده واضافة ايات لما بعده بيانية اى
وعلموه سبحانه وتعالى بسبب النظر في الايات والعلامات التى هى مصنوعاته
الدالة على وجوده وذلك لان الناس على اقسام ثلاثة قسم علم الصانع بالمصنوعات
وهذه هى الطريقة المعروفة ولذا ادرج الرد عليها هنا لمناسبتها للمقام لان
المقام مقام معرفة الله بالدليل وقسم علم المصنوعات بالصانع وهى طريقة اهل
الجذب وقسم لم يحصل له علم وهو مقام الجهل والحاصل ان احوال الناس مختلفة
فمنهم من لم يشاهد الا الاكوان وحجب بذلك عن روية المكون فهذا فى غاية
الظلمات محجوب بحجب الاثار والكاينات ومنهم من شاهد الاكوان ولم
يحجبه عن مشاهدة المكون ثم هم فى مشاهدتهم اياه ثلاثة فمنهم من شاهد
المكون قبل الاكوان وهولاء هم الذين يستدلون بالموثر على الاثار ومنهم من
شاهده مع الاكوان وهولاء هم الذين يستدلون بالاثار على الموثر ثم ان الذين
يستدلون بالاثار على الموثر قسمان منهم من يشاهد الله فى كل شيء وغايته عن
مقام الصحو ومنهم من اذا عرف الله بالاثار فنى عن كل شيء وغاب عن الكون وصار
ليس شيء له حظا الا من الله وغاب على الاكوان بشهود مكونها وهذا هو
مقام الفنا واعلم ان المصنوعات اما جواهر واما اعراض فالنظر فى الاعراض
من حيث تغيرها وعدمها والنظر فى الجواهر من حيث ان الاعراض ملازمة لها
وملازم الحادث حادث على ما هو معلوم مما ياتي لكل مختلف يظهر وهو
بدل من قوله لهم اى وظهر لكل واحد منهم ظهور علم على الوجه الذى قسمه
اى اثبته فى الازل فظهور البارى لعباده متفاوت المراتب فكل واحد يعلمه
على الوجه الذى سبق فى الازل على ما اقتضته الحكمة والحاصل ان التفاوت
فى العلم والمعرفة انما هو بما سبق فى الازل من القسمة فليس معرفة العامة كمعرفة
الاوليا ومعرفة الاوليا ليس كمعرفة الانبيا وليس التفاوت لنبي في

المعروف

فى المعروف لانه واحد ذاتا وصفة لا يتغير فكل ما له من الكمال ثابت له ازلا وابدا
لا يتغير ومثال ذلك ولله المثل الاعلى الشمس اذا قوبلت بكوات فانها تدخل المحل
الذى فيه الكوات من كل كوة بقدرها وليس هذا الاختلاف لمعنى فى الشمس
فان قلت ان هذا القدر اى الظهور بالايات لكل واحد على ما قسم له ليس
خاصا بالعلما الراسخين بل يوجد فى العلما غير الراسخين وح فما معنى هذه المدحة
مع العدم اختصاص العلما المذكورين بذلك اللهم الا ان يقال المراد وظهر
لهم ظهورا تاما لان نظرهم فى المصنوعات اتم من نظر غيرهم وحينئذ فترتب
على ذلك الظهور التام لهم وهذا الظهور التام مقول بالتشكيك فالظهور
التام متفاوت المراتب فمنه ما هو ازيد من الاخر فكل واحد يعلمه على
ما سبق له فى الازل على ما اقتضته الحكمة الازلية والقسمة الربانية
ولذا قال على ما قسم وقوله بفضله اى احسانه اما متعلق بقسم او بظهر
والاشارة به الى ان القسمة او الظهور بفضله تعالى لا انه واجب عليه فى سابق
قضايه اى فى قضايه السابق واراد بالسبقية الازلية اى قضايه
الازلى ثم ان القضا قيل انه ارادة الله الازلية المتعلقة بالاشيا تعلقا تنجيزيا
قديما وقيل انه علمه بالاشيا وعلى كل من القولين يكون الكلام فيه
ركة لانه لا معنى لكون القسمة واقعة فى الارادة انما المراد انه متعلق
للارادة او العلم فالكلام فيه تسمح والمخلص من ذلك انا نحمل فى بمعنى البا
اى بقضايه السابق وقوله فى سابق الخ متعلق بقسم والمراد بالقسم الثبوت
وقول الشارح المراد بها الكتابة مراده بها الثبوت ومن عليهم هو عطف
على شرح ايضا وقوله بها الضمير للمصنوعات والمراد بالقويم الصحيح
اى ومن عليهم بالنظر الصحيح فى المصنوعات بان كان النظر فيها من الجهة
الموصلة لوجود الصانع وهو الحدوث او الامكان لا من جهة الغير الموصلة
لذلك كالوجود لان النظر فى المصنوعات فى هذه الجهة فاسد والضمير عايد
على العلما لا بالمعنى المتقدم بل بمعنى طايفة مخصوصة من العلما
وهم الصوفية والحاصل ان جماعة من العلما وهم الصوفية من
الله عليهم بالنظر الصحيح فى المصنوعات التى هى عجايب السموات
والارض فاطلعوا على امور غريبة من صفات الله تعالى الجلالية

والجمالية لا يمكن التعبير عنها ثم بعد ذلك الاطلاع تاهوا في جلال الله وجماله
الذي اطلعوا عليه ودهلوا عن تلك العجايب الذي نظروا فيها وصار ليس
هناك شيء ملاحظ لهم الا الله تعالى وهذا هو مقام الفنا وهو الغيبة
عن الاكوان بشهود مكونها فاشرفوا اي فتسبب عن ما ذكر انهم اشرفوا
اي اطلعوا وقوله على ما لا يحاط اي على شيء لا يحاط به اي لا يبلغ العلم به
على وجه الاحاطة وان كانت موجودا لكنه كميته وقوله وله يكيف اي
لا يمكن وصفه لعظم كيفيته من عظم جلاله بيان لما وهو من اضافة
الصفة للموصوف اي من جلاله العظيم واعلم ان صفات جمال كالبسط
والرحمة وصفات جلال كالقهر والكبريا عبارة عن الصفات الجامعة
لصفات الجلال والجمال والمراد بها هنا ما قابل الجلال الذي هو صفات
الجمال وينشا عن الجلال القبض وعن الجمال السرور واذا علم الموجب على
انسان بصفات الجلال حصل له الغم والقبض الجمال ماخوذ من الكبريا
بعد اي بعد تطرهم فيها وهو اسند لانهم بها وقوله فتاهوا اي غابوا
وقوله في ذلك الجلال والجمال اي الذي اشرفوا عليه فسبحان من ظهورهم
الخ اتى الشارح بهذا دفعا لما يتوهم من ان المراد بقوله وظهورهم الظهور الحالي
اعني ادراك حقيقته والحاصل انه سبحانه وتعالى ان اظهر لاوليائه
فانما يظهر لهم متصفا بصفات التنزيه والتقديس وحتى ظهر لهم هذا
فلما كان ظهوره سببا في خفائه اي في عدم ادراك حقيقته صار الظهور
كانه عين الخفا مبالغة فهو من اقامة السبب مقام المسبب وضربوا لذلك
مثلا بالشمس فانه عند تمام ضوءها وظهورها لا يمكن ادراك حقيقتها
فظهورها حجاب لها وليس الحجاب في الحقيقة فيها لان الظاهر لذاته
لا يحجب من ذاته وانما الحجاب من غيرها وهو ضعف البصر عن مقاومة
النور فكذلك الحق تعالى احتجب عن الخلق بشدة ظهوره وخفي عن
الابصار لعظيم نوره وقربه اي المعنوي اتم لان قربه منا بذاته حيث
علمه بنا وقيل قربه منا بذاته وذلك لان قدرته متعلقة بكل جزء منا وقدرته
قايمة بذاته فوضح انه قريب منا بذاته بهذا الاعتبار لكن ليس حالا في المكان
الذي نحن فيه فلما كان القرب معنويا لا حسا لاعتبار قرب الامكنة التي فيها

المتقاربين

المتقاربين في القرب لحسي وقوله عن بعده اراد بالبعد لازمه وهو
عدم الادراك ثم ان من المعلوم ان القرب التام سببه في عدم ادراك الحقيقة
الا ترى انك اذا اتيت شيئا وجعلته قريبا لبصرك فانك لا تدركه
والشارح قد جعل القرب غير البعد المعنوي بعدم ادراك حقيقته والعجز
عن ادراكه اي وعجز الخلايق كلهم او الاكابر والاصفيا عن ادراك حقيقته
وقوله نزهة اسم مصدر بمعنى المصدر وهو التنزيه وهو خبر عن
العجز اي والعجز عن ادراك حقيقته تنزيه له تعالى وتبعيد له تعالى عن
ما لا يليق له من صفات الحوادث وذلك العجز الذي جعل تنزيها له تعالى
ليس علته الجهل به تعالى بل سعة الجلال والجمال فقوله لسعة جلاله اي
وجماله وسعة الشيء كثرة اجزائه الحسية وهو ليس مرادا هنا بل المراد لازمه
وهو العظم اي لعظم جلاله وقوله لا تليق صفة للنزهة اي تنزيه لا يعلى
ادراك لكيفيته فان اذا قيل لك ان عجز فلان عن ادراك حقيقته تعالى ما النسبة
لا تقدر ان تكيفه وغاية كمال لما كان يتوهم ان العجز عن ادراكه تعالى
نقص في حق اصفيائه قال وغاية كمال لاصفيائه دفعا لذلك وانما كان
كمالا لهم لان من عجز عن ادراك حقيقته فقد ادرك اتصافه تعالى بصفات
التقديس والتنزيه عن الحوادث وادراك ذلك كمال ولذا قيل العجز عن
ادراكه ادراك ولان من خاض في حقيقته تعالى فقد وقع في اوهام
وخيالات لا معنى لها ويحتمل ان المراد بالنزهة التحلي بالمهملة اي والعجز عن
ادراكه انما كان حلية تحلى لاصفيائه لا يكيف وعلى هذا فقوله وغاية كمال
لاصفيائه عطف على نزهة من عطف العلة على المعلول اي ان العجز عن ادراكه
انما كان حلية لاصفيائه لا تكيف لانه غاية كمال لهم والاصفيا جمع صفي
فعيل بمعنى فاعل اي من لحب الله واخلص في محبته او انه بمعنى مفعول اي المصطفى
من بين خلقه اي المختار منهم على من خص اي خصه الله ثم لما كان العنوان
عن ذاته عليه السلام بهذا العنوان يفيد المدح لدلالته على اتصافها
بالاختصاص برتب المعارف دون العنوان عنها بمحمد اختاره الشيخ مجردة
من رتب المعارف ان جعلت ال في المعارف للجنس كان منافية لجرها
لكلي وان جعلت ال للاستغراق كانت من قبيل الاضافة التي للبيان

اى والصلاة والسلام على من خصه الله بالاعلى من رتب المعرفة او على من
خصه الله بالاعلى من رتب هى المعارف وتعبيره بالاعلى للاشارة الى ان جزئيات
المعرفة متفاوته لانها مقولة بالتشكيك ورقى فى درج اى ارتقى هو الصعود
والدرج بضم الدال وفتح الراء جمع درجة بضم الدال وسكون الراء بمعنى المرقاة
التى يصعد عليها استعارها للرتبة وقوله مراقى معمول رقى وفى فى قوله فى
درج بمعنى من البيانية المشوبة بتبعيض اى والصلاة والسلام على من رقى
مراقى اى مراتب تلك المراقى من درج التخصيص والتقريب الى الله تعالى
وتلك المراقى التى رقاها لا تمكنه اى لا يمكن ادراك كنهها اى حقيقتها
وذلك لان مرتبة النبوة فوق مرتبة الصديقية ومرتبة اولى العزم من الرسل
فوق مرتبة مطلق النبوة فاهل كل مرتبة لا تدرك كنه المرتبة التى فوق مرتبتهم
وقوله والتقريب من عطف المتعلق بفتح على المتعلق بالكسر لانك تقول خص
فلان بالقرب والتخصيص متعلق بالتقريب بل وقفت اى تباعدت
عقول الخلق عن ادراك ادناها اى ادناها بمراحل فتضمين وقفت بمعنى تباعدت فعلق بمراحل
به ويحتمل انها وقفت على حقيقته بدون تضمين ويقدر معنان فى قوله بمراحل
اى فى مبدأ مراحل اى مسافات دون ادنى الادنى منها اى ان عقول الخلق وقفت
فى مبدأ مسافات متوسطة بين تلك العقول وبين ادنى الادنى من تلك المراتب فالعقول
لا تقدر على ادراك ادنى الادنى من تلك المراتب لوجود الفاصل التى هى المسافات
بينها وبين تلك المرتبة الادنى وحينئذ فما بالك بالمرتبة العليا الخ ورضى الله عبر بالجملة
الفعلية ولم يعبر بالاسمية على عكس جملة الصلاة لان الصحابة والال دون النبى
صلى الله عليه وسلم وللاشارة الى ان الرضا المطلوب ادنى من الصلاة المطلوبة
والجملة الاسمية اشرف من الفعلية لدلالة الاولى على الثبوت والدوام والثانية
على التجدد والحدوث ثم ان الرضى عبارة عن كيفية نفسانية تقوم بالقلب
وهى محالة فى حقه تعالى فاوله الخلف بلازمه وهو الانعام او ارادته وقال السلف
يجب ان نعتقد ان لله رضا اى صفة قائمة بذاته تعالى لا يعلمها الا هو
طلعته الطلعة هى الوجه ولكن المراد بها هنا الذات فهو مجاز مرسل علاقته
الجزئية والعليا بمعنى المرتفعة اى الذين حصل لهم الشرف بمشاهدة ذاته
صلى الله عليه وسلم المرتفعة ثم انه يجب ان يراد بالمشاهدة لاذنها وهو

الاجتماع

الاجتماع لاجل دخول بعض الصحابة العميان والاقتباس اى الاخذ وقوله من
عظيم انواره اى من انواره العظيمة والمراد بانواره عليه السلام علوم الشرعية
ومعرفة الالهية القدسية ففى الكلام استعارة مصرحة والجامع بين الانوار
والعلوم الاهتداء فى كل فكان لهم شمسا اى كالشمس فزمانه عليه السلام
كنهار لكثرة النور وظهور الاحكام من جانبه وهو كالشمس يبدى لهم ما خفى
عليهم من جليل وحقير ولا يا تونك بمثل الا جئناك بالحق النجم اى كالنجم
فزمانهم رضى الله عنهم لغيبة النبى عنه وعدم وجوده فيه بمنزلة الليل
فى دياجى جمع ديجوج كذا قال بعض ارباب الحواشى وفيه ان مقتضاه ان الجمع
دياجيج فلعله جمع ديجوج شذوذا والدياجى فى الاصل الاشيا الحسية المظلمة
مستعارة هنا للازمنة المظلمة وقوله ظلم الجهل من اضافة المشبه به للمشبه
والمعنى الخ يهتدى بهم فى الازمنة المظلمة وهى ازمنة الجهل الشبيهة بالظلم
والمراد بازمنة الجهل الزمان الكاين بعد موته عليه السلام لانه لما انقطع الوحى
بموته عليه السلام وصار الناس فى حيرة فى الرجوع فى النوازل صاروا
يهتدون بالصحابة وثبت القدم اراد بالقدم العقل على سبيل الاستعارة
والباقى باستعارة سببية والاقتفا الاتباع والاثار جمع اثر وهو اثر المشى
والمراد به هنا العلوم والمزالق جمع مزلق اى مكان الزلق والزلق المراد به هنا
الخطا واضافة الاوعار التى هى الامكنة الصعبة للبيان والاوعار مستعارة
للمسايل الصعبة والضمير فى اوعاره للجهل واضافة الايمان للجهل باعتبار
انه سبب فى الزلق الخ فالمعنى وثبت العقل بسبب اتباع علومهم فى المسايل
الصعبة التى يحصل الخطا فيها بسبب الجهل فيقول العبد المراد هنا بالعبد
عبد الايجاب اى العبد لله بسبب ايجاده له ومن المعلوم ان الوجود نعمة تفتقر
الى امه فقوله بعد ذلك الفقير الى ربه اى المحتاج الى ربه من باب التصريح
بما علم التزاما صرح به للتنصيص على الافتقار الى الله ولذا عبر برب المفيد
للتربية اى تربيته ذلك المحتاج وقوله الى ربه اى الى مالكه وذكر بعضهم
ان الرب فى الاصل مصدر بمعنى التربية اطلق على الله تعالى للمبالغة فى تربيته
لخلقه لكن هذا الكلام فيه بشاعة فالاحسن ان يراد بالرب المالك
المشفق اى الخايف عذاب ربه من خبث صنعته اى من اجل خبث مصنوعة

اعنى الاعمال الصادرة منه وقوله وسوء كسبه مرادف لما قبله لان المراد بالكسب
المكسوب الذى هو الافعال لا الامر الاعتبارى الذى هو مقارنة القدرة الحادثة
للفعل فالكسب يطلق باطلاقين لكن المراد منه هنا نفس الفعل والمراد بالخبث السوء
السنوسى نسبة الى بنى سنوس قبيلة من قبايل العرب وقوله الحسنى نسبة
لسيدنا الحسن بن على من جهة ام جده كامر غفر الله له ماخوذة من الغفران
وهو محو الذنب من الصحايف وقيل ستره من اعين الملايكة والاول هو المعتمد
ويدل له قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات فقوله غفر الله اى ستر
ذنوبه على القول الثانى او محاها على القول الاول بلا محنة اى اختبار
له بضرر فى بدنه او ماله فهو يشير الى انه من عبيد الاحسان لا من عبيد
الامتحان وهذا تواضع منه ولاخوته جمع اخ والمراد اخ النسب لان اخ الصفا
يجمع على اخوان بخلاف اخ النسب فانه يجمع على اخوة كما هو الغالب فيهما وذريته
اى نسله ذكرا كان او انثى وقدم الاخوة فى الدعا على الذرية مع ان ذريته
اقرب له من اخوته لان الاخوة مخالطون له بخلاف الذرية فان منها من قد يوجد بعده
فللاخوة مزية من هذه الحيثية تامل واحبته اى وكل من يحبه سواء كان
من اهل عصره او ممن بعده وجمع الجميع اى نفسه واخوته وابويه وذريته
وقوله بفضله لا بوجوب عليه والباء للملابسة وقوله فى اعالى جمع اعلى
وانما لم يقل فى اعلى الفردوس لان اعلى الفردوس مقول بالتشكيك ففيه اشارة
الى ان مرتبتهم ادون من مرتبة النبيين وقوله مع المقربين لازم لما قبله لانهم
اذا كانوا فى اعالى الفردوس كانوا مع المقربين واتى بهذا الوصف وان كان لازما
لما قبله للاشارة الى انهم مخالطون لهم من اضافة بيان المقربين
واهل محبته عطف عام على خاص وان اريد المحبة الكاملة كان عطف مرادف
لما قبله تامل وشريف قرابته من اضافة الصفة للموصوف والقرابة بمعنى القرابة
والضمير راجع سابق ومن قرابته الشريفة العظيمة وهم الاصفياء من اهل
المحبة الكاملة لكن اطلاق القرابة عليهم فيه شى اللهم الا ان يقال يكون ورد
اذن بذلك وعطف قرابته على الاصفيا من عطف المرادف ويحتمل ان المراد بالقرابة
الطاعة والمعنى واهل قربته اى طاعته الشريفة لما وفق الله اى لما وفقنى
الله فحذف المفعول للعلم به وهذا مقول القول لوضع النبذة اي

لتاليفها

لتاليفها المسماة بعقيدة اهل التوحيد انما سميت بذلك لاحتوائها
على العقايد المبرهن عليها فلما احتوت على ذلك سميت بهذا الاسم ليطابق
الاسم المسمى والمطابقة بينهما مستحسنة اه المخرجة الخ اسناد الاخراج
اليها مجاز اذ الذى يتصف بكونه مخرجا انما هو الله بدون الاسناد الى السبب
لكن باعتبار معناها لا باعتبار ذاتها لان السبب فى الاخراج المذكور معانى
هذه العقيدة لا نفسها الذى هو الفاظ المخرجة بعون الله اى وبفضله
وقوله والمرجحة بفضل الله اى وباعانته متى الكلام احتباك حيث حذف من
كل ما اثبته فى الاخر من ظلمات الجهل من اضافة المشبه به للمشبه اى من الجهل
الشبيه بالظلمات فشبه الجهل وهو مفرد بالظلمات التى هى جمع للمبالغة
فى ذم الجهل فكانه لتبعه ظلمات متعددة او ان ال فى الجهل للجنس المتحقق
فى متعدد البسيط والمركب فالمشبه متعدد كالمشبه به وقوله بعون الله
اى باعانته وتوفيقه وربقة التقليد اى والمخرجة من التقليد الشبيه
بالربقة وهى حبل يجعل فى رقبة الحيوان الصغير يمنعه من ذهابه فصاحب التقليد
ينقاد الى مقلده فى كل ما يريده منه بسبب تقليده له كالحيوان ينقاد مع كل من
سحبه من رقبته فشبه التقليد بالربقة من حيث ان كلا منهما ينقاد به. والمرغمة
اى والملصقة بالرغام اى التراب انف كل مبتدع الخ ان المعنى على الكاف اى ان
تلك العقيدة كالمرغمة الخ لما احتوت عليه من الادلة القاطعة ويجوز ان يراد
بالمرغمة المذلة وقوله كل مبتدع اى فى السنة ما ليس منها وقوله عنيد اى معاند
لا يمتثل للامور الحق طلب منى الخ فى هذا ميل الى طريقة المحدثين وهى ان
الاولى التحدث بالنعمة لان قوله طلب الخ يشير الى ان الله تعالى اهله للعلم
اى جعله اهلا لان يطلب منه العلم ولو مال الى طريقة الصوفية من التذلل
والخضوع لقال التمس منى بعزائها اى بحفظها وعطا لعتها فالمراد بالقراءة
ما يشمل الامرين يكمل مقاصدها اى يكمل المقصود منها الذى هو المعانى
واضافة مقاصد لضمير العقيدة من اضافة المدلول للدال والمراد بتكميل المقاصد
تفسير العبارة بمعنى لا يبقى تلك العبارة به وذكر بعض التكميلات فى مسايلها
وصرح بقوله مختصر الاجل الترغيب فيه ويسهل المشروع اى محل الشروع
وهو الطريق اي ويسهل الطريق والمراد بها هنا الالفاظ الموصلة الى ما عدب

من مواردها اي الموصلة والالفاظ الموصلة لما في العقيدة هي العقيدة ويصح ان
يراد بالمشرع اي المشروع اي التوحيد وقوله الى ما عذب اي الى معان عذبت اوالى
معان مشبهة بالماء العذب وقوله من مواردها من بيانية مشوبة بتبعيض والورد
في الاصل مكان الورود اطلق واريد به نفس الماء لعلاقة المجاورة ثم اريد بالماء
المعاني بجامع ان كلا منه حياة وح فالمعنى ويسهل التوجه او الطريق اي الادراك
المتعلق بالمعاني الحلوة التي هي بعض معانيها ومن هذا التقدير للمعنى
يعلم ان في كلام الشارح حذف واذا الاصل ويسهل المشرع الى ادراك ما عذب
تامل الى ذلك اي الى مطلوبه المستفاد من قوله طلب مني الخ وقوله داليا
حال من التاء في اجبته من المولى اي من الناصر وقوله حسن
المعونة اي الاعانة الحسنة بان تكون غير مشوبة بمشقة والتدبير
اي التوفيق للصواب وهو مرادف للاعانة وقوله في الظواهر اي في الجوارح
الظاهرة كاللسان وقوله والبواطن اي وفي الجوارح البواطن كالقلب اي بان
تكون الاعتقادات والنيات صحيحة مستقيمة وعبر بالجمع في قوله ظواهر وبواطن
نظرا لباطنه وباطن اخوانه والا فهو انما له ظاهر واحد وباطن واحد عن كثير
متعلق بمصونة اي التي هي اعني تلك الجوارح البواطن غير مصونة اي غير محفوظة
عن كثير من العلل كالحقد والرياء والعجب والحسد فكل هذه علل اي امراض باطنية
وفي بعض النسخ الخلل والمراد به بالظاهر الزلل والهفوات الواقعة في الظاهر باعتبار
المكتوب وفي الباطن باعتبار الفهم والتسديد مرادف للتوفيق في ايراد
متعلق بالعمدة والمراد بالايضاح اي بتسميته بما يعتمد عليه اهل التوفيق
في ايضاح هذه العقيدة وهذا تغيير للتركيب قبل العلمية ان ينفع به
لم يعبر بالمصدر الصريح بل اختار المؤول لان المقام مقام محادثة مع المولى
فينبغي فيها الاطناب والمراد باصله المتن لان الاصل ما بني عليه غيره والشرح
مبني على المتن على من يسعى في تحصيلهما اي المتن والشارح وانما لم يقل
في تحصيله اي الشرح مع ان تحصيل الشرح يستلزم تحصيل المتن لانا نقول
لا نسلم انه يستلزمه لانه يمكن ان الكاتب يترك المتن بان يذكر اول
كلمة من القولة ويقول الى اخره كما جرت بذلك عادة كثير من الاعاجم كما في
القطب على الشمسية في بعض النسخ وكما في الاصبهاني على الطوالع وكالمحلي

على

على مختصر ابن الحاجب الاصلي فانه لم يذكر فيها المتن سني اي تحصيل وقوله
مراتب اي اعلى مراتب والعرفان هو المعرفة والمراد بالمراتب اهل المعرفة الكمالات
المعنوية كالعلوم والحسية كالدرجات في الجنة والفوز اي الظفر وقوله بكمال
الدارين اي بالاشياء الكاملة في الدارين فالامور الكاملة في الدنيا امتثال الاوامر
واجتناب النواهي والاستقامة ظاهرا وباطنا على الدوام والامور الكاملة
في الاخرة المنازل والدرجات والنظر لوجه الله بحوله اي بقدرته والباء في
قوله بحوله سببية متعلقة بيمن والمراد بطوله احسانه لان الطول يطلق
على الاحسان والقدرة وهو بمعنى ارادته على سيدنا الخ قدم السيد على المولى
لان السيد هو الذي يفزع اليه عند الشدائد والمولى هو الناصر ولا شك
ان الفزع مقدم على النصر فلذا قدم سيدنا على مولانا ومثل هذا يقال
في قول المصنف الاتي سيدنا ومولانا لافضل العالم الخ اعلم ان ظاهر
الشرح ان العالم اسم لمجموع ما سوى الله بدليل قوله بعضه اي جزؤه وكله ولا
يقال انه يدخل في ذلك الاشياء الناقصة فيلزم على ذلك تفضيل الكامل
على الناقص وهو تنقيص له عليه السلام لانا نقول محل كون تفضيل
الكامل على الناقص تنقيصا اذا كان التفضيل على خصوص الناقص هذا والحق ان
العالم اسم للقدر المشترك بين الاجناس والاصناف والانواع والهيئة الاجتماعية
وهو ما سوى الله فلا يطلق على الفرد كزيد وختم الشارح الخطبة بجملة الصلاة لان
ختم الامور المقصودة بذلك يقتضي نجحها الحمد لله رب العالمين جمع عالم
باعتبار اطلاقه على كل جنس وعلى كل صنف وعلى كل نوع لا باعتبار اطلاقه على
مجموع ما سوى الله والا لزم ان يكون المفرد اعم من الجمع ولا قائل به والحاصل
ان العالم بالمعنى يطلق باطلاقين يطلق على ما سوى الله وهو بهذا المعنى لا يكون مفردا
للعالمين ويطلق على كل جنس الخ وهو بهذا المعنى مفرد العالمين كذا قرره بعض
الاشياخ ولكن هذا كله بناء على خلاف التحقيق اذ التحقيق ان العالم اسم للقدر
المشترك بين الاجناس والاصناف والانواع والهيئة الاجتماعية وذلك
القدر المشترك بين الجميع هو ما سوى الله وح فاستعماله في كل جنس من الاجناس
وفي كل نوع وفي كل صنف وفي الهيئة الاجتماعية من استعمال اسم الكلي في الجزئي
وحينئذ فيكون العالمين جمعا باعتبار جزئيات ذلك القدر المشترك تغليبا للعاقل

على غيره فتامل هذا وقد تقرر قديما ان الحمد المطلق افضل من المقيد فاعترضه
بعض الاشياخ بان الحمد اركانه خمسة حامد وهو الذى وقع منه الثنا ومحمود وهو
الذي وقع الثنا عليه وصيغة وهي اللفظ الدال على المثنى به ومحمود به وهو مدلول
الصيغة ومحمود عليه وهو الباعث على الثنا واذا كان المحمود عليه لابد منه في
الحمد ولا يتاتى حمد بدونه فالحمد دايما لا يكون الا مقيدا فاين يعقل هنالك
حمد مطلق حتى تقع المفاضلة بينه وبين المقيد ويمكن الجواب عن هذا الاعتراض
بان يقال ان مرادهم بالمطلق ما ليس الباعث عليه نعمة كالحمد لاجل حسن الخط او
الواقع فى مقابلة الذات او الصفات فلا ينافى ان المحمود عليه لابد منه ومرادهم
بالمقيد المقيد بالنعمة اى ما كان الباعث عليه النعمة الصادرة من المحمود فتامل
ذلك هذا والعالم ماخوذ من العلامة بمعنى الدليل لانه دليل على وجوده تعالى
قيل ماخوذ من العلم لانه يفيد العلم بوجوده تعالى وعلى كل من القولين ففى ذكر
المص هذا الوصف فى اول كتابه براعة استهلال فهو يشير الى ان
كتابه هذا يبحث عن الدليل الموصل للعلم بوجوده تعالى والصلاة الخ لما كان
سيدنا محمد هو الواسطة فى اتصال النعم الينا وكلها على يديه وبركته ناسب
الدعا له على سيدنا محمد اى جميع المخلوقات والسيد هو الذي يفزع اليه
عند الشدايد والمولى هو الناصر والسيد هو الذي يفزع اليه عند الشدايد
ولا شك ان الفزع سابق على النصر وقوله محمد الاولى قراته بالرفع خبر المحذوف
لاجل ان يكون اسمه عليه السلام محمدة لذاته واما قراته بالجر او بالنصب فهو وان
كان صحيحا من جهة العربية الا انه لا يليق باسمه عليه السلام ان يجعل
فضلة خاتم بكسر التا اى متمم وبفتحها اى محسن ومروج ففيه استعارة تبعية
لان الخاتم بالفتح وهو الطابع الذي يكون فى الرسالة اي المكتوب يحسنه ويروجه
فشبه التحسين بالختم واستعير اسم المشبه به للمشبه واشتق من الختم خاتم
بمعنى محسن ومروج لخصه وقوله وامام المرسلين اى المقدم عليهم اي لان النبي
ارسل لجميع الخلق فى عالم الارواح والمرسلون نواب عنه ولانهم يوم القيامة
يكون تحت لوائه واماما لهم فى الصلاة لانه صلى الله عليه وسلم صلى بهم
ليلة المعراج وعلى هذا فالمراد بكونه اماما لهم انه افضلهم ومقدم عليهم
وعبر اولا بالنبيين لان ختم النبوة يستلزم ختم الاخص لانتفاء الاخص

عند

عند انتفا الاعم وعبر ثانيا بالمرسلين لان الامامة والتقدم على الرسول
الاشرف يستدعى التقدم على غيره من الانبيا وغيرهم من الملايكة والبشر
بالطريق الاولى قوله ورضى الله الخ انما دعى لهم لكونهم واسطة بيننا وبينه صلى
الله عليه وسلم فى توصيل الاحكام منه الينا وقد قال عليه السلام من
اسدى اليكم معروفا فكافئوه فان لم تقدروا فادعوا له وغير اسلوب التعبير هنا
حيث عبر بالجملة الفعلية بخلاف ما تقدم فقد عبر بالجملة الاسمية اشارة
الى ان الرضا المطلوب لهم لم يبلغ مبلغ الصلاة ولكون النبى المطلوب له الصلاة
اشرف منهم فعبر بالاسمية الاشرف من الفعلية لدلالتها على الدوام والثبات
فى جانب الصلاة المطلوبة للنبي لان اللايق مناسبة الهدية للمهدى له دون
الرضى فقد عبر فى جانبه بالفعلية المفيدة للتجدد والحاصل ان الصلاة لما كانت
اشرف من الرضى لكونها مطلوبة للنبي عبر فى جانبها بالجملة الاسمية التى هي
اشرف من الفعلية وايضا تجدد الرضى وقتا بعد وقت مما يلايم مقام الصحابة
واتى بالدعا فى قالب الماضوية الخبرية للتفاول بحصول ذلك اصحاب رسول
الله اتى بالاسم الظاهر وهو لفظ الجلالة مع ان المحل للضمير تلذذا باسمه تعالى
اجمعين اتى بهذا اللفظ الدال على الاحاطة والشمول وان كان الجمع المعرف
والا على العموم ردا على بعض الفرق من اهل الزيغ الذين يقولون ان بعض الصحابة
لا يستحق رضا وبعضهم يستحق فيترتب التفضيل فى جانب الصحابة فيجيب اتى به
او دفعا لما يتوهم من ان هذا اللفظ العام مخصوص بالبعض وعن التابعين
دعا لهم لكونهم واسطة بيننا وبين الصحابة فى ايصال الاحكام منهم الينا واعاد
لفظ عن اشارة الى ان الرضى المطلوب لهم دون المطلوب للصحابة ومن تبعهم اى
من يتبع التابعين ثم ان مقتضى النكتة التى قلناها فى الاتيان بعن ان الوقوع
فى قوله وعن التابعين ان يقول هنا وعن من تبعهم الا ان يقال هذه نكتة تلتمس
بعد الوقوع والنزول الى يوم الدين هذا الاعتبار راجع الى عموم من تالي
متعلقة بمحذوف فكانه يقول ومن تبعهم تبعا متجددا طايفة وهكذا الى يوم
الدين وليس الاعتبار راجعا لقوله ومن تبعهم بحيث تكون الى متعلقة به لئلا
تقتضى ان يكون الدعا انما هو لمن وجد فى زمنهم واستمر باقيا وتابعا لهم فى
الاحسان الى يوم الدين لان المعنى حينئذ ومن تبعهم باحسان تبعا مستمرا

الي يوم الدين وهذا لا يصدق الان على الخضر والياس على القول ببقائه هذا
والمراد بيوم الدين يوم الجزا وهو يوم القيامة لان الدين يطلق على الجزا وعلى
الاحكام الشرعية ويحتمل ان المراد بيوم الدين يوم الانقراض اعنى اليوم الذى فيه
النفخة الاولى واعلم ان النفخة الاولى يموت بها الكفار وقبلها يأتى ريح
لينة تقبض بها ارواح المومنين اذا علمت هذا فقول المص ومن تبعهم الي يوم
الدين لا يتم لان اتباع الطوائف التابعين فى الاحسان لا تستمر الى يوم الدين //
بالمعتبين والجواب انا نقدر فى كلامه مضافا لصحة المعنى اى الى قرب يوم الدين
وقوله باحسان الباقية للملابسة والمراد بالاحسان اصل الايمان المنجي فيشمل العصاة
وليس المراد به الايمان الكامل ولا الاحسان بالمعنى المتعارف وهو المشار له فى
الحديث ان تعبد الله الخ لان مقام الدعا ينبغى فيه التعميم   اعلم هذا خطاب لكل
مكلف او لكل مطلع على هذا التاليف وان كان اصل الخطاب ان يكون لمعين والمراد بالصدر
القلب بمعنى النفس والمراد بشرحها توسيعها اى تهيئتها وجعلها مستعدة لقبول
المعانى والمعارف بازالة الرعونات منها والرانات الناشئة من ارتكاب المعاصى
وقدم الدعا لنفسه عملا بالمطلوب لانه يطلب البداة بالنفس فى مقام الدعا قال
تعالى حكاية عن سيدنا نوح رب اغفر لى ولوالدي ولمن دخل بيتي مومنا الخ وعبر بالجملة
الفعلية المفيدة للتجدد لان تجدد الشرح مما يلايم حال المدعو له وعبر بالماضي تفاولا
بانه حصل واخبر عنه   ويسر اى سهل وقوله لنيل اى لتحصيل الكمال وقوله فى الدارين
متعلق بالكمال اى بنيل الكمال فى الدنيا بامتثال الاوامر واجتناب النواهي وفى
الاخرة بالفوز بالجنة وبالدرجات فيها وقوله امرى اى حالي فان قلت كيف كان
المناسب ان يقول ويسر حصول الكمال فى الدارين   لا ويسر لي وذلك لان المطلوب
تيسيره هو نيل الكمال وقد يجاب بانه اراد بالامر الاسباب المحصلة لنيل الكمال
من ارادة الطاعات والقدرة عليها وهي حالة للشخص فان قلت ان هذه الاسباب
مطلوبة لا حاصلة بالفعل والا لزم طلب تحصيل الحاصل وهو عبث وحيث لم
تكن حاصلة بالفعل فكيف يجعلها امرا له ولغيره وقد يجاب بان جعلها
امرا وحالا له ولغيره باعتبار المآل فتامل   ان اول ما يجب هذا معمول لقوله
اعلم اي ان اول الاشيا المتصفة بالوجوب اى بعد التكليف سواء كانت واجبة
وجوب الاصول او وجوب الفروع وقوله كل شئ اى قبل مناولة كل شئ من

الاكل

الاكل والشرب والصلاة وغير ذلك والحاصل ان الانسان اذا بلغ عاقلا يجب عليه
اشيا كثيرة كالنظر والمعرفة والصوم والصلاة لكن اول ما يجب من تلك الواجبات
الكثيرة اعمال الفكر فى الادلة الموصلة لمعرفة المولي فيجب ذلك على الانسان
قبل مناولة شئ من الاشيا وافاد المص بقوله قبل كل شئ ان وجوب هذا الامر فوري
لا على التراخي   ان اول ما يجب الخ فقيل ان وجوب النظر وجوب الاصول فاذا
تركه الانسان كان كافرا وهو ما مشى عليه المص هنا وقيل وجوب الفروع فيثاب
عليه ويعاقب على تركه والمقلد ايمانه صحيح   على من بلغ اى وعقل وقوله ان
يعمل فكره المراد بالفكر القوة المفكرة لا الفكر بمعنى ترتيب امور معلومة للتادي
الى المجهول لان الفكر بهذا المعنى عمل فيختل المعنى ان يعمل عمله وهذا فاسد
فيما يوصله اى فى الدليل الذي يوصله واعلم ان الدليل عند الاصوليين
مفرد كالعالم ولا شك ان هذا يحتاج لاعمال الفكر فيه بان ينظر فى جهة ذلك
الدليل الموصلة الى العلم بالصانع كالحدوث فيرتب امورا حاصلة من ذلك
الدليل ومن جهته بان يحمل جهته عليه ثم يجعل تلك الجهة موضوعا ويحمل عليه المطلوب
بان يقال العالم حادث وكل حادث لابد له من صانع فانه ينتج العالم له صانع واما
المنطقي فهو المركب من مقدمتين على وجه مخصوص لكن ان كانتا يقينيتين قيل له برهان
واما فدليل وان كان الدليل عند المناطقة ما ذكر فمقتضاه انه لا يحتاج لاعمال
فكر لانه اذا كانت المقدمتان مركبتين فلا يتوقف على شئ يعمله الفكر فيه وح يجب ان
يقدر مضاف فى كلام المص بان يقال ان يعمل فكره فى تحصيل الدليل الذي يوصله الخ لان
الانسان اولا يعمل فكره فياتي بالصغرى ثم يعمله فى الاتيان بالكبرى ثم فى الترتيب
وملاحظة اندراج الحد الاصغر فى الاكبر والحاصل انه ان حمل الدليل فى قول المص
فى الدليل الذي يوصله على الاصولي فلا يحتاج لتقدير وان حمل على المنطقي
كما هو المتبادر فلا بد من التقدير فتامل   القاطعة من القطع وهو
الجزم اى المقطوع بها اى بمقتضاها فهو مجاز مرسل علاقته التعلق وان
القاطعة باق على حاله واسناد القطع اليها مجاز عقلي لان القطع والجزم لصاحبها
لا لها ووصف البراهين بالقاطعة كاشف   الساطعة اى المرتفعة والمراد //
لازم الارتفاع وهو الظهور اى الظاهرة التى لا اختفا فيها ثم ان الدليل والبرهان
فى هذا المقام متساويان لان الموصل العلم بالمولي انما هو البرهان وان كان الدليل

اعم من البرهان فى ذاته يقطع المنظر عن المقام الا ان يكون حصل له العلم بذلك
اى بمعبوده فليشتغل الخ اى الا ان يكون حصل له بمعبوده قبل البلوغ فلا يجب عليه
ان يشتغل نكره بعد ذلك فيما يوصله للعلم به بل يشتغل الخ وقضيته كلامه انه متى
حصل له العلم بمعبوده خلص من عهدة الطلب مع انه لا يخلص منها الا بالعلم والتصـديق
به الذي هو كلام نفسانى يرجع لقول النفس امنت وصدقت فكان ينبغى للمص
ان يقول فيما يوصل الي العلم بمعبوده والتصديق به ولعل المص سكت عن ذكر
التصديق لكون الشان ان من علم حصول له التصديق وان كان لا على جهة اللازم
تامل بالاهم فالاهم اى فليشتغل بالاهم بالنسبة لذلك المكلف والمراد بالاهم
بالنسبة له ما ضاق وقته فاذا بلغ فى وقت الصلاة فالاهم فى حقه تعلم
ما يتعلق بها من طهارة حدث وخبث وشروط وواجبات الخ واذا بلغ فى
وقت الصوم فالاهم فى حقه تعلم ما يتعلق به وهكذا وقوله بالاهم فالاهم
اي فالاهم وهكذا الا ان الاهم الذي يشتغل به ليس اثنان فقط ففي الكلام
حذف تامل الكلام على الحمد لله الخ جواب عن ما يقال انت ايها المص قد
اجبت السايل الذى سالك شرح هذا المتن ومن المعلوم ان الحمد والصلاة
على النبي من الفاظ المتن وكذا الترضي على الصحابة والاتباع وحينئذ فكان
عليك ان تتعرض لبيان معنى الصلاة ولبيان معنى الحمد لغة واصطلاحا ولبيان
النسبة بين الحمدين وبينهما وبين الشكر ولبيان معنى الترضي ولبيان معنى الاتباع
والصحابة وحاصل الجواب انه لما كان الكلام على ما ذكر شهير كان ذكره لا فايدة
منه الا الطول والطول عبث وكل عبث لا يليق بعاقل اذا علمت هذا فقول الش
الكلام على الحمد والصلاة الخ كان عليه ان يزيد والترضي ومعنى الاتباع
الا ان يقال فى الكلام حذف والاصل والصلاة وما عطف عليهما من الترضي
ومتعلقه فلا نطيل به اي فلا نذكره حتى نطيل بذكره وانما لم يقل فلا نطنب
بذكره لان الاطناب له فايدة وهذا لا فايدة له وقوله شهيرا
اى مشهور ولا يخفى الخ جواب عما يقال ان تصدير الكتب بهذا الدعا
غير معهود للمصنفين فلاي شئ اتيت به ايها المص وحاصل الجواب انه
انما ابتكر الاتيان به لمناسبة حسن الدعا بشرح الصدر للمقام ووجه
تلك المناسبة ان هذا الفن يبحث عن احوال ذات الله واحوال الاله غير

مالوفة

مالوفة للصدر فيضيق عن تحملها لان الوهم ينازع فيها ويريد ان يثبت لله ما هو
مالوف له من التجسيمات والتشكلات والتغيرات ونحو ذلك فدعا بشرح الصدر
لاجل ان يتحمل ما يثبت لله تعالى حسن مناسبة الخ فيه ان المناسبة لا تكون
الا حسنة فلا حاجة لاحدهما فكان عليه ان يقول حسن الدعا ويحذف مناسبة
او يقول ولا يخفى مناسبة الخ ويحذف حسن واجيب بان الاضافة من قبيل اضافة
الصفة للموصوف اي المناسبة الحسنة والوصف كاشف لقبول المعارف
اي العلوم وجمع المعارف ولم يقل المعرفة للاشارة الي ان العلم الحادث يتعدد بتعدد
المعلومات فالعلم بوجود الله غير العلم بقدمه مثلا وفهمها عطف على قبول اي تهيئته
لفهم المعارف فان قلت ان الفهم هو الادراك والعلوم ادراكات فيتحصل المعنى تهيئته
لادراك الادراكات ولا معنى له واجيب بان الضمير راجع للمعارف لا بمعنى العلوم بمعنى
المعلومات فحصله ان شرح الصدر جعله مستعدا لقبول المعارف وانطباع المعلومات
فيه بالفعل فقد اطلق المعارف بمعنى واعاد عليها الضمير بمعنى اخر فهو استخدام
الذي هو تهيئته اى وليس المراد بالشرح حقيقته الذي هو التوسيع الحسي
وازالة عطف على تهيئته من عطف السبب على المسبب ثم ان الاولي له ان يقول وازالة
ضيقه عن حمل ذلك وحرجه بتذكير الضمير لانه عايد على الصدر الا ان يقال انث
نظرا لكون الصدر لطيفة ربانية وقوله عن حمل ذلك اي القبول والفهم والمراد
بحمله الاتصاف به وعبر عنه بالحمل اشارة الى ثقل ذلك عليه لما علمت سابقا ان
هذه الاحوال غير مالوفة له تامل ثم ان الاولي حذف قوله وحرجها لانه اخص
من الضيق لانه شدة الضيق ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص ولعله انما ذكره لان
الحاصل المطلوب ذلك الخاص والمراد هنا بالضيق الرعونات البشرية والرذائل
الظلمانية المانعة من ادراك المعارف فتامل وانما لم اقيده الخ الغرض من هذا
الكلام الاعتذار عن نفسه حيث لم يقيد كما قيد غيره من اكابر العلما وليس قصده
الاعتراض على صاحب الارشاد وغيره من المقيدين كما وقع فى الارشاد الخ راجع
للمنفي والارشاد كتاب لامام الحرمين فى الاصول الفقهية والدينية وشرحه
تقي الدين المقترح وعبارة الارشاد اعلم انه يجب على البالغ شرعا ان يعرف الخ قال
المقترح فى شرحه له يحتمل ان يرجع قيد الشرع الي الوجوب ويكون فى الكلام تقديم
وتاخير كانه قال يجب شرعا على كل من بلغ ويحتمل ان يرجع لما قبله فعلى الاحتمال الاول

بما قاله المفترح ماقاله المص لعدم اختصاص القيد بهذا الواجب الانسب بهذا
الحكم بل الاحكام كلها الخ اى سواء كانت ايجابا اوندبا اوتحريما اوكراهة انما ثبتت والبا
داخلة على المقصود عليه اى ان هذا القيد ليس مختصا بهذا الواجب بل يتعداه لغيره
انما ثبتت عند اهل السنة بالشرع المراد بالشرع النبي والبا بمعنى من والمراد
بالثبوت المعرفة اى انما تعلم عند اهل السنة من النبي عليه السلام او ان المراد بالشرع
الالفاظ اي انما تستفاد من الشرع اى من الالفاظ التى وردت عن النبي كالقران وغيره
ولا يصح ان يراد بالشرع الاحكام والا لزم على ذلك ثبوت الشيء بنفسه لاختلال المعنى
ح بل الاحكام انما ثبتت عند اهل السنة بالاحكام ولامعنى لهذا وجعلت المعتزلة فيها
اى فى الاحكام سابرها العقل اى جعلت العقل حاكما بها اي مدركا لتلك الاحكام فهم
يقولون ان الاحكام ادركها العقل بنفسه ولم يتوقف فى ادركه اياها على الشرع فحل هذا
النبي وحرمة هذا واباحة هذا الخ ادركها العقل والشرع انما اكد ذلك لا انهم يسندون
هذه التكاليف للعقل وينكرون الشريعة فى محله اى فى محل الرد عليهم فى ذلك وهو
مبحث التحسين والتقبيح العقليين الا انهم اى المعتزلة خصوا هذا الموضع اي
موضع وجوب النظر الذي هو مبنى جميع الاحكام الاصلية والفرعية باعتراض اي
ولم يذكروه فيما ياتي وهذا استدراك على ما يتوهم من قوله وسياتي الخ فانه يوهم
انهم لم يذكروا هنا شيئا فدفع ذلك بقوله الا انهم الخ لولم يجب الخ هذا قياس
استثنائي حذفوا فيه الاستثنائية مع دليلها لظهور النتيجة ولما كانت الملازمة
ليست بينة بينوها بقولهم وبيان الملازمة وهذا الدليل الذي اقاموه من
قبيل دليل الخلف المثبت للمطلوب بابطال نقيضه وتقريره ان يقال لولم يجب النظر
عقلا للزم افحام الرسل اى عجزهم عن اثبات دعواهم فى مقام المناظرة لكن التالى
لما لزم عليه من عدم الفائدة فى البعثة واذا بطل التالى فالمقدم وهو لم يجب
النظر عقلا مثله واذا بطل لم يجب النظر عقلا الذي هو المقدم ثبت نقيضه
وهو يجب النظر عقلا وهو المطلوب لو نقول فى تقريره لووجب النظر شرعا
فثبت نقيضه وهو وجوب النظر عقلا وهو المطلوب وانما قال الش لولم يجب
النظر عقلا ولم يقل لووجب شرعا للزم الخ لان ما قاله الش صريح لمذهب المعتزلة
فهو انسب فى مقام الرد منهم على اهل السنة وبيان الملازمة اى بيان انه يلزم
من انتفاء الوجوب العقلي وهو الوجوب الشرعي افحام الرسل ان المكلف الخ

توضيح

توضيح ذلك ان المكلف لووجب عليه النظر شرعا وقال له الرسول يجب عليك شرعا
ان تنظر فى معجزاتي لتعلم صدق دعواي وتنظر فى جميع ما يتوقف عليه ثبوت الصانع
وصفاته لتعلمه وتعلم صفاته لقال المكلف المرسل اليه الى النبي لا انظر حتى
يجب على النظر اى حتى يثبت وجوبه على واكلف به اذ الوجوب شرعي والشرع لم
يثبت عندي ولا يجب على النظر حتى اعلم بوجوبه ولا اعلم وجوبه حتى انظر قال الابر
الى ان النظر موقوف على النظر بواسطة ان النظر موقوف على وجوبه ووجوبه
موقوف على العلم بالوجوب والعلم بالوجوب موقوف على النظر والموقوف على الموقوف
على الشيء موقوف على ذلك الشيء وتوقف الشيء على نفسه باطل فما ادى اليه
وهو كون وجوب النظر شرعي باطل وهذا الدليل حجة لاقدرة للنبي على دفعه وهو
معنى الخابر والحاصل ان هذه المقدمات كلها ظاهرة عنده فتكون حجة على الرسول
وهو الافحام وهي وان لم تكن على صورة القياس الا انها تنتج بواسطة مقدمة اجنبية
وهي ان الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء كما هو جلي علمته اذ علمت
ما قلناه فقول الش ان المكلف لا ينظر مالم يعلم وجوبه فيه حذف والاصل ان المكلف
لا ينظر حتى يجب عليه ولا يجب عليه حتى يعلم بوجوبه ويدل لهذا ما ياتي قريبا فى كلامه
فان قلت لا نسلم توقف الشيء على نفسه لان النظر الاول ثمرته العلم بصدق الرسول
والنظر الاخير ثمرته العلم بالوجوب فاختلف المتعلق فلا يلزم توقف الشيء على نفسه قلت
القصد توقف النظر على النظر بقطع النظر عن متعلقه فلزم توقف الشيء على نفسه
واجيب بانه اى هذا الاعتراض وهو افحام الرسل مشترك بيننا وبينكم كما يلزمنا معاشر
اهل السنة على قولنا بوجوب النظر شرعا يلزمكم على قولكم بوجوبه عقلا والاعتراض
المشترك غير ملزم للخصم اذ لا حجة فيه لاثبات المطلوب بل الكل فى ورطة فكانه
قال ما الزمتمونا يلزمكم وما هو جوابكم فهو جوابنا وبيان الزامهم ان يقال لووجب النظر
عقلا لزم افحام الانبياء اى المنتهين بخلافه على الاول فان المراد افحام الانبياء
للملزومين واللازم باطل فكذا الملزوم وبيان الملازمة ان وجوب النظر عندهم
غير ضروري لتوقفه على مقدمات تتوقف على انظار دقيقة وذلك لان
وجوب النظر عندهم يتوقف على كون النظر يفيد العلم وان المعرفة واجبة وان
النظر طريق اليها ولا طريق اليها سواه وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وكل هذه
المقدمات تتوقف على انظار دقيقة والموقوف على النظر نظري فلو فرض وجوب

النظر بالعقل نظريا وحيث كان وجوب النظر بالعقل نظريا فللمكلف ان يقول للنبي
اذا نبهه على ان ما هو عليه ضلال وان الواجب عليه عقلا ان ينظر ليهتدي
لا انظر حتى يجب علي النظر ولا يجب علي الا اذا علمت وجوبه ولا اعلم وجوب النظر
الا بالنظر فقد توقف النظر على النظر ويلزم الدور والافحام تامل اذ لو وجب
عقلا لافحم ايضا اي لا يستلزم الافحام كما يستلزمه لو وجب شرعا لان وجوب
النظر عندهم غير ضروري اي لانه ليس مستفادا من المشاهدات ولا من المحسوسات
ولا من المتواترات ولا من الحدسيات التي هي اقسام العلم الضروري غير ضروري
اي والا لو كان ضروريا لم يلزمهم ذلك الاعتراض وقوله يفتقر لانظار دقيقة اي عندهم
وهي اربعة النظر يفيد المعرفة والمعرفة واجبة وانها تتوقف على النظر وان ما يتوقف
عليه الواجب فهو واجب واعلم ان هذا الجواب الزامي مفيد لاسكات الخصم ولا
يثبت مذهب المجيب وهم اهل السنة واشار للجواب التحقيقي بقوله والحق الخ وليس
المراد بالحق ما قابل الباطل حتى يكون الجواب باطلا بل المراد بقوله والحق اي والجواب
التحقيقي لانه يحل ما تمسك به الخصم من الشبهة والحل يكون باحد امرين اما بابطال ما حكمت
به الشرطية من اللزوم اي بابطال الاستثنائية وبابطال دليلها اذا كان الدليل اثنا
كما هنا والحق ان النظر اي من حيث ذاته ومن حيث حكمه لا يتوقف الخ فقولنا
من حيث ذاته ناظرين فيه لرد قولهم في الدليل النظر موقوف على وجوبه الذي هو
المقدمة الاولى وقولنا من حيث حكمه ناظرين فيه لرد المقدمة الثانية اعني
قولهم ولا يجب النظر الا اذا علم اما عادة فلان الله الخ اي فلو كان النظر
يتوقف على ثبوت وجوبه على الناظر لم تطرد العادة بل كان لا ينظر الانسان الا
اذا ثبت عنده وجوب النظر عليه لجريان العادة بتواطي العقلاء على النظر من
غير ان يقول احد لا انظر حتى يثبت عندي وجوبه علي فبطل للمقدمة الاولى
اعني قولهم النظر موقوف على وجوبه الا ان الاولى للشارح ان يعبر بدل قوله بعدم تواطي
العقلاء على الاعراض عن النظر بقوله بتواطي العقلاء على النظر فيسقط لفظ
عدم والاعراض وذلك لان عدم تواطيهم على الاعراض صادق بان يكون النظر
حاصلا منهم او لم يحصل منهم كلهم ذلك على جهة الاتفاق او من بعضهم
وهذا لا ينتج المنفي اذ الذي ينتجه انما هو حصوله منهم فتامل وطرد
سنته اي طريقته فالسنة ترجع للعادة ومعنى طرد سنته اي جعلها مطردة

اي

مطردة اي دايمة واما العادة فتصدق بمرتين في عجايب الكاينات جمع كاينة بمعنى مكونة اي
موجودة بعد عدم واضافة عجايب لما بعده من اضافة الصفة للموصوف وغرايب
المصنوعات اي المصنوعات الغريبة ومن اعظم ذلك اي ومن اعظم الامور الغريبة
التي تواطوا على النظر فيها ما ياتي به الرسل من خوارق العادات فقد جرت العادة ان النفوس
تلتفت ~~للنظر~~ ما معنى الى النظر لذلك ولم يقع ان المكلف يقول لا انظر حتى يجب علي النظر فهذا
كله مما يدل على اشكال المقدمة الاولى فان قلت اذا كانوا تواطوا على النظر ولم يحصل توقفه
بل النفس تلتفت للنظر ما معنى ايجاب الشرع له حينئذ واجيب بانه لا منافاة بين كون الشي
مالوفا وواجبا اذ ليس كل ما تجري به العادة او تدعو اليه الجبلة لا يجب الا ترى ان
سد الرمق مع وجدان ما يسد واجب شرعا مع تواطي العقلاء عليه مثلا واما
شرعا الخ هذا رد للمقدمة الثانية القايلة ولا يجب علي النظر الا اذا علمت بالوجوب
وحاصل ذلك الرد انا لا نسلم ذلك بل الوجوب متوقف على التمكن من العلم اي التاهل
له بان يكون اهلا لذلك وتحصل الاهلية بالعقل والبلوغ وبلوغ الدعوة لا انه موقوف
على العلم بالفعل لكن قد يقال على هذا لو كان الوجوب منوطا بالتمكن من العلم لا بالعلم بالفعل
للزم عليه تكليف الغافل لانه اذا لم يكن عالما بالوجوب كان غافلا عنه واللازم باطل
لان تكليف الغافل لم يقع وحينئذ فالملزوم الذي هو اناطة الوجوب بالتمكن من العلم
لا بالعلم بالفعل باطل اللهم الا ان يقال ان تكليف الغافل غير واقع الا في هذه
الجزئية للضرورة او يقال ان هذا الشخص الذي كلامنا فيه غير غافل عن التكليف
والطلب بل مستحضر لمتعلق الطلب به ومتصور له ولكنه غير مصدق به لانه لم يعلم
الوجوب بدليل وقولهم الغافل غير مكلف ذاك شخص لم يستحضر تعلق الطلب به ولم
يكن متصورا له فتامل فلان النظر وجوبه الخ وجوب بالنصب بدل من النظر وبالرفع
مبتدا خبره متوقف والجملة خبر ان وحاصله اي حاصل قوله ان يعمل فكره اي حاصل
الجملة التي قوله ان يعمل فكره جزء منها اي حاصل معنى تلك الجملة وليس المراد حاصل
لفظها ان اول واجب اي مقصد ووسيلة وقوله النظر اي بمعنى حركة النفس
في المعقولات وقوله وحقيقة النظر الاصطلاحي ففي كلامه شبه استخدام
حيث ذكر النظر بمعنى واطلقه ثانيا بمعنى اخر وليس هذا استخداما لان الاستخدام
ذكر الشي بمعنى واعادة الضمير عليه بمعنى اخر كان كل من المعنيين حقيقيا والاخر مجازيا
او مجازيا او احدهما حقيقي والاخر مجازي واما شبه الاستخدام فهو ذكر الشي بمعنى

اولا وذكرنا ثانيا بمعنى اخر كان كل من المعنيين حقيقي او مجازي او كان احدهما حقيقيا والاخر
مجازيا فكل منهما صور اربعة كذا قرر والاولى ان يقال المراد بقوله النظر اي بالمعنى الاصطلا
المذكور وقول الش بعد تحقيقه النظر اظهار في محل الاضمار لنكتة وهي افادة ان
التعريف لحقيقة النظر لا للنظر الخاص المتصف بانه اول الواجبات ترتيب امور الترتيب
ضم الاشيا بعضها على بعض بحيث يصدق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة بالتقدم
والتاخر في الرتبة العقلية والمراد بالجمع ما فوق الواحد فيشمل ما اذا كان المرتب
امرين كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث او ثلاثة امور كقولنا فلان يطوف بالسلاح
في الليل وكل من هو كذلك فهو سارق وكل سارق تقطع يده او اربعة امور او خمسة
وقوله معلومة اي حاصلة في العقل بالفعل سواء كانت تلك الامور المحصلة ظنية او
مجزوما بها مطابقة للواقع ام لا تصورية اولا فيشمل التصوري والتصديقي اليقيني
منها والظني والجهل المركب وذلك نحو هذا يطوف بالسلاح في الليل وكل من هو كذلك
هو سارق وكل سارق تقطع يده فهذه الامور المرتبة مظنونة ونحو العالم متغير وكل
متغير حادث الامور المرتبة فيه يقينية ونحو العالم قديم وكل قديم غير محتاج لصانع
فهذه الامور المرتبة وان كانت مجزوما بها عند الفلسفي الا انها جهل مركب وترتيب
الامور التصورية المطابقة كقولك في تعريف الانسان حيوان ناطق وغير المطابقة
كقولك في تعريف الانسان حيوان صاهل على وجه الخ اي حال كون ذلك الترتيب
مشتملا على وجه الخ كايجاب الصغرى وكلية الكبرى وكاندراج موضوع الكبرى
الصغرى في موضوع الكبرى والمراد باندراجه فيه ان يصدق موضوع الكبرى على موضوع
الصغرى صدقا كليا بحيث لا يكون اعم منه بل اما ان يكون اخص منه كقولك الانسان
حيوان وكل حيوان جسم او مساويا له كما في العالم متغير وكل متغير حادث في التصديقات
وكتقديم الجنس على الفصل او على الخاصة في التصورات الى استعلام اي الى اعلام
فالسين والتاء زائدتان والمراد بالاعلام الاحضار وقوله ماليس بمعلوم اي
ماليس بمستحضر والمراد باعلامه واحضاره ادراكه حصول صورته في الذهن
لان المقدمات اذا كانت ظنية او احداها لا تنتج الا الظن وان كانت جهلا
كذلك لا تنتج الا الجهل وان كانا يقينيين فلا ينتجا الا اليقين فظهر لك من
هذا ان الامور المرتبة لا تنتج دائما العلم ثانيا وثالثا كما ان الامور المرتبة ذاتها
لا يشترط ان تكون معلومة فلذا فسرنا قوله معلومة بحاصلة في العقل وفسرنا

قوله

وفسرنا قوله الى استعلام ماليس بمعلوم بقولنا الى احضار ماليس بمستحضر تفسيرا
مرادا تامل واحسن منه اي لشموله هذا التعريف بالمفرد وقوله واسلم اي من
الاعتراض الوارد على الاول بعدم شموله للتعريف بالمفرد وعبر باحسن واسلم لامكان
ان يجاب عن الاول بان يقال قوله ترتيب امور اي صريحا او ضمنا فالاول كقولنا في
تعريف الانسان حيوان ناطق وكقولك العالم متغير وكل متغير حادث والثاني كقولنا
في تعريف الانسان انه ناطق فانه مركب ضمنا اذ هو في قوة قولنا ذات
ثبت لها النطق والذات التي يثبت لها النطق لا يكون الا حيوانا ناطقا وضع
معلوم الا دبا لوضع الجميل والاثبات اي اثبات معلوم تصوري سواء كان مطابقا
او لا فيشمل اثبات ناطق في تعريف الانسان والاثبات ناهق في تعريفه وهذا في
التعريف بالمفرد وقوله او ترتيب معلومين اي امرين حاصلين في العقل تصوريين
او تصديقيين ظنيين او مجزوما وما بهما جزما مطابقا او غير مطابق على ما مر
الى المطلوب اي التصوري او التصديقي للتنويع اي لا للشك والا لورد ان او
التي للشك لا يجوز دخولها في الحدود لان الحدود لتعيين الماهية والشك ينافيه
فيشمل ناقص الحد والرسم اي فيشمل فردا من افراد الحد الناقص وفردا من افراد الرسم
الناقص وذلك لان الحد الناقص اما ان يكون بالجنس البعيد والفصل او بالفصل
فقط وكذا الرسم الناقص اما ان يكون بالجنس البعيد والخاصة القريبة
او بالخاصة فقط وتعريف النظر بهذا التعريف الثاني شامل لفرد من افراد الحد
الناقص ولفرد من افراد الرسم الناقص اعني التعريف بالفصل فقط او بالخاصة فقط
كذا قيل وقد يقال ان التعريف شامل للصورتين احداهما داخلة في قوله وضع
معلوم والاخرى فيما بعد كما انه شامل للحد التام والرسم التام فان وصلت
تلك الامور اي فان وصل تصور تلك الامور المرتبة الى معرفة مفرد اي الى تصور
مفرد وقوله وهو العلم الخ تفسير للتصديق وتوضيح ما في المقام انه قيل ان التصديق
مركب من تصور المحكوم به والمحكوم عليه والنسبة والحكم وهو مذهب الامام
وذهب الحكما الى ان التصديق هو الحكم وان التصورات الثلاثة شروط له فهو
بسيط واختلف في الحكم على مذهب الحكما فقيل هو العلم بنسبة امر الى اخر
على جهة الثبوت والانتفا وهذا القول مبني على ان النسبة هي تعلق المحمول
بالموضوع اعم من ان يكون التعلق تعلق ثبوت كما في القضية الموجبة او تعلق

نفي كما في القضية السالبة وعلى هذا القول درج شارحنا وقيل ان التصديق هو ادراك
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة اي ادراك انها مطابقة للواقع او ليست مطابقة
له وهذا القول مبني على ان النسبة ثبوت المحمول للموضوع في القضية الموجبة والسالبة
فقولك زيد قائم النسبة فيه ثبوت القيام لزيد وادراك ان هذا الثبوت مطابق
للواقع تصديق وقولك زيد ليس بقائم النسبة فيه ثبوت القيام لزيد فادراك
ان ذلك الثبوت ليس مطابقا للواقع تصديق نسبة امر اي تعلق امر وهو المحمول
وقوله بامر هو الموضوع وقوله على جهة الثبوت اي جهة هي الثبوت في الموجبة
او على جهة هي الانتفا في السالبة على جهة الثبوت الاضافة للبيان لان
بين المضاف والمضاف اليه عموم وخصوص وجهي كما في خاتم حديد ولا كذلك هذا
ويجب ان يراد بالنفي في قوله او جهة النفي الانتفا لان النفي فعل الشخص سميت
حجة لانه يحتج بها على الخصم وقوله ودليلا اي لانه يستدل بها على ثبوت المطلوب
في شرح الانسان اي في توضيح ماهية الحقيقة وقوله فمثال الاول اي
ما يوصل الى تصور مفرد وقوله ومثال الثاني اي الموصل الى تصديق انه الحيوان
الناطق اي او الحيوان الضاحك فان هذا بيان للماهية العرضية كما ان الاول بيان
للماهية الحقيقية قولك في بيان حدوث العالم اراد بالبيان التصديق اي
في التصديق ببعض العالم لان الدليل الاتي انما يدل على حدوث بعضه وهو الاعراض
واما الاجرام فيستدل على حدوثها بعد تمام الدليل على حدوث الاعراض بقولنا الاجرام
ملازمة للاعراض الحادثة وكل ما كان ملازما للحادث فهو حادث ينتج ان
الاجرام حادثة او ان المراد بالعالم خصوص الاعراض على طريق المجاز وقوله وهو
ما سوى الله الضمير راجع للعالم لان المعنى المتقدم بل بالمعنى الشامل للاجرام
والاعراض ولم يقل وصفاته زيادة على قوله ما سوى الله لان التحقيق ان الصفات
ليست عينا ولا غيرا او لا يحتاج لزيادته مع قوله ما سوى الله او يقال انه ماشي
على كلام شيخ الاسلام القائل ان لفظ الجلالة مدلوله الذات وجميع الصفات
وقوله العالم متغير اي بعضه وهو الاعراض وليس المراد كله او المراد بالعالم خصوص
الاعراض مجازا كما مر هاتين المقدمتين المعلومتين اي علما تصديقيا
لا تصوريا وهو كون الصغرى الخ اي وكون موضوع الصغرى مندرجا في
موضوع الكبرى وكان على الشارح زيادته لان كلامه يوهم ان وجه الخاص

هو

هو ما ذكره فقط وليس كذلك من اتضح له بالبرهان ظاهره ان ثبوت التغير
للاعراض نظري مع انه ضروري لعلمه بالمشاهدة فالاولى حذف قوله بالبرهان
لاندراج الصغرى اي لاندراج موضوع الصغرى وقوله في حكم الكبرى
اي في متعلق حكم الكبرى الذي هو موضوعها وليس المراد ظاهره لان المقدمة
لا تندرج في حكم الكبرى فتامل وحيث كان موضوع الصغرى مندرجا في موضوع الكبرى
فيلزم من الحكم على موضوع الكبرى بحكم الحكم على موضوع الصغرى بذلك الحكم تامل
لاندراج الخ اي في صورة ما اذا كان موضوع الصغرى مساواة موضوع الصغرى لموضوع
الكبرى كالمثال المذكور وكذا في صورة ما اذا كان موضوع الصغرى اخص من موضوع
الكبرى والحاصل ان قولهم انه يجب ان يكون موضوع الصغرى مندرجا تحت موضوع
الكبرى معناه انه لا يكون اعم من موضوع الكبرى بل اما مساو له او اخص منه وقال
بعضهم المراد بالاندراج حقيقة وانه لا يتاتى ان يكون مساويا له بل دايما اخص
منه وذلك لان موضوع الصغرى يراد به الافراد الخارجية وموضوع الكبرى
يراد به الافراد المتصفة بمفهومه والافراد المتصفة بمفهوم الشيء اعم من افراده
الخارجية لصدق الاولى بالذهنية والخارجية فلا مساواة حينئذ فتامل وهل
الربط بين الدليل اي بين العلم او الظن بالدليل وكذا العلم او الظن بالنتيجة وقوله
عادي اي ان الخالق للعلم او الظن بالدليل وكذا العلم او الظن بالنتيجة هو الله
تعالى وليس للعبد الا مجرد الكسب والتلازم بين العلمين او الظنين عادي
يمكن تخلفه فيجوز ان يوجد الله العلم او الظن بالمقدمتين ولا يوجد العلم او
الظن بالنتيجة وان لم يكن هناك مانع من جنون او موت او نوم بعد النظر او
عقلي اي ان الموجد لكل من العلمين او الظنين انما هو الله تعالى بالاختيار وكذا
هو المعدم لهما فايجادهما معا او اعدامهما معا من متعلقات القدرة القديمة
وليس للعبد قدرة على ايجاد شيء ولا على اعدامه واما وجود احد العلمين
بدون الاخر فذلك محال لا تتعلق به قدرة الباري لان التلازم عقلي
لا يمكن تخلفه عقلا فان قلت اذا كان التلازم عقليا لا يمكن تخلفه كان منافيا
لكون كل مخلوقا لله تعالى بالاختيار لان الفاعل المختار هو الذي ان شا فعل
وان شا ترك قلت لا منافاة بين الاختيار وكون الملازمة عقلية لان
المراد بكونه فاعلا للعلمين بالاختيار على جهة التلازم العقلي انه

تعالى ان شاء فعل اللازم والملزوم معا او تركهما لانه يفعل الملزوم دون
اللازم الا ترى ان الجوهر والعرض كل واحد مخلوق لله ويستحيل عقلا وجود
احدهما بدون الاخر لكون القدرة لم تتعلق به ويحصل من هذا ان كلا من القايل
بان التلازم عادي او عقلي يقول ان الموجد للعلمين هو الله تعالى وليس للعبد
الا مجرد الكسب ثم اعلم ان وجه الدليل قيل داخل في الدليل ومن اجزائه وقيل خارج
عنه والحق الاول ويوافقه تعريف الدليل فانه قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته
قولا اخر واصحاب القول الثاني يقولون ان الدليل مفرد ويعرفونه بما يمكن التوصل
بصحيح النظر فيه الى المطلوب كالعالم فانه دليل على وجود الصانع لانه يمكن
التوصل بصحيح النظر فيه الى ذلك المطلوب والمراد بوجه الدليل الحد الاوسط
كالحدوث او التغير اللاحق للعالم ثم انه على القول بان وجه الدليل جزء منه يكون
العلم بالنتيجة يعقب العلم بوجه الدليل فكل واحد معلوم بعلم خاص به والعلمان
متعاقبان وعلى القول بان وجه الدليل خارج عنه وليس جزءا منه فيكون كل واحد
من النتيجة ووجه الدليل حاصلا بعلم الا ان العلم بالنتيجة مصاحب للعلم
بوجه الدليل فالعلمان يحصلان في دفعة واحدة لا متعاقبين وقيل ان المتعلق
بالنتيجة ووجه الدليل علم واحد فهما يحصلان في دفعة بعلم واحد اذا علمت
هذا فقول الشارح عادي يمكن تخلفه مبني على كل من القولين اعني قول من يرى انهما
بعلمين وحاصلين على سبيل التعاقب وقول من يقول انهما بعلمين وحاصلان في
دفعة اذ على هذا القول لا يمكن تخلف احدهما عن الاخر فان قلت مقتضى هذا
القول اعني كون النتيجة ووجه الدليل معلومين دفعة بعلم واحد ان تكون النتيجة
ووجه الدليل شيء واحد وهو لا يصح قلت هذا القايل يرى ان النتيجة لما كانت
لازمة لوجه الدليل فكانهما شيء واحد فلذا صح تعلق العلم الواحد بهما
فتامل فلا يمكن التخلف عند نفي الافات اي التي تحصل عقب النظر وقبل
استنتاج النتيجة وقوله العامة اي المانعة من الادراك مطلقا كالموت
فانه مانع من الادراك مطلقا وكذا النوم والجنون واما الخاصة كالعلم
بالمطلوب فانها لا تمنع من الادراك مطلقا بل تمنع من العلم بذلك الشيء
فقط كما لا يخفى من ان العلم بالشيء مانع من تجدد العلم به من الدليل لما يلزم
من تحصيل الحاصل وانما قيد الافة بالعامة لانها التي تمنع من ادراك النتيجة

ولما

فهو واما الخاصة فتمنع من ادراك النتيجة فلا ينافي معها التخلف هذا واشتراط
نفي الافات العامة في نفي التخلف انما يظهر على القول بان العلم بوجه الدليل
مغاير للعلم بالنتيجة وان العلمين متعاقبان اما على القول بحصولهما دفعة
سواء كانا بعلمين او بعلم واحد فلا يتيسر ان يكون هناك موانع تمنع من حصول
العلم بالنتيجة بل متى حصل العلم بوجه الدليل فلا بد من حصول العلم بالنتيجة
ولا يمكن تخلفه لمجامعته له في الحصول في الذهن فتامل ونحوه اي الجنون
والنوم او بالتولد عطف على محذوف والتقدير وهل الربط عادي ملتبس
بغير التولد او عادي ملتبس بالتولد وحاصل ذلك التولد ان المعتزلة يقولون
ان العبد خلق بقدرته الحادثة العلم بالدليل والعلم بالدليل نشا عنه العلم بالنتيجة
فكل من العلم بالدليل والعلم بالنتيجة مخلوق للعبد لكن الاول مباشرة والثاني
بواسطة فهو تولدي لان التولد هو ان يوجب فعل لفاعله فعلا اخر لا يقال
العلم ليس فعلا لانا نقول مرادهم بالفعل الاثر الحاصل والتلازم بين العلم
بالدليل الذي اوجده بقدرته والعلم بالنتيجة الحاصل بطريق التولد عادي كما
صرحوا به لكن سياتي ان اهل السنة تلزمهم ان الربط بينهما عقلي فان قلت
ان هذا القول يوافق الاول في ان الربط عادي يمكن تخلفه فما وجه جعله
مقابلا له قلت مقابلة هذا الاول باعتبار ان الربط العادي على الاول
بدون التولد وهذا وان كان الربط عليه عاديا الا انه مع التولد فتامل او بالايجاب
عطف على محذوف ايضا والتقدير او عقلي ملتبس بغير الايجاب او ملتبس بالايجاب
اي التعليل وحاصل هذا القول ان الحكما يقولون ان العلم بالنظر واقع بقدرة
العبد والعلم بالنظر علة في العلم بالنتيجة مؤثر فيه والربط عقلي لامتناع تخلف
المعلول عن علته المؤثرة اذا علمت هذا فمقابلة هذا القول للقول الثاني باعتبار
ان القول الاول يقول ان العلمين مخلوقان لله تعالى وهذا يقول ان العلم بالنظر
مخلوق للعبد اثرت فيه قدرته والعلم بالنتيجة اثر فيه العلم بالنظر بطريق العلة
ومقابلته لمذهب المعتزلة باعتبار انهم وان قالوا ان العلم بالنظر نشا عنه العلم
بالنتيجة لكن لا يقولون انه علة فيه كما تقول الحكما بمعنى ان النظر علة اثرت
في معلولها اي الذي هو العلم بالنتيجة فان قلت ان العلة عندهم يجب مقارنتها
للمعلول في الزمان مع ان النظر سابق على العلم بالنتيجة واجيب بان العلة

المؤثرة في العلم بالنتيجة هو التصديق بمقدمتي الدليل لا نفس الدليل ولا شك ان
ذلك التصديق مقارن للتصديق بالنتيجة اذا علمت هذا فقول الش بمعنى ان
النظر الخ فيه صدق مضاف اي بمعنى ان التصديق بالنظر علة الخ فتامل هو
الصحيح الاولى ان يقول هو الاصح لاجل ان يفيد ان قول الاشعري ايض صحيح
اذ تعبيره بصحيح يفيد ان كلام الاشعري فاسد مع انه صحيح ايض واستثنوا
من ذلك التذكري اعلم ان الانظار ثلاثة تذكري وهو الذي تقدم للنفس
ادراك له واسترجعته بعد نسيانه وتذكري وهو الذي تقدم لها ادراكه ثم غفلت
عنه ولم تنسه واتاها من غير استرجاع وابتدائي وهو الذي لم يتقدم للنفس
ادراكه نوافقوا امام الحرمين في الاولين وقالوا انهما مخلوقان لله والتلازم الواقع بين
العلم بذلك النظر والعلم بنتيجته عقلي دون الاخير فانهم قالوا انه حاصل بقدرة
العبد وتولد عنه العلم بنتيجته والربط بينه وبين العلم بنتيجته عادي لكن
قد يقال لهم ان مقتضى كون التذكري حصل له نسيان ولم يرجع الا بمعاناه انه
كالابتدائي واجاب اليوسي بانهم لم يجعلوه تولديا نظرا لكونه تولدا ولا فلا يتولد
ثانيا وفيه ان هذا لا ينتج كون التلازم عقليا لجواز كونه عاديا فقالوا فيه بقول
الامام اي امام الحرمين هذا هو المراد بالامام هنا وان كان المنصرف له لفظ الامام
عند الاطلاق في هذا الفن الفخر الرازي وانما اطلق هنا على امام الحرمين لفظ
الامام لانه قد تقدم ذكره قريبا الضروري وصف كاشف الذكري ومعنى كونه
ضروريا انه يحصل ضرورة اي بغتة بدون اعمال فكر اصل التولد الاضافة لبيان
وقوله على سبيل التاثير اي واما القول بالتعليل او التولد لا على سبيل التاثير بل بمعنى الربط
العادي او الشرعي فليس ذلك باطلا بل هو صحيح كقولهم العلة في حرمة الخمر اسكارها
والعلة في احتراق الثوب امساس النار له ولذا لو قيل احراق الثوب متولد من امساس
النار له وحرمة الخمر متولد من اسكارها فلا مانع منه بالمعنى الذي قلناه فقد
علمت ان قول الش على سبيل التاثير راجع لكل من التولد والتعليل فمفهومه ان التولد
والتعليل لا على سبيل التاثير لا يكون باطلا نعم جرت العادة انهم لا يعبرون بالتولد
بمعنى التولد الربط اي التسبب بخلاف العلة فان التعبير بها عن الربط والتسبب
العادي او الشرعي كثير فتامل واما مذهب السمنية عطف على محذوف اي وما
ذكر من ان النظر يفيد العلم مطلقا في الالاهيات وغيرها هو مذهب اهل

السنة

السنة واما الخ وحاصله ان العقلا قد اضطربوا في افادة النظر العلم قيل انه يفيده
مطلقا وهو مذهب جمهور المحققين وقيل لا مطلقا وهو مذهب السمنية وقيل بالتفصيل
يفيده في غير الالاهيات وهي ما لا تعلق لها بالاله ولا يفيده فيها وهو مذهب المهندسين
والسمنية قال الكوراني بضم السين وفتح الميم نسبة الى سمن كزمن اسم صنم طائفة من
الاوايل انكروا افادة النظر العلم وزعموا ان طريق افادته الحواس السمع والبصر الخ وقيل
السمنية بفتح السين واسكان الميم نسبة الى السمن وفي اليوسي السمنية كهرنية قوم
في الهند دهريون قايلون بالتناسخ اى يقولون ان الحيوان اذا مات وخرجت روحه
تنتقل الى جسم اخر اشرف من الاول او ادنى وهكذا ولا جنة ولا نار وذكر السيد في
شرح المواقف انهم نسبة الى سومان اسم صنم كانوا يعبدونه المانعين افادة النظر اي
المانعين افادة النظر العلم وقوله مطلقا اي في الالهيات وغيرها واما افادته للظن
فلا يمنعونها والمهندسين جمع مهندس اى اصحاب الهندسة وهي علم يعرف به خواص
المقادير اعني الخط والسطح والجسم التعليمي وفائدته معرفة كمية مقادير الاشياء
المانعين افادته اى افادة النظر العلم في الالهيات اى انهم يقولون ان النظر لا يفيد
العلم بثبوت صفات الله واما افادته الظن بها فلا يمنعونه وهم كفار لان ثبوت الوجود
لله وبقية الصفات لا يعلم بالحواس وانما تعلم بالنظر وهم منكرون افادة النظر
للعلم بالالهيات فلا يخفى فسادهما الى يكون ذلك الفساد ضروريا واذا كان ضروريا
فلا يحتاج لاقامة دليل عليه فقوله وضرورة الخ تنبيه على ذلك لا دليل له اذ الضروري
قد ينبه عليها ازالة لما في بعض الاذهان من الخفا وضرورة العلم الواو بمنزلة لام
التعليل واضافة ضرورة للعلم من اضافة الصفة للموصوف اى لان العلم الضروري الخ
وهو تعليل لعدم خفا فساد القول بان النظر لا يفيد العلم مطلقا او في الالهيات فقط
وقوله بافادته اى النظر من اضافة المصدر لفاعله والمفعول محذوف والاصل لان العلم الضروري
بافادته النظر العلم وقوله المستفادة بالرفع نعت للضرورة وقوله من التجربة اى من
تجربة النظر اي انا جربنا النظر مرارا فوجدناه يفيد العلم ولا شك ان العلم المستفاد من
التجربة ضروري اى وانما كان فساد هذين المذهبين لا يخفى لعلمنا علما ضروريا ضرورية
طريقها التجربة لا الحواس ولا الاخبار بان النظر يفيد العلم ووجود العلم الضروري
بافادة النظر العلم كاف في المراد عليها لان من انكر الامر الضروري لا يلتفت اليه
بل يترك منزلة العلم لا يقال الخ هذا وارد على كون العلم بافادة النظر العلم ضروريا

وتقريره اي الاعتراض ان يقال لانسلم ان ذلك العلم ضروري اذ لو كان ضروريا
لما اختلف فيه العقلا لكن التالى باطل لان العقلا قد اختلفوا فيه فكذا المقدم
وهذا اي العلم بافادة النظر العلم لانا نقول الخ هذا منع للشرطية
وحاصله ان لانسلم ان كل ضروري لا يقع فيه الاختلاف بل قد يقع فيه واسم
الاشارة فى قوله لانا نقول ذلك اى علم اختلاف العقلا وقوله لهذا اى
ما قلرمن العلم بافادة النظر العلم الامن شارك فى السبب اى الامن خالط
السبب وتلبس به ولو قال الا باشر السبب لكان اظهر والسبب فى كون العلم بان
النظر مفيد العلم ضروريا التجربة والمباشرة فان من جرب النظر وباشره وجده
مفيد العلم سواكان فى النظر الالهيات او فى غيرها لا يدركه ضرورة الاولى
ان يقول لا يدركها اعنى الحلاوة الامن شارك فى سببها ولعله ذكر الضمير نظرا الى
ان الحلاوة نوع مذوق كحلاوة هذا الطعام الخ مثلا البقلاوة لا يدرك
حلاوتها ويعلم بحلاوتها علما ضروريا الامن باشر سبب حلاوتها بان ذاقها واما
من لم يباشر ذوقها فلا يدرك حلاوتها فيمكن ان ينكر حلاوتها العثور اى
الاطلاع على النظر الصحيح المراد بالاطلاع عليه مباشرته والتلبس به ولا شك
ان كل من باشر النظر الصحيح افاده العلم بالمنظور فيه وقوله المطلع الخ اى المودي
والاوضح ان يقول بدله والسبب فى مسئلتنا العثور على النظر الصحيح وهو ماكان
النظر فيه من الجهة الموصلة للمطلوب لاجل ان يكون هذا بيانا للنظر الصحيح وحاصل
ما فى المقام ان النظر اما صحيح او غير صحيح فالصحيح ماكان النظر فيه من جهة
الدليل الموصلة للمطلوب وغير الصحيح ماكان النظر فيه من جهة الدليل الغير
الموصلة للمطلوب مثلا العالم الذي هو الدليل له جهات كالحدوث والتغير
والوجود والامكان فاذا خطر ببالك الاستدلال على وجود المولى فنظرت للعالم
الذي هو الدليل من جهة كونه حادثا او ممكنا فان حملت تلك الجهة ثم
جعلتها موضوعا وحملت عليها المطلوب فان قلت العالم حادث وكل حادث لابد
له من محدث موجود كان ذلك نظرا صحيحا لانك نظرت فى الدليل من الجهة
الموصلة للمطلوب الذي هو الحدوث لانها تودي الى المطلوب الذي هو وجود
الله سبحانه وتعالى واما لو نظرت فيه من جهة وجوده او من جهة كونه
جوهرا ولعراض كان ذلك نظرا فاسدا لان هذا لا يودي الى المطلوب فقول

الشـ

الى العثور على النظر الصحيح احتراز من الفاسد وقوله المطلع على جهة الدليل
صفة كاشفة لا مخصصة ثم اعلم ان الدليل عند المناطقة هو القول المولف
من قضايا يلزمها اذا سلمت قول اخر واما عند الاصوليين فهو مفرد وهو
ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه اى فى جهته وحاله الى مطلوب خبري والمراد
بجهته ما يجعل حدا اوسطا عند التركيب فقول الشـ المطلع على وجه الدليل
مراده الدليل عند الاصوليين لانهم هم الذين يعبرون بوجه الدليل واما
المناطقة فلا يعبرون بالوجه بل يعبرون عنه بالحد الوسط فان كان الحد الوسط
موصلا للمطلوب فالدليل صحيح والا فهو فاسد تامل وما احتج به المهندسون
الخ حاصله انهم احتجوا على ان النظر لا يفيد العلم فى الالهيات اى لا يفيد العلم
بالاحكام الثابتة لله اله باحتجاجين الاول منهما تقريره ان يقال حقيقة
الاله يستحيل تصورها وكل ما يستحيل تصوره لا يدرك اى لا يعلم بالنظر
الحكم عليه ينتج ذات الله لا يدرك بالنظر الحكم عليها والصغرى ظاهرة
والكبرى دليلها ان الحكم على الشئ فرع عن تصوره فقول الشـ ان الحكم الخ هذا فى الحقيقة
دليل الكبرى وقوله وحقيقة الاله الخ هذا هو الصغرى وقوله فلا يدرك الخ هو
النتيجة وحذف الكبرى للعلم بها من دليلها والمراد بالحكم فى قوله لا يدرك بالنظر
الحكم عليها النسبة كثبوت الوجود الخ اى فلا يعلم بالنظر ثبوتها وبان اقرب
الخ عطف على المعنى اوان بمعنى الباء من وهذا احتجاج ثان كما هو المتبادر
من الشـ وتقرير هذا الاحتجاج الثانى ان يقال اقرب الاشيا للانسان هويته
لم يكن النظر فيها مفيدا العلم بها لما اختلفت العقلا فيها واللازم باطل فكذا الملزوم
وان كان النظر لا يفيد العلم بما هو اقرب الاشيا للانسان وهو هويته ولا يفيد العلم
بما هو ابعد الاشيا اليه كذات الله وصفاته بالاولى اما الملازمة فظاهرة واما
بطلان اللازم فلانك ترى فى مباحث النفس اختلافات كثيرة فى ان النفس ما هي
هل هي عرض او جوهر مجرد او جزء لا يتجزا او اجزا سارية بالبدن ولم يحصل الجزم
بها بشئ هويته هي الحقيقة والمراد بها هنا الروح ونسبت الجهل لانه يعبر
به عنها وانما اطلقت الهوية هنا على الروح لان هذا الكلام كلام المهندسين
وهم يقولون ان انا وهو انما يشار بهما الى الروح فقط بخلاف اهل السنة فانهم
يقولون انما يشار بهما للهيكل المخصوص المركب من روح وبدن على ما ياتي

١٧ اذ لو كان مفيدا العلم بها

والحاصل ان هويته الشيء ما به الشيء هو هو وهي ماهيته بقيد لان الماهية
ان اعتبرت بقيد التحقق سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال ذات العنقا بل ماهيتها
وان اعتبرت مع قيد التشخص سميت هوية نسبة لهو لانهم يعبرون عنها بهو
فعلى هذا الهوية في الاصل عبارة عن الهيكل والمراد بها هنا الروح فما ظنك
بابعدها عن الاوهام وهو الذات العلية فلا يدرك بالنظر ما يتعلق بها من
الاحكام من باب اولى ممنوع اي لا يفيد مدعاهم اما الاول اي اما منع الاستدلال
بالاول فلان الحكم انما يتوقف على تصور ما اي على تصور الطرفين تصورا ما وقوله
لا على كمال التصور الكامل الذي هو تصور الطرفين بذاتيهما اي واذا كان الحكم
انما يتوقف على التصور بوجه ما فهو يدرك بالنظر الحكم على الذات العلية لانها
تتصور بوجه ما وحاصله انا نقول لهم قولكم والكبرى وكل ما يستحيل تصوره
ولا يدرك بالنظر الحكم عليه ان كان المراد كل ما يستحيل تصوره ولو بوجه ما لا يدرك
بالنظر الحكم عليه فهذا مسلم لكن الصغرى ح لا نسلم ان الحكم لان ذات
الله تتصور بوجه ما واذا كان المراد كل ما يستحيل تصوره على وجه الكمال لا يدرك
بالنظر الحكم عليه فنقول الصغرى ح صحيحة والكبرى لا نسلم اذ الحكم انما يتوقف
على تصور الشيء بوجه ما فهذا المنع استفسار للكبرى هذا حاصل كلام الش وهو
ظاهر تامل واما الثاني فلا تنتج ظاهره واما منع الثاني فلا ينتج وهو لا يصح
فالاولى ان يقال واما ذات الثاني او واما الاحتجاج الثاني فلا ينتج امتناع افادة
النظر العلم الذي هو مدعاهم وانما ينتج ان افادة النظر للعلم عسر لان الوهم
يلابس العقل الى اخر ما ذكر الش هذا كلامه وقوله وهو اي العسر مسلم
قد يقال هذا الرد فيه نظر لانه يفيد ان النظر في ذات الاله يفيد العلم بحقيقتها
لكن ذلك العلم عسر فقط وليس كذلك بل ذلك مستحيل وح فهذا المنع
لا يتم وفي الحقيقة قوله وبان اقرب الاشيا دليل للصغرى في الاحتجاج الاول
فالاصل حقيقة الاله يستحيل تصورها لان اقرب الاشيا للانسان هو نفسه
لا تدرك حقيقتها فالتكن ذات الاله لا تدرك بالاولى وكل ما يستحيل تصوره لا يعلم
بالعقل الحكم عليه لان الحكم على الشيء فرع عن تصوره واذا علمت هذا الاحتجاج
الثاني في الشرح في الحقيقة علة للصغرى في الدليل الاول فما اجيب به عن الاحتجاج
الاول جواب عن الثاني ويكون ما صنعه الش من جعل قوله وبان اقرب الخ دليلا

ثانيا

ثانيا لمدعاهم غير مناسب بل المناسب جعله علة لصغرى ما قبله الخ لان
الوهم يلابس العقل في ماخذه اي ان الوهم يعارض العقل في ماخذه والمراد بماخذه
هنا القضايا التي يستنتج ويأخذ منها ما يحكم به مثلا الحية اذا رايتها العقل يقول
انها دويبة يحركها القضا والقدر وكل ما كان كذلك فلا يضر فهي لا تضر
فيحكم بعدم الانزعاج منها يقول هذا ثعبان وكل واحد ليس لها ضرر ولا نفع وانما
الضار والنافع هو الله تعالى والوهم ينازع العقل في تلك القضايا فيحكم بعدم
الانزعاج منها بحيث يقول هذا ثعبان وكل ثعبان يضر ينتج ان هذا الثعبان مضر فالوهم
قد عارض العقل في القضايا التي استنتج منها حكم به فان قولنا الحية دويبة يحركها القضا
والقدر الخ قضايا استنتج العقل منها عدم الهروب من الحية وقد عارضه الوهم بان
المتعارف ان من لدغته يموت فحكم بالانزعاج والهروب منها والباطل شاكل الحق
وذلك كقول اهل السنة الله موجود وكل موجود يصح ان يرى فالله يصح ان يرى وقول
المعتزلة الله ليس في جهة وكل ما كان كذلك لا يرى فالكبرى باطلة لانها نشات من
الوهم لان الوهم انما يحكم بما جرت به العادة فهي باطلة اذ الوهم ملابس الخ
هذا علة لقوله عسر لانه اذا كان الباطل شاكل الحق والوهم يلابس العقل تعسر
ادراك الصواب من الخطا فلهذا كان النظر يفيد العلم بعسر شاكل الحق في
مباحثه اي في قضاياه اي في القضايا الموصلة اليه من حيث ان كلا من الباطل
كدعوى المعتزلة ان الله لا يرى والحق كدعوى اهل السنة ان الله يرى القضايا
الموصلة له على صورة قياس منتج فالذي لا يعرف يقول ان كلا دليل والعارف يقول ان
ما قاله اهل السنة دليل وما قاله المعتزلة شبهة لبطلان الكبرى لان بعض ما ليس
في جهة يرى مثل كرة العالم ومنع الخ بالبنا للمفعول معطوف على كان اهل الحق
والمراد باهل الحق من سلم من الزلق في الوهميات ولم يلابس الوهم عقله في ماخذه
والمانع اهل القرن الثالث والمراد بهذا العلم علم الكلام على الضروري اي
الواجب الذي لا بد منه على كل عاقل وهو معرفة الله ولو بدليل اجمالي وقوله من
الاذكيا بيان للافراد والاذكيا جمع ذكي من الذكا وهو حدة العقل ثم اختلف
القايلون بافادته اي بافادة التصديق بوجه الدليل ولا يجتمع معه في الزمن فعلى
هذا القول التصديق بحدوث العالم يعقب التصديق بالتغير وهذا القول مبني
على ان وجه الدليل جزء من النظر لان النظر مضاد للنتيجة فيكون وجه الدليل

مضاد للنتيجة لانه جزء المضاد وجزء المضاد للمنافي مضاد لذلك المنافي من
حيث انه جزء له وح فالعلم بوجه الدليل مضاد للعلم بالنتيجة وحيث كانا متضادين
فلا يعقل ان يجتمع معه في آن واحد فوجب اذا ان يعقب العلم بالنتيجة العلم بوجه
الدليل ام يحصل اي العلم بالنتيجة معه اي مع العلم بوجه الدليل وعليه
اي على ان العلم بالنتيجة يحصل مصاحبا للعلم بوجه الدليل وقوله فهل بعلم اي فهل
النتيجة والوجه الحاصلان دفعة بعلم واحد الخ وبهذا اندفع ما في ظاهر العبارة
من الحزازة وبيانها ان قوله وعليه اي على ان العلم بالنتيجة يحصل مع العلم بوجه
الدليل فهل بعلم واحد اي فهل يحصل ذلك العلم المتعلق بالنتيجة والعلم بوجه
الدليل المتصاحبين في الوجود بعلم واحد وبعلمين فظاهره ان العلم يحصل بعلم ولا
معنى له فتامل فهل بعلم واحد هذا القول مبني على ان النتيجة ووجه الدليل
شيء واحد والمتعلق بهما علم واحد وهذا خلاف الصواب اذ الحق انهما شيئان وح
فليكن المتعلق بهما علمان والحاصل انه وقع خلاف هل وجه الدليل عين المدلول المعنى
النتيجة او غيره وعلى هذا الخلاف يتفرع انه يتعلق بهما علم واحد او علمان فان جرينا
على انه عينه فعلم واحد يتعلق بهما وان جرينا على انه غيره وهو الحق الذي
لا اعتراف فيه فعلمان يتعلقان بهما ثم ان هذان العلمان ان قلنا بان وجه الدليل من
جملة النظر تعاقبا والا تقارنا وقوله ثم اختلف الخ ثم للترتيب الاخباري اي ثم نخبرك
بانه اختلف الخ بعد ما اخبرتك بالخلاف في افادة النظر العلم وزعم بن سينا هذا
فايدة جديدة وليس مقابلا لما تقدم ثم ان التعبير بالزعم يقتضي انه غير حق لان
الزعم مطية الكذب وهو ينافيه ما يأتي عن شرف الدين ان ذلك حق فهذا شبه تدافع
وليس تدافعا حقيقيا لان زعم تاتي بمعنى قال كما هنا وح فالمنافاة انما هي بحسب
الظاهر ان حصول العلمين بالمقدمتين اي ان التصديق بهما فالمراد بحصول
العلم بالمقدمتين التصديق بهما وقوله في حصول النتيجة اي في التصديق
بها وهو التفطن لاندراج الخ اي وهو التصديق بذلك الاندراج وقوله لاندراج
الصغرى اي لاندراج موضوع الصغرى تحت موضوع الكبرى والحاصل ان التصديق
بالمقدمتين ليس كافيا في التصديق بالنتيجة بل لابد من التصديق باندراج موضوع
الصغرى تحت موضوع الكبرى حتى يتفطن الى ان هذه البغلة كان الاولى
حذف البغلة لان المندرج هو موضوع الصغرى الا ان يقال ان قوله البغلة بدل

من

من اسم الاشارة لا بيان للمجهول في الصغرى من افراد الكلية اي من افراد موضوع
القضية الكلية ففي الكلام حذف مضاف اذ ليست البغلة من افراد نفس القضية
الكلية ليلزم الحكم على الفرع اي على هذا الفرد المعين قال شرف الدين بن التلمساني
هو المسمى بالفهري بكسر الفاء عبد علم الكلام وكان شافعي المذهب ولد بمصر واما
والده فكان مالكيا والتلمساني بكسر اللام وسكون الميم نسبة لتلمسان بكسر اللام
وسكون الميم وكل مسكر حرام اي شربه حرام وقوله لم يندرج النبيذ في الحرمة اي
لم يندرج شرب النبيذ في الحرمة اي لم يتصف شربه بالحرمة بالحرمة الا من حيث
الخ فقد تسامح بن التلمساني في التعبير حيث جعل النبيذ مندرجا في نفس الحرمة
والحاصل ان المراد بالاندراج الاتصاف وفي الكلام كما علمت الا من حيث اي الا
من اجل انه فرد وقوله وقوله فلابد من التفطن له اي لذلك الاندراج الا انه اي
كون النبيذ فرد من افراد المسكر وقوله موجود في ضمن العلم بان هذا ترتيب منتج
اي موجود في ضمن متعلق العلم اعني المقدمتين والاندراج فالتفطن موجود ضمنا
فيكون بن سينا صح بما يعلم ضمنا وح فلا اعتراض على من لم يصرح بذلك من الايمة
فقوله الا انه معلوم الخ ليس اعتراضا على بن سينا بل هو اعتذار عن من لم يصرح به
من الايمة ويحتمل ان الضمير في قوله لا انه راجع للتفطن اي التفطن للاندراج
معلوم وضمن الخ اي اننا اذا علمنا ان قوله النبيذ مسكر وكل مسكر حرام ترتيب
منتج تضمن علمنا بذلك التصديق بكون النبيذ فردا من افراد المسكر وكذا يقال
في كل قياس وعلى هذا فلا تاويل في قوله في ضمن العلم عند ذلك اي الاندراج
والاولى عنده لان الحمل للضمير لتقدم مرجعه الذي هو الاندراج ويحتمل ان يقال
ان قوله عند ذلك اي عن التفطن للاندراج وقوله على هذا الوجه اي على انه
ترتيب منتج اي ولما اذا ذكر الا على هذا الوجه اي بل لوحظ انهما قضيتان فقط
كان الذهن خاليا عن التفطن للاندراج قلت هذا كلام المص والقصد بهذا الكلام
تقوية الكلام الذي قبله اعني كلام بن سينا فهو تقوية ثانية والمناسب اسقاط
قوله قلت لان المقول لصاحب الطوالع لانه خلاف لظاهر التعبير بقلت تامل كذا قال
الكوري والظاهر انه لا وجه لذلك والضمير في عبارته لمولف الطوالع وهو البيضاوي
ولو قال وعبارة الطوالع من غير ضمير كان احسن لان قوله وعبارته توهم ان الضمير لشرف
الدين بن التلمساني وليس كذلك من ملاحظة الترتيب اي بان يلاحظ ان

الصغري مقدمة علي الكبري وقوله والهيئة اي الحاصلة من ايجاب الصغري والكلية
الكبري ومن كون الحد الوسط محمولا في الصغري موضوعا في الكبري وعكسه مثلا
والا لما تفاوتت اه والا انفعل انه لا بد من ملاحظة من الترتيب والهيئة لما
تفاوتت الاشكال في جلا الانتاج وخفايه اي مع ان الشكل الاول اجلا ويليه
الثاني ثم الثالث ثم الرابع والمراتب تفاوتت عند الناظر لا في الواقع لان تفاوتها
في الواقع لا يتوقف علي ذلك وبعد هذا فعبارة الطوالع ليس فيها تعرض للاندراج
المذكور وح فلا يناسب الاتيان بما تقوية لكلام ابن سينا الا ان يقال ان ملاحظة
الترتيب والهيئة يستلزم ملاحظة الاندراج لانه اذا التفت الي ان هذه
صغري وهذه كبري فقط تفطن للاندراج لان شان الصغري ان ياتيها الحكم من
اندراج موضوعها في موضوع الكبري وح فظهر صحة الاتيان بهذا الكلام للتقوية
لكن انت خبير بان المحقق للتفاوت في الجلا انما هو الهيئة المبينة فقط لا هي
مع الترتيب خلافا لظاهره لما علمت ان المراد بالترتيب جعل الصغري قبل الكبري وهذا
القدر موجود في كل الاشكال ثم ان قوله في جلا الانتاج ظاهره ان كل شكل فيه جلا
وليس كذلك بل الاول جلا فقط والرابع خفي فقط واما الثاني والثالث ففي كل منهما
جلا باعتبار وخفا باعتبار فالثاني فيه خفا بالنسبة للاول وجلا باعتبار الثالث
والثالث فيه جلا باعتبار الرابع وخفا باعتبار الثاني اه اي لحلام الطوالع
هذا كله اي ما ذكر من ان النظر يفيد العلم اي المنظور فيه مطلقا او لا يفيد
في الالهيات فالنظر الصحيح فالاشارة راجعة الي ما تضمنه البحث السابق من
قوله وحقيقته النظر الخ اما الفاسد اي اما النظر الفاسد واعلم ان فساد
النظر اما بعدم تمامه واما لفساد نظمه واما لفساد مادته فالنظر الفاسد له انواع
ثلاثة وقد تعرض الش لحكمها فان كان بعدم تمامه اي فان كان فساده لعدم
تمامه بان لم تذكر بعض مقدماته كالكبري اما لموت او جنون او نسيان او ذهول
او تركها اختيارا بان قال العالم متغير فقط وترك الكبري اعني وكل متغير
حادث لواحد مما ذكر والغرض ان الصغري لم تذكر علة لشي ولا كان النظر
مذكورا ضمنا كما لو قلت العالم حادث لانه متغير هذا وقد اعترض علي
الش بانه اذا لم يتم فلا يقال له نظر بل بعض نظر فالاولي ان يقصر الفساد
علي الخلل الذي في هيئته او مادته الا ان يقال جعله نظرا بحسب ما اراد المتكلم

فانه



فانه اراد ابتدا النظر فلما اتي ببعض مقدمات عرض له ما يمنعه من التمام
وكذلك لفساد نظمه اي وكذلك اذا كان فساده لفساد نظمه اي
هيئته وصورته فلا يستلزم شيئا اتفاقا هذا مقتضي كلامه ولكن هذا خلاف
الصواب اذ الحق ان فساد نظمه كفساد مادته فيه الخلاف في هذه الحالة
بالاستلزام وعدمه فقد نقل السعد والعضد الخلاف فيه لكن المص تبع
في نقله الاتفاق فيه ما للمظهري في شرحه علي الارشاد كالاستدلال
بجزئيتين وذلك نحو بعض الانسان حيوان وبعض الحيوان فرس فالنتيجة
وهي بعض الانسان فرس كاذبة فلو قلت بدل الكبري وبعض الحيوان ناطق
كانت النتيجة صادقة فالقياس اذا كان مركبا من جزئيتين لم يطرد صدق
نتيجته وعدم اطراد صدقها دليل علي عقمها وعدم استلزامه لشي
او سالبتين نحو لا شي من الانسان بفرس ولا شي من الفرس بناطق
فالنتيجة وهي لا شي من الانسان بناطق كاذبة ولو قلت بدل الكبري ولا
شي من الفرس بحجر كانت النتيجة وهي لا شي من الانسان بحجر صادقة
فالقياس اذا كان مركبا من سالبتين لم يطرد صدق نتيجته وعدم الاطراد
دليل علي عقمه وعدم استلزامه لشي وان كان لخلل اي وان فساد
الدليل لخلل في مادته بان كانت المقدمات كاذبتين او احداهما كاذبة وقوله
فقولان اي باستلزامه لشي معين وعدم استلزامه لشي معين انه
لا يستلزم الجهل اي الباطل اي لا يستلزم النتيجة الباطلة بل تارة ينتج
الباطل وتارة لا وذلك نحو كل انسان ما وكل ما ناطق فالنتيجة وهي كل
انسان ناطق صادقة والمقدمتان كاذبتان ولو قلت بدل الكبري وكل ما
فرس فالنتيجة كاذبة والمقدمتان في القياسين كاذبة ومثال ما اذا
كانت احداهما صادقة كل انسان حيوان وكل حيوان فرس فنتيجته كل انسان
فرس كاذبة ولو قلت كل انسان حيوان وكل حيوان ناطق كانت النتيجة
صادقة وهو راي المنطقيين اي فنتيجته دائما كاذبة عندهم كذا
قال الش واعترض بان المناطقة لا يسعهم القول بذلك مع كون الواقع ان
القياس الفاسد لمادته تارة تكون نتيجته صادقة وتارة كاذبة وح فما
معنى قول الش او يستلزمه وهو راي المنطقيين وحاصل الجواب ان قوله

مشهورهما انه لايستلزم الجهل اي ولاغيره وقوله وقيل يستلزمه اي في
بعض الاوقات اي وقد يستلزم الصدق في بعض اخر فالنزاع انما هو في الاستلزام
وعدمه فالمتكلمون يقولون انه لايستلزم شيئا لاضطراب نتيجته واضطرابها
دليل على عقمه وعدم استلزامه لشيء والمنطقيون يقولون باستلزامه شيئا
اخر تارة يكون صادقا وتارة يكون كاذبا وذلك لانهم عرفوا القياس الذي هو
المصطلح بانه ما تالف من مقدمتين متى سلمتا لزمها قولا اخر فزاد وامتى
سلمنا لادخال ما لو كانت المقدمتان فاسدتين او احداهما وقولهم لزمهما
قول اخر اي اعم من يكون صادقا او كاذبا وما احتج به المتكلمون اي
على عدم استلزام الدليل الفاسد المادة للباطل ولا لغيره وحاصله انا
وجدنا فاسد المادة تارة يستلزم الجهل وتارة يستلزم الشك وتارة
لايستلزم شيئا اصلا فله ثلاثة احوال مختلفة وما اختلف حاله لا ارتباط
لشيء معين وحينئذ فلا يصح القول بانه يستلزم الجهل من الخلاف
الشبهة الخ بيان لما احتج به والشبهة هي النظر الفاسد لمادته وذلك نحو
قول الفلاسفة العالم معلول بعلة قديمة وكل ما هو كذلك فهو قديم ينتج العالم
قديم ان الناظر فيها ابتداء اي قبل النظر في غيرها وقوله والناظر فيها
بعد العلم اي بحدوث العالم بالدليل وهو العالم بالدليل وهو العالم متغير
وكل متغير حادث فلا تقوده الى شيء اي لما تقرر عنده من العلم بحدوث
من الدليل نظر فيه اولا والناظر فيها عقيب نظره في شبهة اخرى وذلك كان
ينظر في شبهة اولا وهي الاله موجود وكل موجود جسم ثم ينظر ثانيا في شبهة
في شبهة اخرى كالاله عالم على الذات وكل عالم معنى يحصل له ح الشك في ان
الاله هل هو جسم او معنى لم يرتبط بشيء اي معين وح فما اختلفت مادته
لايستلزم الجهل على النقيض اي دالة على المنافي لما دلت عليه الاخرى
فغير مسلم خبر عن ما في قوله وبما احتج به وقرن بالخبر بالفاء لشبهه بالشرط
في العموم ان لازمها الجهل اي في الاحوال الثلاثة اما استلزامها للجهل فيها
اذا نظر فيها ابتداء فظاهر ولذا تركه الش واما استلزامها للجهل اذا نظر فيها
بعد ان نظر في الدليل وحصل له العلم وكذلك استلزامها الجهل اذا نظر
فيها بعد ان نظر في شبهة اخرى لما كان خفيا اشار الش لبيانه بقوله وانما

انتفى

انتفى الخ لا لعدم الربط اي لا لعدم حصول العلم منه بالربط بل العلم بالربط
حاصل فالعلم يعتقد ان الشبهة منتجة للجهل غاية الامر انه لايعتقد صدق
تلك النتيجة لحصول العلم عنده بضدها لان الامرين المتضادين لايتنافى التصديق
بهما فقوله لا لعدم الربط بينهما عطف على قوله للعلم بضدها وفي بعض النسخ
لا العلم بالربط بينهما عطف على فاعل انتفى اي انما انتفى عنه اعتقاد صدق النتيجة
لما ذكر ولم ينتف العلم بالربط بينهما اي بين الشبهة والنتيجة بل هما مرتبطان
ويعلم انها نتيجة ولكن لم يعتقد صدقها للعلم بضدها وكذلك الناظر
فيها الخ اي ومثل الناظر فيها بعد العلم في كون المنتفى عنه انما هو اعتقاد صدق النتيجة
في نفسها لا العلم بالربط بينهما الناظر فيها عقب النظر في شبهة اخرى فالمنفي عنه
اعتقاد صدق نتيجتها في نفسها لما تقدم له من النظر في الشبهة الاولى لا العلم
بالربط بينهما وحاصله اذ كلا من الشبهتين منتجة للجهل ومستلزمة له
والناظر عالم بالربط بين كل شبهة وبين الجهل الذي انتجته والمنفي عنه
اعتقاد الصدق بسبب الشك الحاصل من تعارض الشبهتين وليس شكه
من مجرد الشبهة اي لان الشبهة لاتنتج الشك وانما تنتج الجهل فكل شبهة انما تنتج
الجهل فقوله وليس الخ تعليل لما قبله بل من تعارض الشبهتين ثم اضرب
عن ذلك بما حصله اي فهو جازم بالربط وغاية ما هناك انه يعتقد عدم
صدق احداهما فكل شبهة انما انتجت الجهل وعدم جزمه باحد الجهلين لتعارضهما
فقط ولا تنتج الشك وهو في الحقيقة الخ هذا اضراب ابطالي لما مر وذلك
لان ما مر يفيد ان الناظر في شبهة بعد اخرى عنده شك الا ان ذلك الشك
انما هو من تعارض ما انتجه الشبهتين ثم اضرب عن ذلك بما حصله انه ليس في الحقيقة
عند ذلك الناظر في الشبهتين شك وانما الحاصل عنده تعاقب رايين
اي معتقدين فقول الش وهو في الحقيقة اي بل ذلك الشك في الحقيقة
تعاقب الخ ثم ان في كلامه استخدام حيث رجع الضمير في قوله وهو في الحقيقة
الى الشك لكن لا بالمعنى الاول بل بمعنى الامر الحاصل عنده وح فالمعنى بل
ذلك الامر الحاصل عند ذلك الناظر تعاقب رايين اي معتقدين لا انه شك
تامل تعاقب رايين اي حدوث راي بعد راي اخر وليس شك عنده
لان الذي حصل له اولا راي يجزم به ثم حصل له راي اخر يجزم به بعد ان كان جازما

بالاول وكلا الامرين باطل لان الشبهة انما تنتج الجهل كما مر هذا محصل كلامه
وقد يقال عليه انا لا نسلم ان الناظر في شبهة بعد نظره في اخري الحاصل
عنده دايما تعاقب رايين بل الحاصل عنده تارة يكون تعاقب رايين وذلك اذا
ذهب الاول وخلفه الثاني وتارة يكون شكا وذلك اذا طرا الثاني على الاول
في وقت واحد فيجتمع مقتضى الاول ومقتضى الثاني فيتردد في مقتضى الاول
مع مقتضى الثاني وح يكون الحاصل عنده شكا تامل وما احتجوا به ايضا
اي وما احتج به المنكرون ايضا على ان فاسد المادة لا يستلزم الجهل قوله اي
الشبهة التي هي القياس الفاسد لمادته او لصورته لكن مرادنا هنا الفاسد
لمادته لو كان لها ارتباط بعقد معين اي باعتقاد معين اي بمعتقد معين
وهو الباطل وسماه عقدا لانه يعتقد والتالي باطل اي فالمقدم وهو
ان لها ارتباطا بعقد معين باطل لان حقيقته الخ هذا دليل للاستثنائية
وليست بدليل اي لكون المقدمات كاذبة فلا يلزم خبر عن ما في
قوله وما احتجوا به وقرن الخبر بالفا لشبهه بالشرط في العموم على ما مر وعبر
هنا بنفي اللزوم لجريان الخصم على اللزوم في الاستدلال وعبر في ما سبق
بعدم تسلم لعدم جريان الخصم على اللزوم فكل واحد من التعبيرين مناسب
لمقامه وحاصل منع ذلك الاحتجاج انا لا نسلم الملازمة الدالة عليها الشرطية لم لا يجوز
ان تكون الشبهة مرتبطة بعقد معين ولم تكن دليلا اذ الامران المختلفان قد يشتركان
في امر واشتراكهما لا يخرجهما عن كونهما متباينان فالانسان والفرس يشتركان في
الحيوانية وفي نفي الحجرية عنهما ومع ذلك هما متباينان وكذلك نقول هنا الدليل
والشبهة متباينان ولا ينافي ذلك اشتراكهما في الارتباط بعقد معين فارتباطهما
بعقد معين لا يوجب اتحادهما وح فلا يلزم من ارتباط الشبهة بعقد معين
ان تكون دليلا فقوله لجواز اشتراك المختلفان في بعض اللوازم اي الثبوتية والسلبية
اي وحيث جاز اشتراك المختلفات في بعض الامور فلا يلزم من ارتباط الشبهة بعقد
معين ان تكون دليلا لجواز اختلافهما لكون الدليل مقدماته صادقة والشبهة
مقدماتها كاذبة فان الدليل الخ علة لمحذوف اي والشبهة والدليل مختلفات
لان الدليل الخ وان اشتركا في صورة النظم الاولى ان يقول وان اشتركا
في الدلالة على عقد معين ليناسب ما سبق وقوله بان مقدمات الدليل متعلق

بقوله

بقوله يفارق وقوله ضرورته الخ الاولى ان يقول بان مقدمات الدليل صادقة
ومقدمات الشبهة كاذبة ليناسب ما سبق والشبهة ليست كذلك
اي وح فلا يلزم من ارتباطها بعقد معين ان تكون دليلا فتامل واعلم ان للنظر
في الشيء الخ اعلم ان قولنا العالم متغير وكل متغير حادث منتج لحدوث العالم
وان قول الفلاسفة العالم معلول لعلة قديمة وكلما كان كذلك فهو قديم منتج
لقدم العالم تخالج الذهن اذا وفقه الله تعالى نظر اي حركة نفسه في تحصيل
مقدمتي الدليل الموصل لحدوث العالم وان لم يوفقه نظر في الشبهة الموصلة
لقدمه وادراك حدوث العالم الذي انتجه الدليل يسمى علما لانه اعتقاد مطابق
للواقع ناشي عن دليل وادراك قدم العالم الذي انتجته الشبهة يسمى جهلا مركبا
لانه ادراك للشيء على خلاف ما هو عليه في الواقع اذا علمت هذا فقول الشـ
واعلم ان النظر في الشيء مصدوق الشيء حدوث العالم الذي تعلق العلم به وقدمه
الذي تعلق الجهل به اي الاعتقاد غير المطابق وقضيته كلام الشيخ ان النظر
تعلق بعلم العالم او بحدوثه مع انه انما تعلق بالدليل او بالشبهة الموصلة لذلك
لانما يحرك نفسه في مقدمات كل والنظر هو حركة النفس في المعقولات اعني
المقدمات او ترتيب امور معلومة الخ اللهم الا ان تجعل في في قوله ان للنظر
في الشيء سببية وح فالمعنى لنعلم ان للنظر الحاصل بسبب تحصيل الشيء او
من اجله اهتداء الخ والكلام على حذف مضاف اي ان النظر في شان الشيء
وقوله كلما يوجب احضار المنظور فيه هو نفس الدليل لا ان النظر تعلق به
والمنظور بسببه هو المطلوب لحدوث العالم وقوله بعد ذلك كالعلم به اي
كالعلم بالمنظور لاجله وسببه او كالعلم بالمنظور في شانه فالعلم بالحدوث يضاد
النظر في الدليل الموصل له وقوله كالعلم به مثال لمضاد النظر الخاص به
وهذا بالنسبة للدليل القايل العالم متغير الخ وقوله والجهل به اي والجهل
بالمنظور في شانه اعني لاعتقاد الناظر فيها القدم فهو يضاد النظر في الشبهة
الموصلة له لانها دليل بحسب اعتقاد الناظر فيها واعتقاد نتيجتها علم
بحسب اعتقاده وان كان في الواقع جهلا وقول الشـ كالجهل به هذا
بالنسبة للشبهة القايلة العالم معلول لعلة قديمة الخ وانما كان ما ذكر
من العلم بالحدوث واعتقاد القدم منافيا للمنظور لان النظر لاجل تحصيله

ينبغي انعدامه حين النظر والا كان النظر حاليا تحصيل الحاصل وتحصيل الحاصل
محال وطلبه عبث والحاصل ان النظر في الدليل الحقيقي يضاد العلم وان كان
العلم يضاده وينافيه فلا يجامعه بل انما يحصل عنه والنظر في الدليل
بحسب الاعتقاد بان كان شبهة في الواقع يضاد الجهل المركب في الواقع وان
كان علما بحسب اعتقاد الناظر فيها في تلك الشبهة   كل ما يوجب احضاره الخ هذا
ضابط للاضداد الخاصة لا تعريف لها لانه للمطابق وكل ينافيها لا لانها الاضداد
واعترض قوله كلما يوجب الخ بانه يقتضي ان كل واحد من هذه الاضداد موثر
في احضار المنظور فيه بالبال مع ان اهل السنة يقولون لا موثر في شيء من الاشيا
غير الله وح فلا يصح التفسير بيوجب واجيب بان المراد بالايجاب الاستلزام
اي كل امر يستلزم احضار المنظور فيه بالبال والمراد بالمنظور فيه المنظور
لاجله ونسبته كما علمت   كالعلم به مثال لقوله كلما يوجب الخ فعلم كون
العالم يوجب احضار الحدوث الذي وقع النظر بسببه بالبال واعترض بان
الشخص العالم بالحدوث حال اكله او تكلمه شيء عنده علم بالحدوث اي
صفة وجودية قائمة به ومع ذلك لم يخطر بباله الحدوث وح فقول
الش يوجبه اي يستلزم احضار المنظور فيه بالبال اي عدم انفكاك خطوره
بالبال لا يسلم بل هو منفك واجيب بان في الكلام حذف مضاف اي ما يستلزم
جواز احضار الخ وقوله الا في الغاية ما لا يحضر اي ما لا يجوز ان يخطر ما معه
المنظور فيه بالبال والمراد بالبال القلب بمعنى النفس   اعني المركب اي واما
البسيط فلا ينافي النظر بل يجامعه واعترض بان الجهل متى اطلق انصرف في عرف
المتكلمين للمركب الذي هو ادراك الشيء على خلاف ما هو عليه وح فاطلاقه على
البسيط الذي هو عدم تصور الشيء اصلا مجاز فالمناسب اسقاط هذه العناية
لان اللفظ اذا اطلق انما يحمل على الحقيقة ولا يحمل على المجاز الا لقرينة
ولا قرينة هنا وقد يجاب بانه الجا الى تلك العناية بناء على القول بان لفظ الجهل
مشترك بين البسيط والمركب   لكان تحصيل الحاصل ظاهره كون
النظر تحصيل الحاصل وهو لا يصح اذ تحصيل الحاصل غير النظر وقد يجاب بان في
الكلام حذف مضاف والتقدير لكان ذا تحصيل للحاصل اي انه لو نظر معهما
لكان النظر فيه طلب تحصيل الحاصل اي لكان الشخص طالبا تحصيل الحاصل

بهذا

بهذا النظر وتحصيل الحاصل محال وطلبه عبث لا يليق بعاقل وح فقد ثبت
ان العلم بالشيء مضاد للنظر المحصل لذلك العلم اي مناف له لا يمكن اجتماعه
معه في وقت واحد بل لا يحصل العلم بالنتيجة الا بعد النظر   قالوا الخ جواب
عما يقال كيف يكون النظر مضادا للعلم مع ان العالم بالشيء ينظر فيه مع كونه عالما به
مثلا هذا يجب البعد عنه لانه نمام وكل نمام يجب البعد عنه ولانه زان وكل
زان يجب البعد عنه ولانه سارق وكل سارق يجب البعد عنه فنحن نعلم من الدليل
الاول انه يجب البعد عنه فمقتضاه منع النظر في الدليل الثاني والثالث لما
فيه من طلب تحصيل الحاصل مع انه صحيح واذا كان العالم بالشيء ينظر فيه مع كونه عالما
به فاين التضاد وحاصل الجواب ما اشار له بقوله قالوا الخ فقول الش ونظر العا
اي ولو بحسب الاعتقاد ليشمل الجاهل وقوله في دليل اخر اي كنظر العالم بوجوب
البعد عن هذا في الدليل الثاني والثالث   ونظر العالم في دليل اخر انما هو
لاختبار دلالته اي دلالة الدليل الاخر اي هل يستلزم تلك النتيجة العالم بها
اولا لكن اعترض هذا الجواب بان مقتضاه ان المطلوب من الدليل الثاني انما
هو الاختبار والمطلوب من الدليل لا بد ان يكون مثبوتا في المقدمتين التي
تركب منها الدليل وبالضرورة ان الاختبار الذي هو فعل الفاعل لا يكون مثبوتا
فيهما فالاولى في الجواب ان يقال ان الناظر حتى ينظر في الدليل الثاني يغيب العلم
الحاصل عن الدليل الاول عن ذهنه لاشتغال النفس بغيره وهو الدليل الثاني
والمراد بغيبته عند ذهوله وهذا لا يوجب اعتقاد نقيضه حتى يلزم ان الناظر
في دليل الوحدانية بعد معرفتها يكون غير معتقد حين النظر ولاجل هذا الاعتراض
ساق الش الجواب الذي ذكره على التبري كذا اعترض بعض ارباب الحواشي
واجاب بما سمعت لكن قد يقال عليه ان من المعلوم ان المطلوب للجاهل
الاستدلال على حدوث العالم حيث كان المطلوب لا بد وان يكون مثبوتا
في مقدمتي الدليل يلزم ان يكون الاستدلال الذي هو اقامة الدليل مثبوتا فيهما
وهو باطل فتامل   لا للاستدلال به اي لاجل تحصيل العلم ولو قال لا
لاختبار دلالته لتحصيل العلم به لكان اوضح وافاد الش بقوله لا للاستدلال
به ان الحصر اضافي فلا ينافي انه يؤتى بالنظر للعالم لغرض اخر غير اختبار
دلالته عائد ذلك الغرض على الناظر كزيادة الاطمئنان بتعاضد الادلة

او الى المتعلم بان يكون ممن يحصل له استعداد القبول باجتماع الادلة دون كل
واحد او بهذا الدليل دون ذلك فان الاذهان مختلفة فى قبول اليقين فربما يحصل
اليقين لبعض من دليل ولبعض اخر من دليل اخر وربما يحصل من الاجتماع وكالشك
فيه عطف على قوله كالعلم به والبا فيه فى قوله للسببية اي وكالشك فى المنظور
بسببه ومن اجله وهو حدوث العالم وقوله والظن اي للمنظور بسببه كحدوث
العالم وقوله والوهم اي للمنظور بسببه كالحدوث المذكور وتوضيح كون هذه
مضادة للنظر ان الناظر اذا نظر فى دليل حدوث العالم اي حرك النفس فى تحصيل
مقدمتي الدليل فانما يخطر بباله على طريق التصور الحدوث ولا يصدق به الا بعد
تمام النظر فيكون من لوازم النظر عدم خطور الطرف الثانى المقابل للحدوث ولا خفا
ان الظان والشاك والواهم كل منهم يخطر بباله الطرفان فيكون خطور الطرف الاخر
من لوازم الشاك والظن والوهم فيكون لازم النظر منافيا للازم كل من الشك والظن
والوهم وتنافى اللوازم يوجب تنافى الملزومات وهو النظر وكل من الشك والظن
والوهم فقوله لانه اي الناظر وهذا بيان لوجه التضاد بين النظر وبين ماذكر
وقوله اذا نظر فى طرف اى بسبب طرف كالحدوث وقوله لم يخطر بباله اى ببال الناظر
وقوله الطرف الاخر اى الذي هو القدم اى وهذه الثلاثة من لوازمها خطور الطرفين
بالبال فهذه الثلاثة لوازمها منافية للازم النظر وتنافى اللوازم يوجب تنافى
الملزومات هذا تمام البيان ثم انه عليه التعرض له بحث اخر وهو ان تحصيل العلم
والجهل والظن والشك والوهم مضادة للنظر خاصة فيه نظر اذ كيف يكون كل منهما
مضادا للنظر خاصة مع ان الحكم العام كما يضاد النظر يضاد جميع ماذكر معه من
جهل وشك وظن ووهم وكذلك يضاد الموت ونحوه من الافات العامة ومثل
ذلك يقال فى الظن فانه كما يضاد النظر يضاد الموت جميع ماذكر معه وكذا سائر
الاضداد الخاصة يرد فيها هذا واجيب بان الاضداد العامة كما تضاد النظر تضاد
الارادة والادراك فلا تكون قاصدة الشيء سببا اونايما اوناسيا له اوذاهلا
عنه بخلاف الاضداد الخاصة فانها لا تضاد الارادة ولا الادراك فلما زادت
الافات العامة عن النظر بالارادة والادراك سميت عامة وسميت الاخرى
خاصة ففي الكلام شبه القصر الاضافى اى ان مضادتها خاصة بالنظر مقصورة
عليه لا تتجاوزه الى الارادة والادراك وهذا لا ينافى ان كل واحد منهما مضاد

لماذكر معه من الاضداد وهل عدم الخطور اي فى بال الناظر وقوله الموجب بالرفع
صفة للعدم وقوله الموجب للتنافى اى بين النظر وبين كل من الشك والظن والوهم
لما سبق من ان عدم خطور الطرف الثانى بالبال منافى للازم الشك والظن والوهم
وتنافى اللوازم يوجب تنافى الملزومات وقوله اوعادى اى وهو المعتمد فيمكن ان
تتخلف بحيث يخطر ببال الناظر الطرفان ولذا قال الامام ان كون الناظر فى امر يخطر
بباله نقيض مطلوبه فلبس يمتنع عقلا وان جرت العادة ان من استغرق فكره فى
احد امرين اضرب عن الاخر وقد ذكر بعضهم ان الناظر يخطر بباله الطرفان معا حيث
النظر لان الناظر في امر ثبوتا اونفيا فى الاغلب يكون شاكا الى ان يتم دليله ويتضح فلا
يكون شيئ من الشك والظن والوهم منافيا للنظر على ذلك القول والاضداد
العامة اي المنافية للنظر وللادراك سواء كان نظريا اوكان من الحواس وللارادة
ما لا يخطر معها المنظور فيه اي المنظور بسببه ومن اجله وما فى معناها
اي كالذهول والغفلة وبالجملة اي واقول قولا ملتبسا بالجملة اي الاجمال
اي خال عن التفصيل وجملة اضداده اى من الجهل المركب والظن والشك
والوهم فان قلت ان من جملة اضداد العلم الجهل البسيط والنظر يجامعه البتة واجيب
بالتخصيص بقرينة ما تقدم او يقال المراد بالضد فى المقام الاصطلاحي وهو الامر
الوجودي كما يوخذ من تعريف الضدين والجهل البسيط امر عدمي فليس ضد العلم
اصطلاحا فان قلت ان من جملة اضداده المنظر فيكون النظر مضادا للنظر وانه مضاد
الشيئ لنفسه وهو باطل واجيب بان المراد وجملة اضداده المغايرة للنظر او يقال
ان النظر يغاير نظرا اخر غيره لا نفسه والتخصيص هنا اقرب منه فيما سبق تامل
قوله تنبيه هو اصطلاحا عنوان بحث لاحق يفهم من البحث السابق بحيث لو لم
يصرح به لفهم من الاول بطريق الاجمال واما فى اللغة فهو الايقاظ والمراد به هنا
بالمعنى اللغوي وهو خبر محذوف اي هذه الالفاظ الذهنية تنبيه اي ايقاظ
اي موقظة ولا يصح ان يراد به هنا بالمعنى الاصطلاحي لانه لم يعلم كون القول
الاول لجماعة منهم الاشعري من البحث السابق على انه لم يعلم مما سبق ان فى المسئلة
خلافا اول واجب اي اول فرد من افراد الواجب وذهب الاستاذ هو ابو
اسحاق الاسفرايني وهو المراد من الاستاذ عند الاطلاق فى هذا الفن ونسبة الشم
هنا القول للشيخين المذكورين تبعا للغزي لا يعكر على نسبة هذا القول لامام

الحرمين وابن فورك كما في جمع الجوامع الاصولي لابن السبكي لان ابن فورك قايل بهذا
القول كما قال به الشيخان المذكوران وامام الحرمين هو الامام عبد الملك بن محمود
الجويني عراقي وانما لقب بامام الحرمين لكونه كان مجاورا بهما وسمعت الاشياخ ان من عرف
اسمه واسم ابيه مات مسلما   القصد الي النظر اي ارادة النظر كما اشار له بقوله
اي توجيه الخ لان توجيه القلب هو الارادة   بقطع العلايق البا للملابسة اي
توجيها ملابسا لقطع اي ترك الامور المنافية له   ومنها الكبر الخ اي وكذا منها الاشتغال
بالامور الدنيويه وانما كان الكبر وما ذكره معه من الحسد والبغضة مانعا من القصد
المذكور لان النظر في الغالب لا يكون الا لمعلم وهو العالم والعالم لا يخلو عن حاسد ومبغض
له ومتكبر عليه والكبر مانع من الاخذ عن العالم ولذا يقال فيما بعده ويفهم من قوله
بقطع العلايق ان المراد بالقصد الواجب علي القول به القصد النافع فاندفع ما يقال
ان الواجب على هذا القول القصد ~~الواجب على القول به القصد النافع~~ للنظر وهو
مطلق ارادته وهي تجامع الشواغل   الدعيق الخ وصف كاشف اذ لا يقال عالم الا
لمن كان كذلك اما من كان يعرف العلم ومنهمك علي امور الدنيا فلا يقال له عالم   وتطهير
الخ الواو بمنزلة لام التعليل اي وانما قيد توجيه القلب بملابسة قطع العلايق
المذكورة المنافية للنظر اي لان تطهير القلب الخ وقوله اول هداية الله للعبد
اي اس هداية الله للعبد واصلها واما اقام الصلاة وايتاء الزكاة فليس اس الهداية
بل هما مترتبات علي التطهير المذكور هذا وقد ذكر بعضهم ان من وجد فيه امور ثلاثة
حصل له الاجماع بالخضر وهي تطهير القلب من الاخلاق الذميمة والعمل بالسنة
وعدم ادخار شي من الدنيا.   وقال القاضي اي ابو بكر الباقلاني بتحقيق الام
وهو اكابر المالكية كالاشعري بخلاف ابي اسحاق الاسفرايني وامام الحرمين
فقد كانا شافعيين   اول جز من النظر اعلم ان النظر هو القياس المركب من
المقدمتين فاذا قلت مثلا في الاستدلال على وجود الباري سبحانه وتعالى العالم
حادث وكل حادث لا بد له من محدث فمجموع المقدمتين هو النظر الخ فالمراد بجزيه
الاول المقدمة الاولي منه فعلى هذا القول اول واجب علي الشخص تحصيل تلك
المقدمة الاولي وقد يقال ان النظر قد امر بابه وهو متوقف علي مجموع المقدمتين
فيكون الواجب جملة النظر لا اوله فقط اذ الكبرى كالصغرى في توقف النظر علي
كل الخ فلا يظهر ذلك القول لما يلزم عليه من ان جزء العبادة هو الواجب كصوم

يوم

يوم من رمضان فان اول جز منه كالضحى لا ينفرد بالوجوب وعلي كلامه يلزم
انفراده بالوجوب وهو باطل   المعرفة المراد بها هنا الجزم بعقايد الايمان المطابق
للواقع عن دليل   ويعزى للشيخ ايضا اي وينسب هذا القول للشيخ الاشعري ايضا
اي كما ينسب له القول الاول اعني ان اول واجب النظر وقضيته هذا التعبير انه لم يقطع
بنسبة القول الاول وهو ينافي مقتضى ما سبق من القطع بنسبته له وايضا قوله ويعزى
للشيخ الاشعري يفيد بان القول بان اول واجب المعرفة قوي حيث نسبه للاشعري
وهو ينافي مقتضى قوله وقيل ان اول واجب الخ فان التعبير عنه بقيل يقتضي انه ضعيف اي
سيشعر بذلك فتامل هذا ومقتضى القول بان اول واجب المعرفة انها فعل اختياري
لانه لا تكليف الا بفعل مع انها ليست بفعل الخ فلا يظهر تعلق الوجوب بها ولا يقال ان
المراد انها واجبة باعتبار الاسباب الموصلة لها لانا نقول لو اردنا ذلك كان هذا القول
راجعا لما قبله فتدبر   وهو اي هذا القول القايل ان اول واجب على المكلف المعرفة
غير مخالف لما قبله من الاقوال في الحقيقة اي من جميع الاقوال الخ فالخلف لفظي بين
جميع الاقوال وحاصل الجمع بينها ان من قال اول واجب النظر اراد الوسيلة القريبة ومن قال
القصد فقد اراد الوسيلة البعيدة ومن قال اول واجب اول جز من النظر فقد اراد الوسيلة
المتوسطة ومن قال اول الواجبات المعرفة والضمير راجع للمفهوم من الكلام وقوله نظرا الى
ان المراد اول ما يجب امتثالا واداء من عطف المرادف وهو نصب على التمييز المحول عن
الفاعل اي ما يجب امتثاله واداوه اي فعله ولو وسيلة اي نظرا الي اول ما يجب فعله ولو
وسيلة وهي قريبة وبعيدة ومتوسطة وعلي هذا ذلك جرت الاقوال المتقدمة الاول
لمن قال اول واجب النظر اي القياس بمعنى تحصيله اراد وسيلة قريبة ومن قال القصد
فقد اراد وسيلة بعيدة ومن اراد اول جز من النظر فقد اراد وسيلة متوسطة ثم ان
قوله ما يجب امتثالا يقتضي ان الامتثال اعني الفعل يتصف بالوجوب لان ذات
الاشيا الممتثل فعلها وهو مناف لقوله بل ذلك اي اول ما يجب اي اول الاشيا
الواجبة فانه يفيد ان المتصف بالوجوب الاشيا الممتثلة اي التي تعلق الفعل
بها على جهة الامتثال وايضا المعول عليه عندهم ان المكلف به المعنى الحاصل
بالمصدر لا المعنى المصدري والادا والامتثال معنى مصدري لا حاصل به وغاية
ما يقال في دفع هذا وامثاله ان وصف المعنى المصدري بالوجوب تسمح والافي
الحقيقة المتصف به المعنى الحاصل بالمصدر وهو الاشياء فكلامه لولا التقييد ان

المنصف بالوجوب المعنى الحاصل ان علي التحقيق وكلامه ثانيا ان علي التسمح اذ كثيرا
ما يوصفون المعنى المصدري بالوجوب على جهة التسمح فلانه في حينئذ في كلامه
فتامل وانما احترت لخ جواب عما يقال لما اخترت القول المذكور مع انه قد ظهر من
كلامك ان لكل قول وجها وقوله لتكرير الحث الخ اي ولا شك ان تكرير الحث على الشي
يوجب الاعتنا به واختياره على غيره ثم ان من المعلوم ان النظر الواقع في الكتاب والسنة
الحث عليه انما هو حركة النفس لا نفس القياس الذي هو المطلوب فقوله تعالى اولم
ينظروا في ملكوت السموات والارض الخ اي اولم يحركوا انفسهم الخ واذا كان النظر الذي
وقع الحث عليه في القران غير المطلوب فلا يتم ما قاله الشارح من تعليل الاختيار اللهم
الا ان يقال ان المطلوب النظر بمعنى القياس بالفعل او بالقوة ومن حرك نفسه في
العقليات يوجد عنده قياس بالقوة فتم الدليل هذا وذكر بعضهم ان الحث على
النظر وقع في القران في ازيد في سبعماية موضع كذا في الكازري كانه مقصد قد يقال
ان المعرفة مقصد حقيقة فالاولى اختيار ذلك القول القايل انها اول واجب
بخلاف ما قبله العقلية راجعة الى ما قبل النظر بحسب ما معه من الوسايل الصادق ذلك
باول جزء من النظر وبالتوجه اليه وقوله فانما اخذ من قاعدة الخ اي وانما اخذ وجوبها
من قاعدة الخ واما المقصد وهو المعرفة فقد اخذ وجوبها بالنص من قاعدة ان
الامر اضافة قاعدة لما بعده للبيان وقوله اذ الامر بكسر الهمزة ان جعلت ان من جملة
القاعدة وبفتحها ان لم تجعل منها وجعلت القاعدة الامر بالشي الخ ان الامر
بالشي المراد بالشي المقاصد كالصلاة وقوله امر بما يتوقف عليه اي امر بالوسايل
التي يتوقف المقصد عليها وذلك كالوضوء بالنسبة للصلاة والاولى ان يقول بما
يتوقف هو لان الصلاة لصلة او لصفة جرت على غير من هي له وقوله من فعل
المكلف خرج نحو الزوال من كل ما يتوقف عليه المامورية ولكن ليس مقدورا للمكلف
فليس واجبا بوجوب الامر المطلوب قصدا بل ولا بوجوب غيره وفي تلك القاعدة
نزاع حاصله ان ما يتوقف عليه الواجب هل هو واجب بوجوب ذلك الواجب
اي ان الامر المتعلق بالمقصود متعلق بالوسيلة او انه واجب بوجوب غيره
اي ان المقصود تعلق به امر وكذا الوسيلة المقدورة للمكلف تعلق بتحصيلها
امر اخر قولان في المسيلة واتى الشارح بقوله وفي القاعدة نزاع دفعا لما يتوهم
من ان تلك القاعدة متفق عليها والا فالوجوب حاصل على كل حال سوا قلنا بهذا

القول

القول او بهذا القول تامل ثم هذا النظر الخ ثم في كلامه للترتيب الذكري
خلافا للاسماعيلية هي فرقة ضالة قالت النظر لا يكفي في المعرفة الا اذا كان
من معلم هذا ظاهر الشارح وليس كذلك بل الذي قالوه ان النظر لا يكفي الا بواسطة
التعريف من الامام المعصوم للامن من الخطا وما دام الزمان موجودا فلا بد من وجود
معصوم وحينئذ فنفتش عليه حتى نجده ونطلب منه ان يعلمنا النظر فالشارح لم يتعرض
لبيان ما قالوه لان ظاهره انهم يقولون انه يكفي في النظر معرفته من مطلق معلم
مع انهم يقولون لا بد من كون المعلم معصوما والمعصوم عندهم اعم من الانبيا لانهم
لا يخصون العصمة بالانبيا والملايكة تامل في غاية العسر اي لان العلم يحتاج
اليه في الارشاد للمقدمات وفي بيان كيفيته النظر وقد ذكروا ان نظر البصيرة
كنظر البصر فكما ان نظر البصر يحتاج في تعيين الاشيا الى ضوء الشمس او المصباح مثلا
كذلك نظر البصيرة يحتاج الى ضوء التعليم فالمعلم كالمصباح ولذا يعسر تعيين الخفا
بدونه لكن اذا صادف خفا هداية من الله على غير معلم كفى عند الجمهور الشك
اي التردد في كون العالم له صانع اولا وقد قال بهذا القول من اهل السنة ابن فورك
ايضا وتحقيقه في ذلك ان الشك موقع في الحيرة الحاملة على النظر الموصل للمعرفة
اما على اصلنا اي بيان فساده على مقتضى اصلنا اي قاعدتنا من ان الحسن
ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع فكيف يطلب اي فلا يصح طلب حصوله
لانه ليس في الله شك فلا يكون الشك مطلوبا فالاستفهام في الاية وفي قوله
فكيف يطلب الخ استفهام انكاري بمعنى النفي كما علمت والثاني علة لما قبله
واما على اصلهم اي واما بيان فساده على اصلهم من ان العقل يحسن ويقبح وهو
قبيح عندهم لعينه اي لذاته وحيث كان قبيحا لذاته فيكون قبحه عقليا وحيث كان
قبحه عقليا فلا يتعلق به الامر فضلا عن ان يكون واجبا فقول الشارح فلا يكون
مامورا به الاحسن ان يسلك طريق الترقي فيقول فلا يتعلق به الامر فضلا عن ان
يكون واجبا وقد يقال يمكن ان مرادهم بقوله اول واجب الشك الشك الذي يكون
وسيلة الى المقصود لا ان الشك مقصود لذاته واما الشك الذي هو الكفر لان
العاقل اذا شك تعجل بالنظر ولا يرضى بالبقا على الشك والحاصل انه يمكن ان يكون
مرادهم ان الشك الذي هو كفر وقبيح ما كان مقصودا لذاته واما الشك المقصود
لانه يوصل لزواله وللمعرفة فليس كفرا ولا قبيحا عندهم لذاته ومذهبهم ان المعرفة

لا تحصل بعد الشك   وقيل اول واجب الاقرار الخ هذا القول لبعض المحدثين وقوله
عن عقد مطابق اى عن اعتقاد مطابق هذا اذا كان ذلك الاعتقاد المطابق علما
بل وان لم يكن علما بل كان تقليدا فما بعد المبالغة هو التقليد   وسياتي ابطاله اي ابطال
هذا القول باعتبار ما بعد المبالغة لا باعتبار ما قبلها وذلك لان المص فيما ياتي مشى
علي ان المقلد كافر فعلى هذا يكون القول السادس باطلا باعتبار ما بعد المبالغة
وهو قوله وان لم يكن علما والراجح ان المعرفة واجبة وجوب الفروع وح فالمقلد عاص
لا كافر فلا يكون هذا القول السادس باطلا   وهي اقرب ما قيل فيه اي وهذه
الاقوال الستة اقرب الاقوال التى قيلت فى اول واجب علي المكلف وحاصل ما قيل
فيه اثنى عشر قولا الستة التى قد علمتها والسابع ان اول واجب الايمان اي
الاذعان والتصديق بمعنى قول النفس امنت وصدقت فهو مغاير للقول بان اول
واجب المعرفة لان المعرفة هي الجزم المطابق ولا يلزم ان يوجد معها اذعان الثامن
ان اول واجب الاسلام اي الانقيا للاعمال التاسع ان اول واجب اعتقاد وجوب
النظر العاشر ان اول واجب التقليد الحادي عشر ما هو من وظيفته الوقت اي
انه اذا كلف عند الزوال مثلا فاول واجب عليه تحصيل ما يفعل ذلك فى الوقت
من صلاة وما تتوقف عليه الثاني عشر ان اول واجب التخيير بين التقليد والمعرفة
هذا وظاهر الشـ ان القول بوجوب الشك والاقوي من القول بان اول واجب
التخيير بين التقليد والمعرفة وفيه انه لا يظهر فتامل ذلك   بيان لما رفعت عليه
ما ظهر انه مبين بالبراهين الناطقة فقط مع انه مبين بالبراهين القاطعة
وما عطف عليها بيان الخ الا ان يقال اقتصر على البراهين اشارة الي ان عطف
الادلة علي البراهين عطف مرادف باعتبار المراد تامل   جمع برهان ماخوذ
من ابره اذا غلب يقال ابره الناس اذا غلبهم لان المتمسك به يغلب خصمه ويتنوع
البرهان الي لمي والي انى واللمي ما كان الحد الوسط منه علة لنسبة الاكبر للاصغر
فى الذهن والخارج والانى ما كان الحد الوسط فيه علة لنسبة الاكبر للاصغر
فى الذهن فقط والامي نسبة الي لم لانه بيان بها عن علة الشئ والانى نسبة
لان سيبويه الحكيم وبنويه اخذ لمن قولهم ان الامر كذا   لا الحجة علة التخصيص
الحجة بالعقلية اي وانما خصصت الحجة بالعقلية لان الحجة بحسب مادتها
مادة الشئ ما به الشئ بالقوة لا بالفعل وذلك كالخشبة بالنسبة للسرير فانه

يقال

يقال انه سرير بالقوة لا بالفعل اذ لا يقال له سرير بالفعل الا بعد حصوله فى الخارج
كما ان الخشب لا يقال له مادة الا قبل التركيب وكذلك قولنا العالم متغير وكل متغير
حادث المادة قولنا العالم متغير الخ قبل التركيب لان بها القياس بالقوة لا بالفعل وقوله
تنقسم اولا باعتبار المادة اي كما انها تنقسم ثانيا باعتبار صورها الي ثلاثة اقسام
قياس منطقي واستقرائي وتمثيلي والمنطقي هو ما كان مركبا علي طريقة شكل من الاشكال الاربعة
المعلومة فى المنطق او من شرطيه واستثنائية والقياس الاستقرائي عبارة عن جملة
قضايا جزئية يثبت بها حكم كلى كهذا الحيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ وهذا
الحيوان كذلك وهكذا ونتيجة هذا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ فهو ليس
مركبا من صغرى وكبرى واما قياس التمثيل فهو القياس الاصولي وهو الحاق فرع باصل
لمشاركته له فى العلة نحو النبيذ كالخمر فى الاسكار والارز كالقمح فى الاقتيات والادخار
ونتيجة الاول النبيذ حرام ونتيجة الثاني الارز ربوى وقوله والاولي الخ هذا التقسيم
له ثانوى   ما تركبت من مقدمات الجمع هنا ما فوق الواحد فيصدق باثنين كما هو
المراد لان البرهان انما يكون مركبا من مقدمتين واما ما يوجد مركبا من ثلاث مقدمات
او اربع فذلك قياس واحد بحسب الظاهر واما فى الحقيقة فهو قياسان جعلت كبرى
الثاني ثالث المقدمات مع حذف نتيجة الاول التى هي صغرى الثاني وقوله كلها يقينية
اما لو كان بعضها يقيني وبعضها ظني فلا يقال له برهان كما لو قلت هذا يطوف بالسلاح
فى الليل بالمشاهدة وكل من هو كذلك فهو سارق فالثانية ظنية   والاولي ضرورية
لثبوتها بالمشاهدة واليقينية نسبة الي اليقين الذي هو الاعتقاد الجازم المطابق
للواقع وقوله ما تركب من مقدمات كلها يقينية اي مفيدة لليقين اي الاعتقاد
الجازم المطابق سواء كان ذلك اليقين ناشئا عن ضرورة ابتدا وما لاحتى تشمل العبارة
القضايا النظرية التى تنتهي الي الضرورة فلا تقصر القضايا على خصوص الضروريات
ابتدا والا لاعترض على التعريف بالقياس المركب من مقدمات نظرية تنتهي للضرورة
فانه يقال له برهان وذلك كقولنا فى الاستدلال علي وجود الله سبحانه وتعالي
العالم حادث وكل حادث فله صانع ينتج ان العالم له صانع فانه برهان يقيني وليست
واحدة من مقدمتيه ضرورية والمراد بالضرورية ابتداء بحسب المال فقط وقوله ولا
واليقينيات ستة اي وكلها ضرورية والمراد بالضرورة هنا ما لا يتوقف على نظر واستدلال
وان توقف على حدس وتجربة فان قلت ان من تلك الضروريات المشاهدات وهي

قضايا تتوقف عليها س مصحوب معها كما سيأتي يقول الش وقضايا قياساتها معها
وحينئذ فهي متوقفة على النظر الذي هو القياس واجيب بان القياس المذكور معها
ليس لسند الا وانما هو في الحقيقة تنبيه فقط والضروريات قد ينبه عليها ازالة
لما في بعض الاذهان من الخفا المتعلق بها اوليات بضم الهمزة وسكون الواو جمع اولي
وهو صفة لموصوف محذوف اي مقدمات اوليات وضبطها بعض الاشياخ بفتح الهمزة
وتشديد الواو ونسبة لاول ويدل لهذا قول الش لانها يدرك باول توجه العقل
لانها تدرك باول توجه العقل هذا تعليل لمحذوف اي وانما سميت اوليات لانها الخ
والمراد بالادراك هنا التصديق والمراد بادراكها ادراك نسبتها اي لان العقل يصدق
بنسبتها عند اول توجيه اي انك متى تصورت الموضوع والمحمول حكم العقل بثبوت المحمول
للموضوع ولا يتوقف في الحكم علي شي غيره لك لا علي تجربة ولا علي حدس ولا علي ملاحظة
قياس مصاحب لتصور الطرفين بديهيات جمع بديهية وهي التي تهجم على النفس
بان تحصل عند العقل من غير استعمال فكر ولا التفات اليه وهي ما يجزم به العقل
بمجرد تصور طرفيها اعني المحمول والموضوع اي وهي قضايا يجزم العقل بها اي بنسبتها
بمجرد تصور طرفيها اعني المحمول والموضوع لكن قد يقال ان الجزم بنسبتها عند تصور
طرفيها وبنسبتها فلعل في كلامه حذف الواو مع ما عطفت فتامل ثم ان اسناد
الجزم للعقل في قوله وهي ما يجزم به العقل اسناد مجازي اذ الجازم حقيقة انما هو
النفس لكن بواسطته فهو آلة في الجزم وح فهو من اسناد الشي الي سببه
وذكر الضمير في به نظرا للفظ ما ولو نظر لمعناها لانث الضمير لانها واقعة علي
قضايا كقولنا الواحد الخ هذا مثال للقضايا الاولية واذا تصور الواحد
وتصور نصفيه الاثنين اي المضاف والمضاف اليه جزما لعقل بالحكم على ثبوت
نصفيه الاثنين للواحد ويقال نظير هذا في المثال بعده وح فيقال في تركيب
البرهان من هذه المقدمة وغيرها هذا واحد وكل واحد فهو نصف الاثنين ينتج
ان هذا نصف الاثنين قوله والكل اعظم من الجزء والقياس المركب من هذه المقدمة
وغيرها ان يقال فيه هذا كل وكل كل اعظم من جزئه ينتج هذا اعظم من جزئه فهو
مركب من مقدمات اولية ضرورية واعترض بان هذه ليست يقينية لان الجزء قد
يعرض له ما يصيره اعظم من الكل كما لو حصل لليد انتفاخ حتى صارت اعظم من باقي
البدن ورد هذا بانه غفلة عن تفسير الجزء ان الجزء ما تركب منه ومن غيره الكل فلو

بلغ

بلغ ذلك الجزء ما بلغ فالكل اعظم منه لتركبه منه ومن غيره ولا شك ان الشي مع غيره
اعظم من نفسه مجردا عن الغير تامل ومشاهدات اي ومقدمات مشاهدات تكون
الجزم العقل بنسبتها على احساس اي ظاهري اما لو توقف جزم العقل بنسبتها علي
احساس باطني كقولهم ان لنا جوعا او حزنا فتسمى مشاهدات ووجدانيات ولا تسمى
محسوسات فعلم ان المشاهدات اعم من المحسوسات لان المحسوسات ما توقف التصديق
بنسبتها على ادراك الحاسة من الحواس الظاهرة واما المشاهدات فهي ما توقف
التصديق اي جزم العقل بنسبتها على احساس ظاهري او باطني وحينئذ فعلى اطلاق
قوله وتسمى ايضا حسيات شي واعلم ان الوجدانيات لا تقوم حجة على الغير لان الاحساس
الباطني يتفاوت فيه الناس وهي ما يجزم به العقل اي وهي قضايا يجزم العقل
بنسبتها بواسطة حس اي لحاسة كانت كقولنا الشمس مشرقة هذا
مثال للمقدمات المشاهدات ومثال البرهان المركب منها ان يقال هذه شمس
وكل شمس مشرقة ينتج ان هذه مشرقة وهذه نار وكل نار محرقة ينتج ان هذه محرقة
فالحكم على النار بالاحراق وعلي الشمس بالاشراق يتوقف بعد تصور الطرفين على
ادراك ذلك بحاسة اللمس وحاسة البصر قوله وقضايا قياساتها معها
اي ملحوظة معها والمراد بالقياس القياس الحقيقي اعني المركب من مقدمات متى سلمت
لزمها قول اخر وهي ما يجزم بها العقل اي قضايا يجزم العقل بنسبتها وقوله بواسطة
وسط في العبارة حذف مضاف اي بواسطة ذي وسط اي قياس ذي وسط وقوله
يتصور معها اي ملحوظ معها والاولى ان يقول يصدق به معها وذلك لان
الادراك المتعلق بالقياس الذي ملحوظ معها تصديق لا تصوري الا ان
يقال انه اراد بالتصور التصديق لانه كثيرا ما يطلق عليه كقولنا الاربعة
زوج هذه قضية والحكم فيها بثبوت الزوجية للاربعة متوقف بعد تصور
الطرفين على قياس حاضر في الذهن ملحوظ معها وهو الاربعة منقسمة
بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج فانه اي فانتجه اي ان الحكم بالزوجية
حاضر في الذهن بسبب وسط اي واسطة حاضرة في الذهن وقوله وهو الاربعة
منقسمة بمتساويين الاولى ان يقول وهو انها منقسمة بمتساويين وكل ما هو كذلك
فهو زوج وهي ما يجزم به العقل اي وهي قضايا يجزم العقل بنسبتها
بواسطة تجربة اي لتكرر النسبة اي لتعقلها والاولى ان يقال ما يجزم العقل بنسبتها

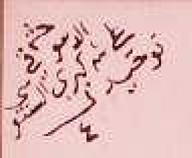
بواسطة ثبوت ذلك المحكوم به مرارا كثيرة وقوله مرارا كثيرة اشار بذلك الى ان
التجربة لا تتحقق الا بالثبوت مرارا بحيث يحصل الجزم بان حصول المحكوم به بسبب
المحكوم عليه لان حصوله امر اتفاقي واشار الشارح بقوله بحيث الخ الى انه لا حد
للكثيرة والمدار فيها على ما يفيد الجزم المذكور فالجزم بان السقمونيا مسهلة او بان
اكل الضان مثلا للفهم انما يحصل عند الحاكم بواسطة ثبوت ذلك مرارا عنده بان
يستعمل اكل الضان مرارا وكذلك السقمونيا ويحصل البلادة والتسهيل بحيث يجزم
ان تلك فهمه انما حصلت بسبب اكله الضان وان تسهيل الصفرا انما حصل بسبب
استعماله السقمونيا لا ان ذلك امر اتفاقي فالحكم لا يقال له تجريبي الا اذا تكرر
ما يدل عليه مرارا تسهيل الصفراء اي تنزيلها اي تنزيل من الزايد من الصفرا
على باقي الامزجة والحاصل ان الانسان لا بد فيه من اجتماع الامزجة الاربعة
الدم والصفرا والبلغم والسودا فاذا استوت ولم يزد احدها على الاخر كان المزاج
معتدلا وان زادت الصفرا مثلا فقد فسد المزاج وترتب على ذلك ما يحصل
من الامراض الناشية عن الصفرا فالسقمونيا تزيل ذلك الزايد لا انها تزيلها
من اصلها والسقمونيا نبات يستخرج من تجاويفه رطوبات وحدسيات
نسبة الى الحدس وهو سرعة الانتقال من المبادي الى المطالب وتوضيح ذلك
ان مبادي المطلوب اذا كانت مترتبة اي حاصلة مرة بعد اخرى وعرضت
للذهن فانه ينتقل منها الى المطلوب بسرعة بواسطة القرائن الحاصلة عند
الحاكم وهي ما يجزم به العقل الخ اي وهي قضايا يجزم العقل بنسبتها لوجود
ترتيبات اي تكررات لحكمها دون الترتيبات اي التكررات الكاينة في التجريبيات
مع مصاحبة القرائن فقول الشارح لترتب اي لحكمها اي لجنس ترتب اذ لا بد من
ترتيبات عدة وان كانت اقل من الحاصل في المجربات كقولنا نور القمر الخ
حاصله ان الحكما يقولون ان جرم القمر اسود مظلم مصقول كالمراة ونوره مستفاد
من نور الشمس فاذا قلنا نور القمر مستفاد من نور الشمس كانت هذه القضية حدسية
لان الحكم باستفادة نور القمر من نور الشمس متوقف بعد تصور الطرفين على ترتب
المبادي والمراد بها في هذا المثال اختلاف تشكلات القمر النورانية قوة وضعفا
بسبب القرب والبعد من الشمس فانه كلما بعد منها وقابلها كثر نوره وكلما
قاربها قل نوره فهذه المبادي لما ترتبت اي تكررت في الدور الاول والثاني والثالث

حكمنا بذلك

حكمنا بذلك فالمراد بالترتبات تكرر ذلك في الدور الاول والثاني اعني مسافة
قطع القمر الفلك في المرة الاولى والثانية وليس المراد بالقرائن نفس المبادي
المذكورة على اختلاف التشكلات النورانية المذكورة بل القرائن شي يجده الشخص
في نفسه لا يمكنه ان يعبر عنه لعدم توفية العبارة بالبيان عنه وانما يدركها
من اطلع على ذلك كالصيرفي يعرف الزايف من غيره فاذا سال عن قرينة ذلك
قال خالط النحاس نعرف وهي ما يجزم بها العقل اي وهي قضايا يجزم العقل
بنسبتها بواسطة حس السمع مثلا وبواسطة واسطة حاضرة في الذهن
وذلك اي التواتر ان يخبر عن محسوس اي بحاسة البصر مثلا او البصر خرج
بذلك ما لو كان الاخبار عن معقول فان ذلك الاخبار لا يفيد الجزم وان حصل
الجزم لمدعيه بحسب التواتر كجزم الفلاسفة بان العالم قديم فان هذا وان اخبر به
جمع عن جمع وهم اشياخهم وهلم الا ان الاخبار ليس بمحسوس بل معقول وهو
القدم يمكن وقوعه لفظه وصف لازم اذ متى اخبر الجمع الكثير عن محسوس
فلا يكون الا وقوعيا بامتناع تواطئهم على الكذب اي عادة واما العقل
فيجوز ذلك كقولنا محمد رسول الله دعى النبوة الخ اي فان المخبر به هنا
محسوس كالمنبه البصر بالنسبة لحصول المعجزات وبحاسة السمع بالنسبة لدعواه
النبوة وقد اخبرنا بذلك جماعة عن جماعة الخ وكل جماعة يستحيل تواطؤهم
عادة على الكذب فالحكم بدعواه النبوة واظهار المعجزات على يديه انما يجزم به
العقل بواسطة حس السمع من المخبرين وبواسطة القياس ذي الوسط الحاضر
في الذهن وهو ان ذلك الخبر خبر جمع يستحيل تواطؤهم على الكذب وكل ما كان
كذلك فهو مقطوع به مركب من القسم الثاني وهو الحسيات اعني ما كان
الجزم فيه بواسطة الاحساس بالحاسة وقوله والثالث اي وهو ما كان الجزم
بواسطة قياس خفي وسط حاضر في الذهن ملاحظ مع المقدمات وهو
القضايا التي قياساتها معها اعلم ان تركب المتواتر من الحسيات باعتبار المبادي
اي الطائفة الاولى التي ادركت اولا لانها تخبر عن الحس مطلقا سواء كان
مشاهدة او ذوقا او سمعا او لمسا او غير ذلك فقول الشارح بواسطة حس السمع
اي بالنسبة لمن يجزم بحكم القضية وهو من عدا المخبرين اولا حصول العلم
اليقيني نسبة لليقين وهو العلم قسمة سنة التي اليه نفسه وهو اجل

ضرورة تغاير المنسوب والمنسوب اليه الا ان يقال ان محل منع نسبة الشي لنفسه
اذا لم تقصد المبالغة والاجازت او يقال المراد اليقيني متعلقه فيكون اليقيني
صفة جرت علي غير من هي له وذلك لان اليقيني في الحقيقة وصف للمعلوم
ووصف للعلم به من باب وصف الشي بوصف متعلقه فثبوت القدرة لله يوصف
باليقيني حقيقة والعلم بذلك الثبوت يوصف به مجازا من باب وصف الشي بوصف
متعلقه وهذا معنى قوله منها يتركب الخ بيان للعلة الغائية من النظر
واما الجدل فهو ما تالف الخ عبر باداة الانفصال لتغاير المعطوف للمعطوف عليه
وذلك لان البرهان نظر في مقدماته لافادة اليقين واما الجدل فقد لوحظ
في مقدماته الشهرة وان كانت في الواقع يقينية او التسليم وان لم تكن مشهورة
فقوله ما الخ فهو ما اي قياس منطقي تالف وقوله من مقدمات المراد بالجمع ما فوق
الواحد وقوله مشهورة اي كلها او بعضها بان الا كانت الكبري مشهورة
فقط وقوله مشهورة اي منظور فيها للشهرة وان كانت في الواقع يقينية وكان
عليه ان يزيد او مسلمة والا لورد عليه ان التعريف غير جامع لخروج ما كانت
مقدماته كلها او بعضها مسلمة كقولنا استصحاب الحكم الاصلي حجة
ما اعترف به الجمهور اي من الناس لا من العلما فقط اي اعترف به الجمهور
وان كان غير الجمهور لا يعرف به ثم ان قضية كلامه يقتضي حصر السبب في
اعتراف الجمهور بها في الامور الثلاثة المذكورة وليس كذلك بل قد تكون
اعترافهم بها بسبب استنادهم للشرع او للعادة وللادب او لسبب
رقة الاضافة للبيان والمراد بالرقة الشفقة والمراد بالحمية النصب
كقولنا هذا ظلم الخ هذا وما بعده المشهور من مقدماته الكبري فقط وشهرتها
بسبب المصلحة العامة وذلك لان قوله وكل ظلم قبيح البيت في شهرة هذه
المصلحة العامة التي هي الخصب للناس وارتفاع البلا عنهم اذا ارتفع
الظلم فقبح الظلم قضية مشهورة الاعتراف بها يودي لعدمه وهو مصلحة
وكذلك الكبري في الثاني وهي وكل كاشف لعورته فهو مذموم شهرتها
بسبب المصلحة العامة وهي حفظ الاشخاص وذلك لان كشف العورة
يودي الي الشهرة وهو يودي الي الزنا وهو يودي الي اختلاف الانساب
وهو يودي الي عدم تعاهد الابا للاولاد بالانفاق عليهم وهو يودي

الي



الي هلاك الاولاد والاعتراف بالقبح يودي الي حفظ للاولاد وهذا
ضرب الخ هذا القياس مقدمته الكبري مشهورة بسبب الشفقة لان قوله
وكل فقير محمد مراساته الحامل علي الاعتراف بذلك الرقة والشفقة وما بعده كبراه
مشهورة بسبب الحمية وذلك لان هذه القضية اعني كل من قتل اخوه ظلما
حسن ان يقتل قاتله الحامل علي الاعتراف بها الحمية علي الاخذ بالثار حسن
ان يقتل قاتله حسن فعل ماض او صفة مشبهة خبر عن كل وقوله ان يقتل قاتله
بالبنا للفاعل فاعله ضمير عايد علي المبتدا وقاتله مفعوله وضمير قاتله عايد
علي الاخ المقتول ولا يصح قاتله بالبنا للمفعول لخلو الجملة الواقعة خبر من رابط
يربطها بالمبتدا الا ان اسم الاشارة عايد علي الاخ الحي والضمير في قاتله للاخ المقتول
فتامل قاصر علي البرهان اي عن ادراكه لو ذكر له اي انه اذا كان لا يدرك
البرهان اذا ذكر له لبلادته او لقلة ذكابه فيرتكب له هذه الطريقة مثلا
لو قال لنا قاصر ما الدليل علي ان الله واحد فيقال له لو كان الاله اثنان لانطبقت
السموات علي الارض كالمركب اذا كان فيها ريسين فانها تغرق لكن لم تنطبق فليس
هناك الهان فهذا القياس المركب من مقدمات مشهورة ينتفع به ذلك
القاصر ولا يقال له لو كان الاله اثنين فلا يخلوا اما ان يتفقا او يختلفا فلو
اتفقا فاما ان يكون الاثر الواحد لمؤثرين وهو باطل او يكون احدهما فاعلا دون
الثاني فيلزم عجزه ويلزم من عجزه عجز الاخر لان ما لزم احد المثلين يلزم الاخر
ولو اختلفا فاما ان ينفذ مرادهما او مراد احدهما فلو نفذ مرادهما لزم ان الشي الواحد
يتصف بالضدين وهو باطل واذا نفذ مراد احدهما دون الاخر لزم عجز من لم ينفذ
مراده وما لزم لاحد المثلين يلزم الاخر لانه لو قيل له هذا لم يدركه فتامل
اقناع قاصر عن البرهان من اضافة المصدر الي مفعوله فحذف الفاعل
اي ان يقنع بهم القياس الجدلي من هو قاصر عن ادراك البرهان او
الزام الخصم كلو ادعي المالكي طهارة فضلة بهيمة الانعام فقال شافعي
لا نسلم ذلك بل هي نجسة فيقول له المالكي اذا كان ذلك الشافعي قاصرا
عن ادراك الدليل لو كانت نجسة للزم الحرج في الدين لكثرة ملابسة الناس
لها لكن التالي باطل لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فبطل
المقدم فهذا الزام من المالكي للشافعي واسكات له وان كان لم يمكن المناقشة

فيه فالقصد انما هو افحام الخصم تامل   فهي ما تالف اى قياس تالف وقوله من
مقدمات المراد بالجمع ما فوق الواحد وقوله مقبوله اى كلها او بعضها
من شخص معتقد فيه الصدق بيان لجهة قبولها وقوله ليس علة لاعتقاد صدق
قائلها اى انما اعتقد صدقه لسحر الخ اى كبعض العوام الذين يلبسهم الله لواء
القبول بين الناس بحيث يقع صدق كلامهم في قلوب الناس   كزيادة علم
اى كقول الشيخ لتلامذته يحثهم على المشاركة في المطالعة المطالعة مع
الاخوان تورث نفعا وكل ما هو كذلك فينبغي ان لا يترك ينتج المطالعة مع الاخوان
ان ينبغي لا يترك   او زهد اى كقول الزاهد القناعة عن ما في ايدي الناس
ينبغي محبة الناس وكل ما يورث محبة الناس ينبغي ان لا يترك فالقناعة عن ما في
ايدي الناس ينبغي ان لا يترك   ونحوه اى بان كانت القضايا صادرة من شخص
شانه النصح للمسلمين   ترغيب السامعين اى كما في قولك هذا
يعاونك في المطالعة وكل من كان كذلك ينبغي مواساته فالقصد الترغيب
في الشيء وكهذا يدور في الليل بالسلاح الخ فالقصد منه الترغيب عن
الدوارة في الليل بالسلاح وانما سمي هذا النوع بالخطابة لان ترغيب
السامعين في الاشيا او عنها من شان الخطبا   فهو ما تالف اى قياس
تالف وقوله من مقدمات اى اثنان وقوله متخيلة اى لا ثبوت لها في الواقع
بل هي مرتسمة في الخيال فقط   فالاول كقولنا اي مشيرين لخمر هذه
خمرة الخ المتخيل في هذا القياس انما هو الكبرى فقط لانه لا صحة لها
في الواقع ولا شك ان الموجب في الترغيب انما هو تلك المقدمة فقط لان
الياقوت من الامور النفيسة التي ترغب فيها النفوس ولما جعلت الخمرة
من افراد الياقوت فقد رغب فيها   والثاني كقولنا اي مشيرين لعسل
نحل   مرة بكسر الميم وفتح الراء المشددة والمرة في المرارة من الماء اى انه
يشابه ما المرارة وقوله مهوعة بكسر الواو بالبنا الفاعل اى مقيئة اي
مثيرة للقيء ويصح قراته مهوعة بفتح الواو اسم مفعول اى انه يحمل تقايا ها من فيه ..
وشان الشيء اذا نفاه الحيوان ان تنفر النفس عنه وفي بعض النسخ متهوعة
بالتاء قبل الهاء ويصح ايضا جعله اسم فاعل واسم مفعول والمعنى مثل الاول الفتح
مثل الفتح على النسخة الاولى والكسر مثل الكسر   انفعال النفس اي تاثيرها

بالترغيب او التنفير والتاثير شان الشعرا والادبا فلهذا سمي هذا النوع
شعرا واعلم ان الخطابة مرجعها للترغيب والترهيب في صلاح الحال وهذا شان
الخطبا بخلاف الشعر فان مرجعه الترغيب والترغيب لهوى النفس وهذا
شان الشعرا   فهي ما تالف اى قياس تالف من مقدمات شبيهة بالحق
اي شبيهة بالمقدمات الحق وليست تلك المقدمات بحق ثم ان هذا الذي ذكره
يصح تعريفا لحقيقة المغالطة لان هذا بيان لنوع من انواعها لان لها انواعا كثيرة
ما تركب من مقدمات شبيهة بالحق وليست حقا وهذا النوع كما يسمى مغالطة
يسمى سفسطة وما تركب من مقدمات شبيهة بالمشهورة وليست مشهورة وهذا
النوع كما يسمى مغالطة يسمى مشاغبة وما تركب من مقدمات وهمية والحاصل
ان المغالطة هي ما تركب من مقدمات كاذبة وتحته انواع ثلاثة والشارح اجرى التعريف
عليها بحسب انواعها لا بحسب حقيقتها   وسمى اى هذا النوع من المغالطة
بالسفسطة اي بالقياس المزيف الظاهر الفاسد الباطن وذلك لان سفسطة
كلمة يونانية معناها بلغتهم العلم والحكمة المموهة وهي ماخوذة من سوف
واسطى كما ان فلسفة ماخوذة من فيلا وسوف ومعناه العلم المحبوب فيلا معناه
محبوب وسوف معناه العلم ثم وقع البحث في اللفظين   هذا فرس الخ اعلم
ان المغالطة في هذا القياس جاءت من صغراه وذلك لان الفرس حقيقة الحيوان
الصاهل والصورة التي على الحائط ليست كذلك فان كان المراد هذه الصورة فرس
حقيقة فهي كاذبة بالنظر للواقع وان كان المراد بهذه صورة فرس فالصورة كاذبة
بحسب المتبادر لان المتبادر من قوله هذه فرس انها فرس حقيقة وان كان
المراد صورة فرس نعم هي وان كانت كاذبة في الواقع او بحسب المتبادر منها الا انها
شبيهة لمقدمة حقة وهي هذه فرس مشيرا الى فرس حقيقة واما الكبرى وهي
قوله وكل فرس صهال اي ان اريد منها وكل فرس حقيقة صهال كانت الكبرى
صادقة الا انه لم يتكرر الحد الوسط لان الفرس الواقع محمولا في الصغرى غير
الواقع موضوعا في الكبرى اذا اريد من الاول الفرس بحسب الصورة واريد من
الفرس الثاني الفرس الحقيقة وان اريد من الكبرى وكل فرس حقيقة صهال
كانت الكبرى صادقة الا انه لم مطلقا حقيقة او لا صهال كان الحد الوسط
متكررا الا ان الكبرى تكون كاذبة كما انه يكون متكررا والكبرى صادقة ..

والصغرى كاذبة ان اريد بالفرس اولا وثانيا الفرس الحقيقي   اوشبيهة بالمقدمات
المشهورة اى من حيث كثرة استعمالها فى كل وان كان كثرة استعمالها اقل من استعمال
المقدمات المشهورة   ويسمى مشاغبة اي ويسمى ذلك القياس المركب
من تلك المقدمات المذكورة مشاغبة ماخوذ من الشغب وهو الجدال والشر
ولما كان هذا القياس شان الاتيان به يعين على الجدل واثارة للشر سمي مشاغبة
يخبط فى البحث اى يتكلم بكلام ليس جاريا على النهج المستقيم بان لايكون قاصدا
للموضوع ويلتى بكلام خارج عنه والبحث هو اثبات المحمول للموضوع والخبط
فيه ايراده لاعلى الوجه المستقيم   هنا يكلم العلما بالفاظ العلم بان كان
يقول هذا المدعي نمنعه منعا تفصيليا او نناقضه نقضا اجماليا او نعارضه
فهنا يتكلم بالفاظ العلم وليس جاريا على النهج المستقيم لان الدعوى لا تمنع
منعا تفصيليا ولا اجماليا ولا تعارض بل الذي يفعل به ذلك انما هو الدليل
والمغالطة فى هذا القياس جاءت من الكبرى لكذبها وهي شبيهة بالمشهورة التي
يعترف بها جمهور الناس والمقصد من ذلك النوع اثارة الشر وتهييجه لان
المقدمة الكبرى كاذبة وحينئذ فالتمسك به انما هو لذلك الغرض فقط
اذا كان المتكلم بذلك القياس قصده اثبات انه عالم وانه يستحق المحل الذي
يدرس فيه والعبد يخاصمه فيحصل بذلك القياس تهييج الشر   وهمية
اى حكم بها الوهم لا العقل وقوله كاذبة صفة لوهمية اي وهمية كاذبة
لا صادقة وذلك بان كان حكم الوهم متعلقا بغير محسوس لان حكم الوهم
فى غير المحسوس باطل اولمقدمات اى لمقدمات كاذبة   كان تقول هذا
ميت الخ اى هذا الشخص الذي قام به الموت ميت الخ واعلم ان قول
الشارح كان تقول هذا ميت الخ وكذا القياس الذي بعده وهو قوله هذا
الميت جماد الخ ليسا من قبيل المغالطة فى شيء لان المقدمات كل واحد منها
صحيحة ومستوف لشروط الانتاج لان قوله هذا ميت ضرورية وقوله
وكل ميت جماد صادقة لان مرادهم بالجماد ما لاروح فيه   ومما يدل على ان
هذين القياسين ليسا من قبيل المغالطة بل ذكرا توطئة لها قول الشارح
بعد فان النفس قد لا تقبل هذا الدليل الصحيح فتامل   هذا الدليل
الصحيح الاشارة راجعة لما ذكر من القياسين المذكورين   لمقدمات

نتوهمها

نتوهمها كاذبة اى لمقدمات كاذبة نتوهمها صادقة اي نحكم بصدقها بواسطة
الوهم   فنقول هذا انسان الخ الفا للسببية اي فبسبب توهمها نقول وهنا
هو نفس المغالطة وما تقدم فهو توطئة وتمهيد لها والمغالطة فى هذا القياس اعني
قوله هذا انسان يمكن قيامه الخ من الصغرى وذلك لان قوله يمكن قيامه معناه
الامكان الوقوعي وهو العادي لا بحسب العقل والا كانت صحيحة واما الكبرى
وهي وكل من يمكن قيامه الخ فصادقة ان اريد الامكان العادي واما لو اريد الامكان
مطلقا كانت كاذبة   فهذا ليس بجاد هذه النتيجة كاذبة لان الميت جماد بمعنى
لاروح فيه ففساد النتيجة جاء من فساد الصغرى كما علمت او من فسادهما
معا تامل   فنعلم انه جهل اي نعلم ذلك بالعقل وقوله خفت منه اى بسبب
اتباعك للوهم اى القوة الواهمة وانما اتبعت الوهم لان الوهم يغلب الخ فقوله
لان الوهم الخ علة لمحذوف تامل   ما اذلك شيء مثل الوهم اي ما صيرك ""
منقادا لاكثر الاشياء مثل الوهم ككثرة الضحك وحذر الفقر وخوف الايذا
من الناس وقوله ما اذلك الخ هذه حكمة وقعت فى كلام بعضهم اتى الشارح بذلك
دليلا لما تقدم من غلبة الوهم للعقل وحاصله انا فى الغالب نخاف تبعا
للوهم وقد حكي عن الجنيد انه قال لو جلس شخص عن يميني يلهيني بالله الاشيا ""
وبالكلام وشخص اخر عن يساري على الضد ما زاد هذا على هذا عندي شيئا لعلمي
بان الحالتين من الله   تقول النفس الخ الاولى الاتيان بفاء التفريع لان هذا
مفرع على قوله خفت منه اى فاذا خفت منه فتقول النفس هذا شبيه
الخ تامل   هذا شبيه الحبل الخ هذا القياس المغالطة فيه جاءت من
الكبرى فقط لصدق صغراه وانما كانت الكبرى كاذبة لحكم الوهم فيها بالخوف
او بالفزع منه واما العقل فلا يحكم بذلك بل يحكم بالثبات واعلم ان امر الشارع
بالفرار من المجذوم فى قوله عليه السلام فر من المجذوم فرارك من الاسد ""
بالنسبة لمن غلب الوهم على عقله لجري عادة الله بان الذي غلبه الوهم
يحصل له العدوى اذا لم يفر واما قوله عليه السلام لا عدوى ولا طيرة محمول
على من غلب عقله على وهمه لجري عادة الله انه لا تحصل له عدوى ولو خالط
المجذومين   فالجزم اي الامر الذي يجزم به الفرار منه اوفق لامر الصواب
الفرار منه   ومثل هذا الوهم الخ هذا الكلام لا تعلق له بالمغالطة

الا انه لما افاد تصورها بانها قد تتركب من مقدمات وهمية وافاد ان الوهم
قد يغلب على العقل كثيرا وكان كثير من الناس مرتكبا للبدع والضلال بسبب
الوهم نبه الشيخ على ذلك على سبيل الاستطراد وقوله وبمثل الخ متعلق بقوله
دفع اي وقع اكثر الناس في انواع البدع بسبب الوهم الحاصل لهم المماثل لهذا الوهم
اي توهمهم ان الحبل الذي على صورة الحية مفزع ومفرد وفي قوله اكثر الناس اشارة
الى ان المومنين قليلون بالنسبة للكفار وهذا مناسب لقوله تعالى وما اكثر
الناس ولو حرصت بمومنين   وقع اكثر الناس حاصله ان بعض الناس
كالطبايعيين والفلاسفة لما وجدوا النار ينشا عنها الاحراق والماء ينشا
عنها الاحراق والماء ينشا عنه الري والاكل ينشا عنه الشبع والسكين ينشا
عنها القطع والانسان ينشا عنه الضرب والايذا قالوا ان المؤثر لتلك
المسببات هذه الاسباب بذاتها فحكمهم بان المؤثر هذه الاسباب اوقعهم
من الوهم لا من العقل لان العقل يحكم بانه لا مؤثر في شيء من الاشيا الا الله
فقول الشيخ في انواع البدع اي كتاثير الماء والنار والاكل الخ في الاحراق والري
والشبع واضافة انواع لما بعده البيان   حتى وقفوا مع المعتادات اي حتى
جزموا بالمعتادات اي بالامور المعتادة اي جزموا بتاثيرها ومن المعتادات
ان النار تحرق والماء يروي الخ فقالوا بتاثيرها في الاحراق وهكذا   واستقلوا
بالاكوان جمع كون بمعنى الحصول والمراد هنا بالاكوان المكونات فاثبتوا للنار
تاثيرا في الاحراق وللماء تاثيرا في الري وهكذا   فاعتقدوا الخ مفرع على
استقلالهم بالاكوان اي اعتقدوا ان الاكل نافع في الشبع مع انه ليس بنافع
وانما النافع هو الله تعالى واعتقدوا ان النار تضر مع ان الضار هو الله
فقط   فاشركوا هذا مسبب عن اعتقادهم ما ذكر اي انه تسبب عن ما ذكر
انهم اشركوا مع الله لا غيره كالنار وهذا الشرك مؤد الى الكفر ان اعتقد
ان النار مؤثرة بطبعها واما لو اعتقدوا انها مؤثرة بقوة اودعت فيها فلا يكفر
بل يفسق   واثبتوا الوسايط اي كالنار فهم يقولون انها مؤثرة وان الله
هو الخالق للنار واثبات هذه الوسايط يؤدي الى عدم الالتفات للمولى
واسندوا التاثير الى من ليس له تاثير اي كالنار والماء فانهم يقولون
ان هذه الطبايع هي المؤثرة مع ان المؤثر هو الله والخير لا ولي ان يقول الى

ماليس له تاثير لان من المعلوم على العاقل الا ان يقال انه لما صدر عنها التاثير اشبهت
العاقل او يقال ان من جملة من يسند له التاثير العقلا فيقولون انها تؤثر في افعالها فغلب
العاقل على غيره فتامل   وتوكلوا على من ليس الخ اي وتوكلوا على العبيد الذين ليس
لهم حول ولا قوة الا بالله والحاصل ان المعتزلة يقولون ان العبد يخلق افعاله الاختيارية
الاختيارية فيتوكلون ويعتمدون عليه مع انه لا حول له اي لا تحول له على المعصية ولا
قوة له على الطاعة ولا تدبير له اي لا نظر له في عواقب الامور وتتمم على الوجه الاكمل
الا من الله   ولا تقدير اي تعيين وتحديد للاشيا كقولك في غد افعل كذا وكذا
وبعده كذا وكذا فتحديد الاشيا بفعل بعضها في غد وفعل بعضها بعد غد من الله
والعبد عاجز عن ذلك   خيالات اي كالامور المتخيلة التي لا وجود لها من حيث
ان وجودها ليس من نفسها بل من الله فهي ليس بيدها نفع ولا ضر فهي كالامور
التي لا وجود لها فاندفع ما يقال ان قوله كلها خيالات فيه انكار لحقايق الاشيا
وجعلها خيالات لا تحقق لها في الخارج وليس هذا مذهب اهل السنة
تنادي بلسان الحال اي بلسان حالها قال عوض عن المضاف اليه   الذي هو افصح
من لسان المقال اي اقوى في الدلالة من لسان المقال لانه دايما صادق بخلاف
لسان المقال فانه قد يكذب مثلا من كان لا يدعي انه عالم ولكن لا يعرف العلوم
على وجه تام ومن كان يدعي انه عالم ولكن اذا سئل عن شيء توقف فيه فلسان
الحال يدل على ان الاول عالم اكثر من لسان مقال الثاني وكذلك اذا ذهب انسان
لابس الثياب رثة الى شخص ذي ملاة ولم يساله شيئا فان لسان حاله يدل
على الاحتياج اكثر من لسان مقال من ذهب بثياب نفيسة الى شخص وطلب منه
بلسان مقاله لانه ربما كان كمن ادعى شيئا من غير دليل وكذا اذا قال زيد انا كريم فقد دل
على كرمه بلسان المقال واذا كان عمرو لا يقول انا كريم وكان كل يوم يكرم الناس فقد
دل حاله على كرمه اقوى من دلالة قول زيد   من يقف مفعول تنادي اي ان هذه
الممكنات تخاطب بلسان حالها من يقف عندها وقوله انظر الخ هذه الجملة مقول
قول محذوف اي فتقول له انظر اي في احوالي لا وصلك الى المقصد اي لا وصلت
الى الذي شانه ان يقصد وهو الله تعالى والمراد بالوصول اليه معرفته ومن جملة
معرفته معرفة انه المنفرد بالتاثير في الاشيا   المقصد امامك اي قدامك
اي لا ما انت واقف عليه من الامور المعتادة ويصح ان يجعل المقصد امامك

جملة مقول لقوله محذوف وانظر مقدمة من تاخر لك تنادي من يقف عندها ويقول
له المقصد كائف امامك انظر في لحو الي لتصل اليه   انما نحن فتنة اي افتتان
وامتحان اي انما نحن ذوات افتنان وامتحان او انما نحن مفتتنين بنا وممتحن بنا وقوله
فلا تكفر اي باعتقاد تاثير الامور المعتادة بذاتها كاعتقاد ذات الاكل يؤثر بطبعه
وان النار كذلك الخ والحاصل انه قد جرت عادة امتحان عباده بالامور الممكنة
اما ليثيبهم او يعاقبهم فاذا اعطاك الله نعما لمتحنك بها هل تشكر فيثيبك او لا
فيطردك وخلق الله الشبع بالاكل لتنظر وتتامل   فان اعتقدت ان الاكل غير
موثر في الشبع حصلت النجاة وان اعتقدت تاثيره فيه بذاته حصل الهلاك
وهكذا يقال في غير الاكل من الاسباب   فهذه اقسام الحجة اي هذه الخمسة
المذكورة اقسام الحجة العقلية وانما ذكرها اقسام الحجة مع انه قد علم ذلك
مما تقدم توطئة لما بعد من قوله وجعلها البيضاوي الخ والمراد انه جعل هذه
الثلاثة اقساما للحجة من حيث المادة واما من حيث الصورة فقد تقدم ان
اقسامها ثلاثة اخرى   في الطوالع يحتمل ان يكون هذا الظرف اتى به للاحتراز
فيكون للبيضاوي تقسيما اخر كالذي للجمهور مغايرا لما ذكره في الطوالع ويحتمل ان يكون
هذا الوصف لبيان الواقع فليس له تقسيم اخر في غير الطوالع   لان الحجة العقلية
الخ هذا التعليل لتقسيم البيضاوي الحجة باعتبار مادتها الى الاقسام الثلاثة
ثم ان في كلام شارحنا سقطا من كلام الطوالع اذ نص كلامها الحجة اما ان
تكون عقلية او نقلية والاول اما ان تكون مقدماتها قطعية ويسمى برهانا
ودليلا او ظنية او مشهورة وتسمى خطابة وامارة او شبهة باحدها وتسمى
مغالطة هذا كلام الطوالع فانت ترى شارحنا قد اسقط من كلامها قوله
او مشهورة وعبر بقوله باحدها بضمير التثنية والواقع في الطوالع التعبير
بضمير الجماعة اي الشبهة بالقطعية او الظنية او المشهورة   وجعلها
البيضاوي الضمير لاقسام الحجة لا باعتبار ما تقدم ويحتمل ان المعنى وجعلها
اي الحجة ثلاثة اقسام اي جعلها اقساما ثلاثة   وتسمى ايضا امارة اي
لانها لكون مقدماتها غير قطعية علامة على النتيجة   قطعية اي ابتدا
او انها قد دخلت المعلومات الضرورية ابتدا والنظرية التي تنتهي الى الضرورة
والمراد انها لا بد ان تكون تلك المقدمات كلها قطعية اي مقطوعا ومجزوما

بها

بها والمراد بالجمع في قوله مقدمات ما فوق الواحد   او من مقدمات ظنية
ليس المراد انه لا بد ان تكون كل مقدمة ظنية اي مظنونا بثبوت نسبتها بل المراد
ان المقدمات ظنية ولو باعتبار البعض وكذا يقال في الشبيهة باحدها اذ لا يشترط
في المغالطة ان يكون كل المقدمات شبيهة باحدها بل متى كانت احدى المقدمات
شبيهة باحدها كفى ذلك في تسميتها مغالطة   ويسمي الاول برهانا هذا
اسم خاص به وقوله ودليلا اسم عام له ولغيره والمناسب عدم الالتفات اليه
مغالطة ويدخل فيه الشعر واما الجدل فهو اما داخل في البرهان ان تركب
من مقدمة يقينية واما داخل في الخطابة ان تركب من ظنية فان قلت ان الجدل
على اثبات انه قسيم فانما يتركب من مقدمات مشهورة لا قطعية ولا ظنية فكيف
يكون داخلا في البرهان او في الخطابة قلت المقدمات المشهورة قد تكون يقينية
وقد تكون ظنية فلا منافاة   وبالجملة اي واقول قولا ملتبسا بالجملة اي
بالاجمال لنقطع النظر عن كون اقسام الحجة خمسة او ثلاثة وانما اتى بهذا الحاصل
الاجمالي مع انه قد سبق ذكره مفصلا توطئة لقوله فلهذا قلت الخ   والمعتمد اي
ما يعتمد من هذه الاقسام او فالذي يعتمد ويعول عليه من تلك الاقسام وقوله العقايد
الدينية اي المنسوبة الى سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم من نسبة الجزئي للكلي ومراده
بتلك العقايد التي يعتمد في تصحيحها على البرهان خصوص ما تتوقف المعجزة عليه
لا التي لم تتوقف المعجزة عليها مثل ثبوت السمع والبصر والكلام وكذلك السمعيات
مثل ثبوت الجنة والنار والحشر والنشر وانما كان المراد بالعقايد ما ذكر لتعبيره
بالبرهان الذي هو الدليل العقلي الذي مقدماته يقينية اذ العقايد التي لا تتوقف
المعجزة عليها لا يتوقف تصحيحها على البرهان بل على الدليل النقلي والمراد بتصحيح
العقايد اثباتها على وجه الجزم بها ثم ان جعل المعتمد في تصحيح العقايد البرهان
مبني على القول بان التقليد لا يكفي وان المقلد كافر وهو قول ضعيف   ووصفها
بالقاطعة لكشف معناها وذلك لان القاطعة معناها المقطوع بها اي المجزوم
بها والبرهان هو القياس الذي مقدماته مقطوع بها فيصدق على القاطعة انها
وصف كاشف لان الوصف الكاشف هو المبين للحقيقة بحيث يصح التعريف به
كقولك الانسان هو الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة المتفكر بالقوة
والقاطعة كذلك لانها بمعنى المقطوع بها فان قلت ان الدليل هو مجموع المقدمات

والمجموع لا يتصف بالقطع بل كل مقدمة على حدتها وحينئذ فقوله القاطعة ليس
وصفا كاشفا لمعنى البراهين لما علمت ان الوصف الكاشف هو المبين للحقيقة واجيب
بانه كاشف للمعنى الالتزامي اعني المقدمات لان البرهان بمعناه مجموع المقدمتين و
يلزمه كل مقدمة على حدة فقول الش للكشف معناها اي الالتزامي لتدخل الخ اي فالباعث
على ذكر الادلة التي هي عامة دخول الادلة النقلية فيها ويرد عليه ان الادلة النقلية
لا يتحقق بذكر العام تحقق بذكرها بعنوانها الخاص بها بان يقال والادلة النقلية كما
تحقق وظاهر الش يخ انه لو لم يات بالعام ما ياتي له ذكر النقلية فتامل فيما
يقبل اي في العقائد التي تقبل الادلة النقلية فيها فقوله من العقائد بيان لما وقوله
يقبل صلة او صفة جرت على غير من هي له فكان الواجب الابراز وذلك اي العقائد
التي تقبل الادلة النقلية فيها كلها لا تتوقف المعجزة اي كل عقيدة لا تتوقف المعجزة
عليها كنفي النقائص فيه ان من جملة النقائص العجز والجهل ونفي ذلك تتوقف
المعجزة عليه لان نفي العجز بالقدرة ونفي الجهل بالعلم والمعجزة تتوقف عليها واجيب
بان المراد بالنقائص التي يصح ثبوتها بالدليل النقلي نقائص مخصوصة وهي الصمم
والبكم والعمى وذلك لان اضدادها الذي هو السمع والبصر والكلام انما ثبت بالدليل
النقلي ولو قال الش بدل قوله كنفي النقائص كثبوت السمع والبصر والكلام كان اظهر
وانسب بقوله بعد وثبوت الوحدانية وثبوت الوحدانية له على راي اي وهو
قول من يقول ان الوحدانية تثبت بالدليل النقلي ولكن المعتمد انها انما تثبت
بالدليل العقلي من الخ هذا شان لبعض الممكنات والمداس ونوع الخ ولما
جاز وقوعه فدليله العقل ولذا يقال في الش اشارة الى اشتراط القطع
فيها في قوله اشارة الخ انما اتى ان دلالة الوصف المذكور على قطع بطريق الاستلزام
لا بطريق المطابقة وذلك لان السطوع معناه الارتفاع ويلزمه الظهور والظهور
في كل شيء بحسبه وما هنا ان ظهور الدليل يرجعه لكونه قاطعا واعلم ان اشتراط
القطع فيها من حيث السند والمتن فلا يتمسك في شيء من العقائد بخبر الواحد ولا
بالظواهر سواء تعلقت العقيدة بالذات او بالصفات او بغيرهما كالسمعيات
هذا ظاهر كلام وهو المعروف وقال بعضهم ما يتعلق بالذات والصفات لا يحتج فيه
بالآحاد واما السمعيات فيصح التمسك فيها بالآحاد والمدار فيها على كون الحديث صحيحا
او حسنا وان كان آحادا لكن يقال اي متعلق ان يقال من البراهين العقلية

اي

اي بدل اللفظية المجموع الى المجاز لكن قد يقال ان البراهين لا تكون الا عقلية فلا
حاجة لذكر وقوله العقلية فقد فر من شيء ووقع في شيء اخر والقواطع السمعية
فيه ان القواطع جمع قاطعة بمعنى مقطوع بها فالتجوز الذي فر منه في قوله البراهين
القطعية قد وقع فيه في قوله والقواطع لان القواطع بمعنى المقطوع بها ابين
واحسن وجه الابينية ان ما في المتن ليس فيه تصريح بالقطع في الدليل النقلي وانما
فيه اشارة لذلك فقط من قوله ساطعة ويفيد دلالة الادلة على الدليل النقلي
ليست بطريق النص وانما هي بسبب دلالة العام على بعض افراده بخلاف قوله من
البراهين القطعية والقواطع السمعية فانه ابين ووجه الاحسنية ان في عطف
العام على الخاص شبه تكرار وما سلم من ذلك احسن ويحتمل ان يعطي احسن
عطف العلة على المعلول وتبين الاحسنية بما سبق من الامور الثلاثة وهذا كله
وجه للابينية والاحسنية بالنظر للطرف الثاني وهو القواطع السمعية واما وجههما
بالنظر للطرف الاول وهو البراهين العقلية فهو المقابلة لان العقلية تقابل السمعية
والحاصل ان الابينية والاحسنية من جهة ما ذكروا انه كان التعبير بلا عن
العبارتين فيه التجوز يعتد لما اطلق اي بل اطلق معترض عليه وقد يجاب
بان من طلق لا يعترض عليه لانها اذا كانت حاصلة فلا يطلق تحصيلها لان
تحصيل الحاصل محال وطلبه عبث وتقدم ان الارشاد كتاب لامام الحرمين
ولا يرضى فاعله ضمير يعود على البالغ وهو عطف على قوله ان يعمل فكره
اي يجب عليه ان يعمل فكره ويجب عليه ان لا يرضى الخ والمراد بالوجوب وجوب
الاصول لا وجوب الفروع ولكن كل ما ذكره المص في هذا الكتاب من الامور الواجبة
على المكلف والواجب الاصلي ما يرجع لاصول الدين وبالفرعي غيره وانما كان عدم
الرضى بالتقليد واجبا اصليا لزم عدم الاكتفاء بالتقليد وانه كفر ويحتمل
ان يكون قوله ولا يرضى جملة مستانفة خبرية لفظا انشائية معنى بمعنى انه
نهي عن ذلك لعقائد الاسلام بمعنى في وهي جمع عقيدة بمعنى معتقده
حرفة التقليد الحرفة هي الصنعة وهي في هذا المقام مستعارة لشيء مستقبح
يتعلق بقوله التقليد وفي اضافة الحرفة لما بعده للبيان بعد ملاحظة
الاستعارة المذكورة وانما اطلق على التقليد حرفة لخسة مرتبة صاحبه
لان الخسة شان الحرفة عرفا فانها الخ هذا علة لقوله ولا يرضى الخ وقوله في

الاخرة فيه اشارة الي انها مخلصة في الدنيا وهو كذلك عند كثير الخ فيه
هذا لا ينتج المدعي الماخوذ من اسلوب الكلام الذي هو عدم خلوص صاحبها من
الخلود في النار لانه قوله عند كثير الخ يقتضي انه عند الاكثر يخلص عند الله في
الاخرة مع ان المدعي عدم الخلوص فالاولي ان يقول عند اكثر المحققين او عند
كلهم لاجل ان يطابق اول الكلام اخره فتامل ان الحكم الحادث الخ خرج
بالحادث الحكم القديم وهو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين تعلقا تنجيزيا
ملتبسا بالطلب او بالاباحة او بالوضع لهما فليس ناشئا عن واحد من هذه
المحنة بل ليس ناشئا عن شئ اصلا هذا واعلم ان الحكم الحادث يطلق
على ادراك ان النسبة واقعة او ليس بواقعة ويطلق على النسبة وهي
ربط المحمول بالموضوع ايجابا وسلبا ولا يصح ارادة المعني الاول هنا لان الادراك
نفس العلم والاعتقاد لا انه ناشئ عنهما فتعين ان يراد المعني الثاني وهو
النسبة وقوله نشا عن امور الاولي يتعلق به امور لان النسبة يتعلق بها
تلك الامور لا انها تنشا عنها وشك ووهم قضيته كلامه ان الشاك حاكم
يري ان الشك اعتقاد ان يتقاوم سببهما فيكون حاكما بهذا وبهذا ومن
يري ان المتوهم حاكم يري ان العقل ان الشاك ليس بحاكم يري ان الشك التردد في
الوقوع واللاوقوع فلا حكم عنده ومن يري ان المتوهم حاكم يري ان العقل يحكم بالمرجوح
فالوهم عنده منشا الحكم الوهمي ومن يري انه ليس بحاكم يري انه لا يحكم بالمرجوح فالوهم
عنده لملاحظة المرجوح ثبوتا او نفيا منصوبان على التمييز اي من جهة ثبوته له
او نفيه اي او انتفائه عنه اما ان يحصل في نفسه الجزم بذلك الحكم اي الذي هو نسبة
المحكوم به للمحكوم عليه اي اما ان يدرك ذلك الحكم ادراكا جازما او يدركه ادراكا غير
جازم وقوله والاول اي وهو ما اذا جزم بالحكم وقوله اما ان يكون اي الجزم لسبب
واعني به ضرورة وذلك كما في قولك الواحد نصف الاثنين والكل اعظم من الجزء
فان الحكم بثبوت النصفية وبالاعظمية جازم بتلك النسبة بسبب الضرورة
اي البداهة او برهانا اي كما في العالم حادث وكل حادث له صانع ينتج العالم
له صانع فالحكم بثبوت صانع للعالم جازم بتلك النسبة لسبب وهو البرهان المذكور
واعني به ضرورة او برهانا اي ولا اعني به ما يشمل الشبهة وقوله اولا اي
او لا يكون جزمه لسبب بل لا لشئ اصلا او لشبهة ويسمي الاول اي وهو

الجزم

الجزم بالحكم اي ادراكه ادراكا جازما لضرورة او برهان علما ومعرفة ويقينا
اي فالعلم والمعرفة واليقين الفاظ مترادفة معناه الاوجد فهي متحدة مفهوما
وما صدقا كما هو شان المترادفين والثاني اي وهو الجزم اي الادراك الجازم
الذي ليس الجزم به لضرورة ولا لبرهان بل ناشئ عن شبهة او لا لشئ اصلا
وغيره الجزم اي وغير الجزم بالحكم اي والادراك للحكم ادراكا غير جازم وقوله
اما ان يكون راجحا اي اما ان يكون الحكم راجحا ويسمي الاول من اقسام غير
الجزم اي وهو ادراك الحكم الراجح على مقابله ظنا وقوله والثاني اي وهو
ادراك الحكم المرجوح على مقابله وهما وقوله ويسمي الثالث اي وهو ادراك
الحكم المساوي لمقابله شكا وقضيته ان الشك ادراك بسيط وقد علمت
انه اما ادراك لمجموع شيئين او انه التردد في الوقوع او اللاوقوع فتامل فالايمان
ان حصل الخ اي ان تعلق به شئ من اقسام غير الجزم وفيه شئ وذلك لان
الايمان عند المص هو الاذعان المصاحب للمعرفة اي للاعتقاد الجازم المطابق
الناشئ عن دليل وحينئذ فلا يتاتي ان يتعلق به شك ولا ظن ولا وهم
واجيب بان المراد بالايمان الايمان الصوري بحسب الظاهر وهو اعتقاد
كثبوت القدرة لله والارادة والعلم الي غير ذلك من العقائد فالاجماع
على بطلانه اي على عدم الاعتداد به من خلوص صاحبه من الخلود في النار
وان حصل عن القسم الاول اي وان تعلق به القسم الاول فالاجماع على صحته
هذا يقتضي كفاية الجزم بالعقائد الناشئ عن دليل مع انه لا بد مع ذلك
من الاذعان وهو قول المفسر قلت ذلك واجب بان الشارح ترك التقييد
بالاذعان نظرا الي ان الشان ان من علم شيئا اذعن به ولما الثاني
اي واما ان تعلق به القسم الثاني وقوله وهو الاعتقاد اي الجزم لغير
ضرورة او برهان وقوله ينقسم قسمين اي نوعين تفصيل لان ذلك الاعتقاد
ينقسم قسمين فهو علة لجواب اما المحذوف مطابق لما في نفس الامر المراد
بنفس الامر علم الله او اللوح المحفوظ والمراد بمطابقة الاعتقاد لما في نفس
الامر مطابقة متعلقه للنسبة التي يعلمها الله ويسمي الاعتقاد
الصحيح اي الموافق لما في نفس الامر وهو النسبة الخارجية اي المراد بمتعلقه
لما في نفس الامر وان كان صاحبه كافرا [illegible]

صاحب هذا الاعتقاد مومنا انما هو بحسب الظاهر فقط وقوله علة المومنين
جعله العامة مومنين بالنظر للظاهر والا فهم كفار عنده وغير مطابق
اى وغير مطابق متعلقه لما فى نفس الامر والجهل المركب اي ويسمى ايضا
بالجهل المركب فلا ايمان كاعتقاد الكافرين اى الموجب للكفر اذ ليس كل
ما يعتقده الكافرون غير مطابق للواقع الا ترى ان اعتقادهم ان الواحد نصف
الاثنين مطابق فالفاسد اي فالاعتقاد الفاسد وقوله اجمعوا على كفره
فيه نظر اذ هو يقتضى ان كل اعتقادهم فاسد اجمعوا على كفر صاحبه وليس
كذلك بل منه ما اجمع على كفر صاحبه كاعتقاد النصارى ان الله ثالث ثلاثة
ومنه ما لم يجمع على كفر صاحبه كاعتقاد المعتزلة ان العبد يخلق افعال نفسه
فاطلاق الشارح فيه نظر وانه اثم هذا لازم لما قبله صرح به لاجل قوله لمجتهد
وقد والى بذلك الخيم رداعلى من قال وهو العنبرى والجاحظ تبعا لشيخه
النظام وهم من المعتزلة ان الكافر اذا اجتهد واداه اجتهاده الى الكفر كان
معذورا ولا اثم عليه ولا يعتد بخلاف من خالف الخ اي كالقايل ان اجتهاد
الكافر ينفعه الذى حصل الخ وصف كاشف وقوله لمحض التقليد اى
بالتقليد المحض والتقليد هو الاخذ بقول الغير اي الاعتقاد تبعا للغير فان
قلت ان التقليد هو الاعتقاد تبعا للغير يصير فى كلام الشارح ذلة لان
المعنى حينئذ واختلفوا فى الاعتقاد الصحيح الحاصل ذلك الاعتقاد تبعا
لاعتقاد الغير ولا معنى له واجيب بانا نريد بالتقليد موافقة الغير ولا نفسر
بالاعتقاد تبعا للغير فتامل من اهل السنة متعلق بكل من الجمهور
والمحققين وعطف المحققين على ما قبله من عطف الخاص على العام واهل
السنة اذا اطلق فى علم الكلام فالمراد به اهل علم الكلام لا ما هو اعم
حتى يشمل الفقها والمحدثين فلا يعترض على ما نقله الشارح بان مذهب
جمهور الفقها والمحدثين ان المقلد مومن وانه من اهل السنة الناجية كما قال
المعترض وح نعلم سقوط اعتراض بن زكرى عصرى المص وبلديه نسبة
ذلك القول للجمهور والقاضى اي ابي بكر الباقلانى والمراد بالاستاذ
الى اسحاق الاسفراينى والمراد بامام الحرمين عبد الملك بن محمود الجوينى واعلم
ان الشيخ الاشعري امام اهل الفن والمذكورون بعده محققون لطريقته

في

فى هذا الفن فهم اركانه ولكن الحق ان التقليد يكفى فى العقايد الايمان وان
ايمان المقلد صحيح وقد نقل عن الاشعرى انه رجع هذا القول وكذلك المص
ويقال ان كبراه هذه هي اول ما الف فى العقايد وقد رجع فى الصغرى والمقدمات
عن هذا القول الى القول بايمانه لا يصح الاكتفاء به اى لا يحصل معه النجاة من
الخلود فى النار وهو الحق الخ هذا من عند المص اتى به توشيحا وتقوية لما
قبله وكانه الخ هذا عن اعتراض وارد على من حكى الاجماع وحاصله كيف يحكى
ذلك البعض الاجماع من شهرة الخلاف فيما ذكر وظهر كانه يمكن حكي الاجماع وقوله
لم يعتد بخلاف الحشوية اى القايلين بكفاية التقليد فى العقايد والحشوية
فرقة تنبوا بذلك لقول الحسن البصري وكانوا يجلسون فى حلقته بين يديه
تكلموا بكلام ساقط ردوا هولاء الى حشو الحلقة اي الى خلفها اما
لظهور فساده اى لمخالفتهم لا بطل الاجماع وعدم متانته اى عدم قوة
علم صاحبه اى وعدم قوة علمه توجب عدم الوثوق بقوله وهذا عطف علة
على معلول وهذا الجواب اعنى قوله اما لظهور الخ بناء على ان المخالف للاجماع معاصر
للمجمعين واما قوله او لانعقاد الخ جواب ثان بناء على ان الاجماع منعقد قبل ظهور
المخالفين فتامل او لانعقاد اجماع السلف قبل اى قبل ظهور خلاف الحشوية
فخلافهم خارق للاجماع فلا يعتد به وحصل ابن عرفة الخ اى جمع وما نقله عن
ابن عرفة يعكر على ما نقله عن الجمهور والمحققين من ان المقلد كافر ومن حكاية الاجماع
على كفره لان عادة الشيخ ابن عرفة يوخر القول الضعيف وقد اخر القول بكفره فيدل
ذلك على تضعيف القول بكفره فنقل كلام ابن عرفة لا يناسب الكلام السابق الاول
انه مومن غير عاص اى سواء قدر على النظر وتركه ام لا وهذا بناء على ان النظر مستحب
لا واجب وجوب الاصول ولا وجوب الفروع لانه لو كان واجبا وجوب الاصول لما
كان مومنا لان الواجب الاصلى ما يلزم على تركه الكفر ولو كان واجبا وجوب الفروع
لكان عاصيا الثانى انه مومن عاص اي وهذا هو المعتمد خلافا للش وهذا
القول مبنى على ان النظر واجب وجوب الفروع بدليل عصيانه وليس واجبا
وجوب الاصول بدليل الحكم عليه بالايمان وقوله ان ترك النظر مع القدرة هذا
التقييد ليس واقعا فى كلام ابن عرفة على ما سياتى وانما اتى به الش من عنده نظرا
الى ان الاطلاق يلزم عليه التكليف بما لا يطاق وهو غير واقع فاتى الش به نظرا

القاعدة الشرع الموافقة ولعل بن عرفة ترك التقييد بقوله مع القدرة نظرا الي
ان كل بالغ عاقل له قدرة على النظر او نظرا الي القاعدة الشرعية وهي ان الشخص لا يخاطب
الا بما هو قادر عليه وحينئذ فلا اعتراض عليه   الثالث انه كا فر هذا مبني
على القول بان النظر واجب وجوب الاصول كالايمان   حاذي به طوالع البيضاوي
اى سلك فيه مسلك الطوالع فى التراجم والابواب والمسايل   اعتقاد جازم
فيه ان الاعتقاد لا يكون الا جازما كما سبق من ان الاعتقاد حكم الذهن الجازم فلا
حاجة لقوله جازم واجيب بانه ماش على طريقة اخرى غير ما مر وهي طريقة اللغويين
وحاصلها ان الاعتقاد هو حكم الذهن مطلقا لغير دليل سوا كان جازما او لا مطابقا
للواقع ام لا فلذا اخرج الغير الجازم بقوله الجازم ولا يخفى ان قوله الجازم فيه تجوز اي
مجزوم بمتعلقه او ان اسناد الجزم للاعتقاد مجاز عقلي اذ الجازم انما هو المعتقد
فالكلام فيه اما مجاز في المفرد او في الاسناد ولعل ابن عرفة اخذ المجاز في التعريف
لكونه شاع حتى صار كان الجزم حقيقة عرفية في المجزوم به اي بمتعلقه تامل
لقوله معمول للاعتقاد واللام فيه لتقوية ذلك العامل فان قلت ان المصدر
لا يعمل موصوفا قلت محل ذلك اذا كان المعمول غير ظرف او جار ومجرور والا فلا منع
كما هنا وهذا الجواب مسلم ان اراد بالجار ما يشمل الزايد للتقوية لا خصوص الاصلي
فتامل وقوله اعتقاد جازم بقول الغير اي من غير ان يكون هناك اطلاع على دليله
والا لم يكن للحاصل اعتقاد ابن عرفة كذا قيل وقيل لو اطلع على دليله اذ ليس كل
ما قارنه الدليل يكون دليلا لا سيما في الفرعيات وقوله لقول الغير مثل القول
الفعل والتقرير فكان على ابن عرفة ان يزيد ذلك وقد يقال مراده بالقول ما صدر
عن المعروف فيشمل ما ذكرنا مل   فخرج الخ هذا من كلام ابن عرفة الى به تعريفا
على التعريف الذي ذكره وقوله فيخرج اعتقاد قول الرسول اى يخرج بقوله اعتقاد
قوله غير معصوم هذا الايقال فيه تقليد بل نقال فيه علم والمراد بقوله الرسول
الذي حكم على اعتقاده بالخروج من التعريف قوله من حيث انه رسول اعني
قوله المتعلق بما لا تتوقف المعجزة عليه كالسمع والبصر والكلام واما
قوله المتعلق بما تتوقف المعجزة عليه كالقدرة والارادة فاعتقاده تقليد وذلك
لانه لا يثبت عند الشخص رسالته الا اذا ثبت عنده القدرة والارادة ونحوهما
والحاصل انك اذا سمعت من الرسول ان الله سميع بصير متكلم واعتقدت ذلك

فلا يقال

فلا يقال له تقليد لانه يكفي في هذه العقايد السمع ويحصل به العلم واذا سمعت
منه الله حي قادر مريد عالم واعتقدت ذلك من غير نظر في الدليل العقلي
كان هذا الاعتقاد تقليد الا علما لانه لم تثبت رسالته الا بالمعجزة
والمعجزة متوقفة على هذه الصفات وحينئذ فلا يحصل العلم بهذه العقايد
من قوله   والاجماع اى وخرج اعتقاد قول الاجماع اي قول اهل الاجماع
لانهم معصومون فيما اجمعوا عليه لقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على ضلالة
ومعرفة مدلول الخ اى وخرج عن التعريف معرفة مدلول الخ اى خرج
عن قوله اعتقاد الخ لان المعرفة غير الاعتقاد لانها حكم الذهن المطابق
عن دليل والاعتقاد فلا دليل معه وقوله مدلول الشهادتين اعترض بانه
ان اريد المدلول الصريحي وهو ثبوت الوحدانية لله والرسالة لسيدنا محمد
فمفاده ان المعرفة العقايد المغايرة لهذه العقيدة بالدليل لا يكون خارجا
وان اريد المدلول ولو التزاما فالمعاد والفتنة داخلان فيه لان من اقر بانه
رسول الله واذعن لذلك فقد صدقه في كل ما جا به ومن جملة ما جا به
المعاد والفتنة وحينئذ فلا يحتاج لذكرهما بعد وقد يجاب باختيار
الشق الثاني ولكنه الحقهما اهتماما باحوال الاخرة   والمعاد اي
ويخرج معرفة المعاد اى احوال القيامة من الحشر والنشر والصراط وقوله
والفتنة اى ويخرج معرفة الفتنة اى سوال الملكين ثم ان العقايد قسمان
عقلية وسمعية فاشار للعقلية بقوله وخرج معرفة المعاد الخ وقد يقال
ان الفتنة والمعاد انما يعلمان من قول الرسول فيدخلان فيه ويراد بقول
الرسول ما جري على لسانه سوا كان قرانا او سنة وحينئذ فالاولى
حذف المعاد والفتنة لخروجهما بقوله لقول الغير معصوم فتامل
اما بدليل راجع لقوله معرفة   بدليل اجمالي اى كالو قيل ما الدليل
على وجود الله فيقول العالم ولكن لا يعرف ذلك القايل دلالة العالم على
وجود الله هل من جهة امكانه او من جهة حدوثه وعلى فرض لو عرف
انها من جهة الامكان او من جهة الحدوث لا يعرف تركب الدليل من
مقدمتين صغري وكبري ولا يقدر على حل اى دفع الشبهة الواردة على
هذا الدليل فعلى فرض وتقدير لو كان يقدر على تركيبه من مقدمتين وورد

شبهة على احدي المقدمتين لايقدر على دفعها كما لو قال العالم حادث وكل حادث
لابد له من محدث فورد عليه انا لانسلم الصغري وما المانع من ان يكون
قديما لانه مستند الى القديم لتاثيره فيه بطريق التعليل وكل ما كان مستندا
للقديم فهو قديم نقول انه معجوز عن تقريره اي عن تركيبه من صغري
وكبري وقوله وحل اي دفع شبهة الواردة على الدليل وقوله وحل الخ وكذلك
العجز عن احدهما قالوا بمعني او التي لمنع الخلو فاندفع ما يتبادر ظاهر كلام
ابن عرفة انه اذا عجز عن احد الامرين فيه لا يقال له دليل اجمالي لانه المعجوز
فيه عن الامرين ولا تفصيلي لعدم القدرة على الامرين مع انه اجمالي قطعا
وقوله معجوز الخ بيان للاجمالي كما ان قوله مقدورا الخ بيان للتفصيلي ففي
ايمان ذي التقليد الخ هذا شروع في الكلام على حكم صاحب التقليد اي على
حكم المتصف به بعد ان تكلم على حقيقة التقليد وقوله ففي ايمان خبر مقدم
والمبتدا محذوف وفي الكلام حذف الواو مع ما عطفت وفيه ايضا حذف مضاف
والاصل ففي صحة ايمان ذي التقليد وعدم صحته اقوال ثم ان المحذوف
مع الواو وهو نفس القول الثالث ولما لم يصرح به اولا صرح به بعد ذلك
بقوله ثالثها وقوله فيهما متعلق بالتقليد اي في العقائد العقلية والعقائد
السمعية المشار لها فيما مر بقوله مدلول الشهادتين والمعاد الخ تامل
ان قدر الاولى ولو قدر اي هذا اذا كان عجز قادر بل ولو كان قادرا او معه
اي او يكون مومنا مع العصيان اي ان قدر على النظر وتفسير الايمان
بانه حديث النفس التابع للمعرفة تفسير للايمان الكامل على هذا القول
والذي قبله ثالثها هو كافر هذا اضعف الاقوال لما جرت به عادة ابن
عرفة من تاخيره لاضعف الاقوال لنقل المقترح بنتح الراء وهذا شروع
في عزو تلك الاقوال التي نقلها في حكم المقلد على سبيل اللف والنشر المرتب
فقوله لنقل الخ هذا سند للقول الاول مخمين حال من عز الدين
والامدي لانهما الذات تصديا للاحتجاج واما المقترح فهو ناقل فقط ولم
يتصد للاحتجاج لذلك القول ومما يدل على ان قوله مخمين مثنى وليس جمعا
تغليبا للتعيين حيث عبر مع في قوله عز الدين ولم يعبر بالواو تامل لم يكونوا
عارفين بالمسائل الاصولية اي بل مقلدين فيها لغير النبي او مقلدين للنبي

في

في العقايد التي ادلتها العقل وتقليد المعصوم في العقايد المذكورة ليس بمعرفة
والمراد بالمسائل الاصولية العقايد كثبوت القدرة الخ وحكم صلى الله
عليه وسلم باسلامهم اي فحكمه باسلامهم دليل على ان المقلد مومن وليس
عاصيا وقد يقال ان حكمه عليه السلام باسلامهم منظور فيه للظاهر مقطوع
النظر فيه عن الباطن لان الشرع يحكم على كل من كان في الظاهر عارفا لاحكام
الفروع وممتثلا لها بالاسلام ولو كان الباطن خرابا لم يصل ما فيه لرتبة
التقليد وحينئذ فلا يصح الاحتجاج بهذا على الدعوي وهي ان المقلد مومن
وان النظر غير واجب وانه ليس عاصيا الا لو كان النبي عليه الصلاة والسلام
حكم بايمانهم والحاصل ان المدعي كون النظر غير واجب وان المقلد مومن غير
عاص والدليل ليس جاريا على ذلك بل هو جار على الحكم باسلامهم وهو موضوع
آخر غير المدعى فلا يدل هذا الدليل حينئذ على ان التقليد صحيح عند الله
لعدم جريانه على ذلك فتامل ونقل الامدي هذا سند للقول الثاني
وهو عطف على قوله لنقل المقترح اي ان الامدي نقل عن بعض المتكلمين ان المقلد
مومن عاص بترك النظر فنقل الامدي عنهم ذلك يدل على وجود ذلك
القول وانه ليس من عنديات ابن عرفة وابي هاشم عطف على نقل الامدي
على حذف مضاف اي ولقوله ابي هاشم وفي الكلام حذف المقول ايضا اي ولقول
ابي هاشم ان المقلد كافر مع مقتضى قول القهري الخ وهذا سند للقول الثالث
سنده قول ابي هاشم الجبائي من المعتزلة ان المقلد كافر مع مقتضى قول
القهري والمراد بالقهري شرف الدين بن التلمساني كان مصري الدار شافعي
المذهب من تلامذة المقترح وقوله اكتفاوه الخ هذا مقول القهري
لا فيما ينجي من الخلود في النار اي واما المنجي من الخلود ولا بد فيه من المعرفة
فهذا الكلام مقتضاه ان المقلد الذي لا معرفة عنده كافر لخلوده في النار
ولا يخفى ما في هذا من الاشارة الى الاعتراض على ما احتج به للقول الاول
وقول الشامل عطف على مقتضى قول القهري اي مع مقتضى قول
القهري ومع قول الشامل والشامل كتاب لامام الحرمين وان مات
الخ جواب ان الجملة الاسمية اعني قوله فقول القاضي الخ وقوله فقول القاضي
مبتدا حذف خبره اي وان مات الخ ففي ذلك قول القاضي الخ والمراد

قوله

بالقاضي ابو بكر الباقلاني لانه المراد عند الاطلاق في هذا الفن   الاصح اي
الاظهر كثرة وهذا مقول القاضي وقوله بعد قوله الخ قد يقال ان هذا رجوع
منه عن القول الاول وحينئذ فليس له الا قول واحد فكيف ينسب ابن
عرفة له قولان تامل   وفي وجوب المعرفة الخ لما انهى ابن عرفة الكلام
على عزو الاقوال المتقدمة لاربابها اتبع ذلك بالكلام على وجوب المعرفة
وما للايمة في ذلك من الاقوال المناسبة بقوله وفي وجوب الخ من كلام
ابن عرفة وهذا الظرف متعلق بمحذوف خبر مقدم وقوله بعد نقلا الخ مبتدا
موخر وحاصل ما قاله ان المعرفة التي هي الاعتقاد الجازم المطابق للواقع
عن دليل واجبة وجوب الفروع بمعنى انها ليست شرطا في الايمان ولكن
جازمة ثم اختلف فيها فقيل انها واجبة على الاعيان اي على كل واحد
بعينه بالدليل الاجمالي ولا يجب الدليل التفصيلي على كل واحد بل هو
واجب كفاي فيجب على اهل كل قطر ان يكون فيهم من يعرف الدليل التفصيلي
وهذا القول نقله الامدي عن الامام وقيل ان المعرفة واجبة وجوب
الفروع على كل احد بالدليل التفصيلي ولا يكفي الدليل الاجمالي وهذا القول
نقله الامدي عن غير الامام القول الثالث ان المعرفة واجبة وجوب
الفروع وجوبا عينيا بالدليل الاجمالي ولا يجب الدليل التفصيلي لا عينيا
ولا كفائيا بل هو مندوب فقول الشارح وجوب المعرفة المراد بالوجوب
وجوب الفروع لا وجوب الاصول والفرق بينهما ان الواجب وجوب الاصول
يكفر تاركه كالايمان بخلاف الواجب وجوب الفروع وقوله عن الامام راجع للقول
الاول وقوله وغيره راجع للقول الثاني   وجوب المعرفة على الاعيان
بالدليل الاجمالي اي ان ادنى المراتب ذلك فلو اتى بالدليل التفصيلي كان كافيا
كان كافيا من باب اولى   قايلا حال من الغير اي حالة كون ذلك الغير قايلا
الخ وقوله من كان اعتقاده دون دليل اي تفصيلي ودون شبهة فهو مومن
عاص فهي فقد الدليل التفصيلي والشبهة كان مومنا عاصيا هكذا قررت
عبارة الشارح واعترض بان قوله فهو مومن عاص بترك النظر يفيد ان الدليل المنفي
مطلق الدليل لا خصوص التفصيلي وحينئذ فغير الامام موافق للامام في
ان الواجب عينيا المعرفة بمطلق دليل فلا يتم ذكر هذا القول الثاني ونسبته

للغير

للغير والحاصل ان مضمون هذه الحال لا يدل على ان الغير يقول بوجوب المعرفة
على كل احد بالدليل التفصيلي لان حكمه على ذلك المعتقد من غير دليل
بالعصيان يقتضي ان الواجب عينا مطلق دليل اللهم الا ان يقال المراد بالنظر
في قوله بترك النظر النظر الكامل وهو التفصيلي فتامل   دون دليل ولا
شبهة اي واما لو كان الاعتقاد لدليل او شبهة كان مومنا غير عاص واعترض
بان الشبهة تجر للجهل المركب وحينئذ فلا يكون من اعتقد اعتقادا جازما
لشبهة مومن واجيب بان المراد بالدليل ما كانت مقدماته يقينية والمراد
بالشبهة ما كانت مقدماته مشهورة منتجة النتيجة صحيحة   الفهري
اي قال الفهري لا نزاع الخ اي لا خلاف بين المتكلمين في عدم وجوب التفصيلي
عينا بل هو واجب كفاية وهذا من كلام ابن عرفة وانت خبير بان كلام الفهري
المذكور يناقض القول الثاني الذي نقله الامدي من وجوب بالدليل المعرفة
التفصيلي فنقض ابن عرفة بنقل كلام الفهري معارضة القول الثاني بكلام الفهري
واما قول العكاري ان مراد الامدي الوجوب الفرعي كما مر وقول الفهري في عدم
وجوب المعرفة الخ مراده الوجوب الاصلي فلا تعارض فهو بعيد لان الوجوب
الكفائي انما يقابل العيني في الفروع اذ الاصلي لا يكون كفائيا   وظاهر قول
ابن رشد هذا راجع للقول الثالث في وجوب المعرفة كما علمته وقوله انما هي خبر
قوله ظاهر وهي واقعة على المعرفة اي ظاهر كلامه ان المعرفة التي بالدليل
التفصيلي اي على كل واحد او على اهل كل قطر مندوب لا فرض كفاية وفي بعض النسخ
انما هو وحينئذ فالضمير للعلم المعلوم من المقام اي ان كون العلم بالدليل التفصيلي
مندوب   انتهى اي كلام الامام محمد ابن عرفة في شامله   قلت وبالجملة
الخ الجار والمجرور متعلق بمحذوف اي قلت واقول قولا ملتبسا بالجملة اي بالاجمال
اي بقطع النظر عن كلام ابن عرفة وعن كلام غيره وقوله بالجملة الخ هذا راجع
ومرتبط بالكلام الذي ذكره قبل كلام ابن عرفة   عن جمهور اهل السنة
ومحققيهم في هذا دليل على ان المراد بالجمهور فيما تقدم جمهور المتكلمين وهذا
الكلام اعني كون الجمهور قالوا ان التقليد لا يكفي في العقايد وان كان قد مر الا
انه اعاده توطئة وتمهيدا لقوله ولهذا قال ابن الحاجب الخ تامل
لا يكفي في العقايد اي وحينئذ فالمقلد كافر وجعل هذا قول الجمهور اهل السنة



ينافيه ما مر عن ابن عرفة من حكاية الخلاف وجعل هذا القول اضعفها ولهذا
قال الخ هذا هو المقصود والممهد له وابن الحاجب اسمه عثمان ولقب بابن الحاجب
لان والده كان حاجبا اي بوابا لامير فوص بلدة من بلاد الصعيد ووالده كردي
وولد هو في قوص ودفن بالاسكندرية المنسوبة له انما قال ذلك لعدم الجزم
بنسبتها له لانه قد قيل انها لغيره وهو حديث النفس اي الكلام النفساني التابع
للمعرفة اي التابع للاعتقاد الجزم المطابق للواقع عن دليل والحاصل ان التصديق
هو قول النفس امنت وصدقت التابع ذلك للاعتقاد الجازم عن دليل بحيث متى
انتفى ذلك الاعتقاد الجازم انتفى تابعه الذي هو حديث النفس لا المعرفة اي
لان التصديق هو المعرفة فقط الذي هي لازم لحديث النفس ولا انها اي حديث
النفس التابع للاعتقاد والحاصل ان الايمان اتفقوا على انه التصديق الشرعي ثم انهم
اختلفوا في مدلول التصديق الشرعي ما هو فقيل انه حديث النفس التابع للمعرفة
والمراد بحديث النفس كلام نفساني يرجع لقولها امنت وصدقت نحو هذا المعرفة
غير الايمان بل لازم له يلزم من عدمه عدم الايمان لان انتفاء اللازم يدل على انتفاء
الملزوم وقال بعضهم ان التصديق الشرعي الذي هو الايمان نفس المعرفة اعني
الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل وقال بعضهم ان التصديق الذي هو
الايمان المركب من المعرفة ومن حديث النفس فهو مركب على هذا بخلافه على ما قبله
فانه بسيط وقال بعضهم ان التصديق الشرعي حديث النفس التابع للاعتقاد قال
الش والاصح الاول واعترض بان تعبيره بالاصح يقتضي ان القول المقابل اعني القول
بانه المعرفة صحيح مع ان المعرفة موجودة في الكفار فيكون القول بانه المعرفة خطا
واجيب بان القايل بانه المعرفة يقول لابد من حديث النفس كما ان من يقول انه
حديث النفس يقول لابد من المعرفة فقد اتفق كل من اصحاب القولين على انه
لابد من اعتبار الامرين معا والخلاف انما هو في مدلول التصديق هل هو نفس حديث
النفس ونسبة المعرفة شرط او المعرفة واما حديث النفس فهو شرط خارج فان قلت
حيث اتفق اصحاب القولين على انه لابد من وجود الامرين فما وجه كون القول بان مدلول
التصديق حديث النفس هو الاصح قلت اجيب بان التصديق في اللغة نسبة الصدق
للمخبر او للخبر والنسبة المذكورة تكون بقولك هذا الخبر صادق وانت صادق في كذا فلما
كان التصديق هو نسبة الصدق للمخبر نقل شرعا للخبر الذي هو حديث النفس لتعلقه به

بخلاف

بخلاف المعرفة فانها لا تعلق لها بنسبة الصدق حتى ينقل اليها تامل فان قلت تفسير
الصدق الذي هو الايمان بانه حديث النفس التابع للمعرفة وجعل هذا القول هو
الصحيح يقتضي ان المقلد ليس بمومن لانه وان كان عنده حديث النفس الا انه
ليس تابعا للمعرفة اذ لا معرفة عنده مع ان الحق ان المقلد مومن الا انه عاص واجيب
من طرف من يقول ان المقلد مومن بان هذا تفسير للايمان الكامل واصل الايمان هو
حديث النفس التابع للاعتقاد لا للمعرفة وبهذا تعلم ان قول من يقول الايمان هو
حديث النفس التابع للمعرفة وقول من قال الايمان حديث النفس التابع للاعتقاد
احدهما لا ينافي الاخر لان الاول تفسير للايمان الكامل والثاني تفسير لاصل الايمان
قاله ولا يخفى الخ هذا هو المقصود للش بالذات من نقل عبارة ابن الحاجب واعاد
النقل لوقوع الفصل في كلامه بين هذا الكلام وبين القول بما مر وكان المناسب في كلام
ابن الحاجب ان يقول فلا يخفى بالتفريع ليتفرع هذا الكلام على ما قبله الا ان يقال انه
لاحظ ان تكون القضية حقا في حد ذاتها بقطع النظر لما قبلها تامل قلت
ويدل على كلام الجمهور الخ هذا شروع في الاستدلال على صحة مذهب الجمهور من
ان المقلد كافر وجرى في ذلك الاستدلال على ما هو مناسب من تقديم الكتاب على السنة
وهي على الاجماع واعلم ان الاستدلال بالاية يرجع لقياس من الشكل الثالث
وحاصله ان يقول العلم هو الحكم الجازم المطابق لموجب من ضرورة او برهان والعلم
واجب ينتج الاعتقاد الجازم لموجب واجب دليل الصغرى ما مر في تعريف العلم
ودليل الكبرى الاية الشريفة المذكورة فامر بالعلم لا بالاعتقاد هذا بيان
لوجه الاستدلال بالاية وقد يقال ان الاية انما تدل على ان العلم واجب ولا تدل على
انه واجب وجوب الاصول بحيث ان من لم يحصل له العلم يكون كافرا فالاستدلال
بالاية لم يتم فاعلم انه لا اله الا الله قد يقال ان الامر في الاية للرسول لا للامة
وحينئذ فلا تدل الاية على وجوب العلم على الامة واجيب بان الله امر عباده المومنين
بما امر به عباده المرسلين فخطاب الرسول خطاب للمرسل اليهم وبعد هذا يقال الاية
انما تدل على وجوب العلم واما كونه واجبا وجوب الاصول بحيث ان من لم يحصل
منه علم يكون كافرا فلا دلالة للاية عليه وقد علمت الفرق بينهما اي بين العلم
والمعرفة من ان الاول الجزم المطابق لدليل والثاني الجزم لغير دليل ليستيقن
اي ليستيقن قل هذه سبيلي ادعوا الى الله الخ اعلم ان كلام الش مبني على

ان الوقف في الاية على قوله ادعوا الى الله كما قاله بعض المفسرين والمعنى قل هذه
اي الدعوة الى سبيل دين الله وقوله على بصيرة خبر مقدم وقوله انا مبتدا موخر
ومن اتبعني مبتدا وخبره محذوف اي على بصيرة وهذه الجملة عطف على الجملة
قبلها فالكلام في قوة قضيتين الاولى قايلة انا على بصيرة الثانية من اتبعني على بصيرة
اي علم ومن المعلوم ان من من الفاظ العموم وحينئذ فقوله من اتبعني على بصيرة في
تقدير كل متبع لي على بصيرة فاذا جرينا على عكس النقيض الموافق الذي هو تبديل كل
واحد من طرفي القضية بنقيض الاخر مع بقا الصدق والكيف فنقول في عكسها
كل من ليس على بصيرة ليس متبعا لي فنضم هذا العكس كبرى الى مقدمة صغرى
سالبة قايلة المقلد ليس على بصيرة وكل من ليس على بصيرة ليس بمتبع لي ينتج من
الشكل الاول المقلد ليس بمتبع لي واذا انتفى عن المقلد الاتباع للنبي كان غير مومن واذا من صح
كان غير مومن كان كافرا اذ لا واسطة بين الايمان والكفر فالاية تدل على المدعي بواسطة
القياس المنتج لما يستلزم المدعى وقال بعضهم ما قاله المص من ان المقلد ليس بمومن
لازم لنتيجة هذا القياس بتركيب قياس اخر بان تجعل هذه النتيجة صغرى فتقول
المقلد ليس متبعا للنبي وكل من ليس متبعا للنبي فهو ليس بمومن ينتج المقلد ليس بمومن
فلزم ان يكون كافرا اذ لا واسطة بين الايمان والكفر ولو جرينا على عكس النقيض
المخالف الذي هو تبديل الطرف الاول بنقيض الثاني والثاني بعين الاول مع بقا
الصدق دون الكيف قلنا في عكس القضية المذكورة لا شي من ليس على بصيرة بمتبع
فنضم كبرى للصغرى السابقة هكذا المقلد ليس على بصيرة ولا شي من ليس على بصيرة
بمتبع لي ينتج من الشكل الاول لا شي من المقلد بمتبع لي فياتي ايضا ما قاله المص وهو ان
المقلد ليس بمومن اما بتركيب القياس الاخر او بواسطة ان نفي الاتباع عن المقلد يستلزم
عدم ايمانه فيكون كافرا اذ لا واسطة بين الايمان والكفر والمقدمة الصغرى في هذا
القياس تجعل معدولة المحمول ليصح جعلها صغرى في الشكل الاول لا سالبة لعدم
صحة جعلها صغرى في الشكل الاول فقد ظهر لك ان الاية تدل على المدعي بواسطة
القياس عملا بمقتضى عكس النقيض الموافق او المخالف وذكرنا عكس
النقيض الموافق وترك المخالف مع انه متفق عليه دون الموافق المختلف فيه
هذا وما ذكره من الاستدلال بالقياس المذكور لا يتم لان قوله في الكبرى اعني عكس
النقيض من لم يكن على بصيرة في عقيدته لم يكن متبعا يقال عليه المراد لم يكن متبعا

اتباعا كاملا

اتباعا كاملا وحينئذ فلا ينتج الكفر بل عدم الايمان الكامل تامل فلا يكون
مومنا اي بل هو كافر لانه لا واسطة بين الايمان والكفر هذا لازم للنتيجة لا نفسها
فليس مفرعا على قوله من لم يكن الخ الذي هو عكس النقيض الموافق بل هذا مفرع على
نتيجة القياس المطوي والبصيرة معرفة الحق بدليله اي والبصيرة هنا
معرفة الحق الخ والمراد بمعرفة الحق ادراك النسبة المطابقة جزما ادراكا
بالدليل وقد تطلق على غيره قايمة بالقلب كالعين القايمة بالراس ومعلوم ان
التقليد لا يصح في حق المرسلين اي فكذا في حق المومنين هذا توجيه للاستدلال
بالحديث ولا يقال ان سياق الحديث في الحلال والحرام والاعمال الصالحة ونصه
كما في مسلم ان الله طيب ولا يقبل الا طيبا وان الله تعالى امر عباده المومنين
بما امر به عباده المرسلين فقال يا ايها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا لانا
نقول قد تقرر في الاصول انه اذا ورد الحكم على سبب خاص فلا يقصر على محل
ذلك السبب بل يجري فيه وفي غيره بطريق القياس وهو هنا اولى ثم يرد ان
يقال ان المعرفة واجبة وجوب الفروع والمرسلين لعصمتهم لم يتم جزمهم الا بعلم
فلا يصح التقليد منهم بخلاف غيرهم فليسوا معصومين فيجوز ان يقوم بهم غير
العلم فالحديث حينئذ لا يدل على ان التقليد لا يكفي تامل وقوله ان الله امر
عباده المومنين اي المومنين بحسب المال او المراد المومنين بحسب الظاهر او يقال
ان المراد بالمومنين الذوات بقطع النظر عن الوصف بالايمان ولا يقال ان الذوات
تصدق بذوات المرسلين فلا حاجة لذكر المرسلين بعد ذلك لانا نقول المراد ذوات
خاصة اي المغايرة لذوات المرسلين وانما احتجت للتاويل في المومنين لما ذكر
لانهم عند امرهم بالايمان لم يكونوا مومنين والا لزم تحصيل الحاصل تامل
دخل الجنة اي ومن مات ولم يعلم بذلك لم يدخلها ولو كان معتقدا ذلك فيكون
كافرا وقد يجاب بان قوله دخل الجنة اي مع السابقين فيكون مفهومه انه اذا
مات ولم يعلم ذلك بل اعتقده فقط لم يدخلها مع السابقين وهذا لا يدل على كفره
دليل على ذلك اي على مذهب الجمهور من عدم كفاية التقليد في العقايد
وكفر المقلد وفيه ان الذم لا يكون على ترك الواجب الاصلي يكون على ترك الواجب
الفرعي وحينئذ فالايات الدالة على الذم لا تدل على كفر المقلد قل انظروا
الخ اي فهذا امر بالنظر والامر بالشي نهي عن ضده فهذه الاية ذامة للتقليد

وآمرة بالنظر   وامرة بالنظر اسناد الامر الى الايات مجاز عقلي وقوله وكاية نحو
مبتدا وقوله دليل خبر وهذا من جملة الاستدلال بالكتاب فالمناسب تقديمه هنالك
قبل الاستدلال بالسنة   ان في خلق السموات والارض الاية فيه ان هذه
الاية لا تقتضي ان من لم يكن عنده الايات الدالة على الصانع يكون كافرا   المتاني
بالنظر اي المتاخر بالنظر وقوله خوف متعلق بعده روقوله بالنظر متعلق بالمتاني اي
ان المتاخر بالنظر خوفه الله بقرب موته فيفوته النظر بسبب ما نبه وتاخيره فيموت
كافرا وقوله عند بعضهم لعل الاولى ان يقول على الصحيح وبحذف قوله عند
بعضهم لانه يصدق بما يبيه المؤلف بكفر المقلد والمتبادر من قوله عند بعضهم تضعيف
ذلك القول كما هو ذوق العبارة واذا كان يمكن ان يقال عند بعضهم اي الذي هو المعظم
فتامل   وان عسى الخ معقول قال اي قال وان عسى الخ بعد قوله اولم ينظروا
بعدها بالنظر لعبارة الثر واما بالنظر لنظم الاية فقوله وان عسى عطف على قوله
في ملكوت السموات والارض اولم ينظروا اي يتفكروا في قرب اجلهم المترتب حصوله
بسببه   واجماع الصحابة ايضا ظاهره لا ان غيرهم اجمع على ذلك ايضا
وليس كذلك فالاولى تاخير قوله ايضا بعد قوله دليل على وجوب النظر   فانها
اي الصحابة اي جنس الصحابة المتحقق في البعض لان الذم انما وقع من البعض
لا من كلهم بدليل قوله من غير نكير اذ لو كان وقع الذم من كلهم فلا معنى لقوله
من غير نكير لان الانكار وعدمه انما يكونان اذا وقع من بعضهم واطلق الباقي على
ذلك   فانها الخ علة لقوله دليل وقد تبين بتلك العلة المجمع عليه وحاصل
المقصود بها بيان المجمع عليه اي واجماع الصحابة على ذم التقليد دليل الخ وبعد
هذا البيان يصير المدعي بينا بذاته   دليل على وجوب النظر قد يقال ان الوجوب
فرعي وحينئذ فلا يكون الاجماع دليلا على الكفر وقوله فانها لم تزل تذم الخ فيه
ان الذم ايضا لا يكون على ترك الواجب الاصلي يكون على ترك الواجب الفرعي وحينئذ
فلا يكون ذم التقليد دليلا على كفر المقلد   من غير نكير فيه اشارة الى
انه اجماع سكوتي اي بالمنظور لمن لم يذم بل سمع الذم ووافقه ومن المعلوم ان الاجماع
السكوتي حجة تامل   وقال القاضي التقليد في علم التوحيد الخ الاولى ان
يقول وقال القاضي الامر بالتقليد في علم التوحيد لا يناسب اخذا من التعليل بقوله
لانه اما ان يؤمر الخ لم يعد هذا القول الاولى اسقاط كلام القاضي لانه لا مناسبة

من اول الامر في شخص وجد منه تقليد هل ذلك التقليد كاف منه اولا وكلام
القاضي انما يناسب الرد على من يقول ان التقليد في الاحكام الاصلية مامور به ولكلام
مناسبته فتامل والحاصل ان الذي في كلام القاضي استدلالا على دعواه التي هي
عدم صحة الاكتفاء بالتقليد وقد علمت ان هذا لا ينهض دليلا وانما ينهض دليلا
لمن قال بامتناع الامر بالتقليد وفرق بين الدعوتين   لانه اما ان يؤمر
بتقليد من شاء منهم الاولى اسقاط قوله منهم اذ لا حاجة لها لان كلام القاضي في
التقليل قاصر على تقليد واحد فلو امر بتقليد جماعة اقوالهم متناقضة لزم
حينئذ الامر بالجمع بين النقيضين   او بتقليد المحق اي القائل بالحق
وهو خلاف الاجماع اي والمخالف للاجماع باطل اي واذا كان اللازم وهو ان
مقلد الكافر ممتثل باطلا فيكون الملزوم وهو الامر بالتقليد لمن شاء كذلك
وان لم يعلم هو اي الشخص الذي امر بالتقليد   والاول من تكليف المحال
اي وهو باطل والملزوم وهو الامر بالتقليد باطل كذلك والاولى ان يقول
والاول من التكليف بما لا يطاق لانه ليس في قدرته العلم بالمحق عند الله
والتكليف بما لا يطاق باطل   الا بعد النظر القويم اي في اقواله التي يقلده
فيها حتى يعلم حقيقتها ولا شك انه اذا نظر فيما ذكر وعرف حقيقته كان عارفا
والغرض انه ليس بعارف هذا خلف لانه جمع بين النقيضين هذا والاحسن
في طريق الاستدلال ان يقال لو كان مامورا بالتقليد فاما ان يؤمر بتقليد من شاء
او يلزم عليه بتقليد المحق عند الله او المحق عند المامور عنده علم او عنده
ظن والاول باطل لما يلزم عليه من امتثال من قلد الكافر والثاني باطل لما يلزم
عليه من التكليف بما لا يطاق والثالث كذلك باطل لما يلزم عليه من التخالف
والرابع باطل لما يلزم عليه ان من قلد المبتدع او الكافر يكون ممتثلا فالقول بالامر
بالتقليد يلزمه امور كلها باطلة واذا بطل اللازم بطل الملزوم واعلم ان هذا
م الدليل انما يقال في ابطال القول بالامر بالتقليد في الاصول واما التقليد في الاحكام
الفرعية فهو مطلوب لانه منوط بشهرة خفية العقل فتامل   لزم ان يكون
كل من قلد الخ اسم يكن هو قوله من قلد وقوله ممتثلا خبرها وقوله مبتدعا
او كافرا مفعول قلد وقوله على رجحان قوله في ظنه اي قول المبتدع والكافر
في ظن المقلد   بمعنى الايمان من اضافة الدال للمدلول والدلالة ظنية

والمراد بها كلمتا الشهادتين من غير بحث منهم على السرائر اي من غير بحث عن عقائد الناطق بالشهادتين المحرورة اي المخفية في قلبه هل هي عن دليل او لا فلولا ان التقليد كاف لهما اكتفى صلى الله عليه وسلم واصحابه بمجرد النطق بما ذكر بل سالوا عن السرائر اي عن العقائد هل هي عن دليل ام لا على الظان والظواهر اي لا على البواطن فقد سكت عن الباطن ولم يتعرض له فهو يحتمل لان يكون ما فيه كفرا والظان جمع مظنة اي المحل الذي يظن منه انه عالم في الباطن فقوله والظواهر عطف مرادف وليس كلامنا فيه اي وانما كلامنا في ما في القلب المخلص من النار هل يكفي فيه التقليد او لا بد من المعرفة وقد اجرى الخ علة لقوله انما هو من باب اجرى الاحكام على الظواهر اي وانما كان من باب اجرا الاحكام على الظاهر لان النبي قد اجرى الخ فهو من تتمة مستند قوله فلا دليل عليه بل هو بالعكس اي وهو لا تنافي قوله ولم يدل ذلك اي اجرا الاحكام وقوله انهم على كذلك اي مسلمون واذا كان اجرا الاحكام على المنافقين لم يدل على انهم مسلمون في الاخرة فكذلك لا يدل على ان المقلدين مسلمون في الاخرة فتامل والى هذا المعنى اي الاكتفا بالتقليد نظرا للظاهر اشرت بقولي فانها غير مخلص واما في الدنيا الخ يعطي الاشارة واما في الدنيا فتبني احكامها على كفي الظواهر فان قلت ان هذا المعنى مفهوم لقوله غير مخلصة في الاخرة وان كان مفهوم ماله فكيف يجعل ذلك هنا حاصلا بالاشارة مع ان الحاصل بالاشارة لا يدل عليه اللفظ الا بالقراين البعيدة واجيب بان مراده بالاشارة ما قابل الصريح وعلى هذا على هذا التعليل اي ولاجل هذا اي لكون الاحكام الدنيوية مبنية على الظواهر او المعنى ولاجل كون السنة جارية على اناطة الحكم بالظواهر وعدم البحث عن السرائر فالاشارة راجعة لما مرجسب ما يناسب ذلك قال الغزالي بعد به الزاي ومخنبها من حكمه رضي الله عنه من ادعى مذهب امام ولم يجر على سنته فهو بري منه ويقول له مذهبي العمل لا العلم ومن حكمه ايضا اذا رايت العلما يتحاسدون ويتناظرون في الدنيا فاعلم انهم اشتروا الحياة الدنيا بالاخرة لا تحرك عقايد العوام اي لا تعلمهم الدليل العقلي وتفهمهم ابداه بل تبقي عقايدهم على ما هي عليه من صحة او فساد في الباطن لبنا الاحكام الدنيوية على الظواهر هذا مراد الشارح ولكن يقال للشارح ان هذا ليس مراد الغزالي

بل مراده

بل مراده ان العوام اعتقادهم صحيح لكن التقليد كاف فلا تحرك عقايدهم لانه لو حركت اي اخبرت بدليل فطني لربما تزلزل اعتقادهم وتخلخل واما ما حمل عليه الشارح كلام الغزالي فليس مراد الغزالي لانه لا يرضى به النبي ولا احد من الموالي ولا احد من الاولين يعني لان السنة اي ان الغزالي يعني ويقصد تبقيه عقايد العامة على ما هي عليه ان السنة مضت بعدم البحث عن الضماير واذا كان كذلك فلا ينبغي ان تحرك عقايد العوام بل يتركون على ما هم عليه من صحة او فساد وكلام الغزالي ليس دليلا على الاكتفا بالتقليد وليس مراد الغزالي بقوله لا تحرك الخ لكون التقليد كافيا يجب بكونه كلامه دليلا على الاكتفا بالتقليد هذا مراد الشارح وقد علمت ما فيه وان الحق ان مراد الغزالي المعنى الثاني لا الاول لان التقليد عنده كاف والنظر مستحب فقط وانما يجب الخ هذا جواب عن سوال وارد على ظاهر كلام الغزالي وحاصله ان قوله لا تحرك الخ يقتضي النهي عن بث العلم مع ان السنة ثبت فيها بث العلم لا لمن اعرض اي والعوام لا يخلو حالهم عن هذين الامرين واما ان لا يسالوا التعليم او يسالوه ويكون السائل ليس اهلا للعلم وحينئذ فلا يجب بث العلم لهم فلا تحرك عقائدهم وفيه ان من العوام من يسال ويكون فيه اهلية يتلى اي تختبر السرائر المنكر كاعتقاد ان الصحابي نبي تغيير المنكر وذلك بكونها بتعليم العلم وقد جعل الخ دفع لما يقال ان قوله والتلطف الخ ينافي ما مر من ان العوام ليسوا اهلا للتعلم وحاصل الجواب انه جعل في الادلة سعة فمنها القطعي ويحمل عليه ما سبق ومنها اقناعي وعليه يحمل قوله بما سعة الخ فتخاطب العوام بالاقناعي والتقليد اي في الطريق الموصلة للعلم لهم واسعة لان الله قد جعل الخ فقوله والادلة عطف مرادف المنكر اي سواء كان بدعة او كفرا والتلطف اي الرفق وعدم العنف لان تغيير المنكر تارة بالتلطف وتارة بالعنف فقيده بالتلطف ممن يميل الى صحة القول بالتقليد هذا صادق بان يكون ذلك القايل يرى وجوب النظر وجوب الفروع وحينئذ فالمقلد وان كان مومنا عنده الا انه عاص وصادق بان يكون ذلك القايل يرى استحباب النظر وحينئذ فالمقلد مومن الا انه مرتكب لخلاف الاولى او المكروه لان مخالفة المندوب اما مكروهة او خلاف الاولى وصادق بان يكون ذلك القايل يرى ان النظر مكروه او

خلاف الاولى وان التقليد هو الارجح لكن المتبادر من كلام الشارح الاحتمالين الاولين
ولذا اضرب على وجه الانتقال الى الثالث بقوله بل ويرى رجحانه الخ اي بحيث
كان يرى رجحانه فالتقليد مندوب والنظر مكروه او خلاف الاولى   درجة
الاجتهاد الاضافة للبيان وقوله والنظر الخ عطف تفسير على الاجتهاد وليس المراد
بالاجتهاد بذل الوسع في تحصيل الاحكام الفرعية وغيرها بل المراد به النظر في
علم التوحيد   ماتوا ولم يعرفوا الخ اي ان ابا بكر وعمر اللذين هما افضل الامة
وكذلك الصحابة كان الواحد منهم لو سئل عن حقيقة الجوهر او غير حقيقة
العرض لقال لا ادري بل ماتوا ولم يعرفوا هذا ولا حقيقة هذا وحينئذ فالحالة
الثانية بهم حالة تقليد فلولا انها اشرف الحالات لما ارتكبوها فهذا يدل على ان
التقليد ارجح من المعرفة   ولم يعرفوا الجوهر اي حقيقته وهي ما قام بنفسه
سواء كان مركبا وهو المسمى بالجسم او بسيطا وهو الجوهر الفرد وقوله والعرض اي
ولا حقيقة العرض وهي ما قام بغيره مع ان الاستدلال على حدوث العالم
المتوقف عليه الاستدلال على وجود الله متوقف على معرفة حقيقتها
ونقل عن الاستاذ يحتمل انه بالبناء للفاعل عطف على قال اي ونقل ذلك البعض
اي قال ونقل الخ   ابن فورك بضم الفاء وفتح الراء من تلامذة الاشعري
ليست الجنة خالية اي في حكم الخالية لانه لا يدخلها حينئذ الا العارفون
لا المقلدون والعارفون قليل واذا كان اكثر الامة المشرفة على التقليد فيكون
التقليد ارجح   حكى الخ بالبناء للمفعول اي وقد حكى الخ او بالبناء للفاعل اي
حكى ذلك البعض   عليكم بدين العجائز اي والعجائز شانهن التقليد وحينئذ
فيكون هو الارجح لانه قد امر به بعض السلف والمراد ببعض السلف الذي
قال ذلك القول سفيان الثوري فقد حكى ان عمرو بن عبيد المعتزلي لما جعل المنزلة
بين المنزلتين قالت له عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم
مؤمن ولم يجعل منزلة ثالثة فبطل قولك فسمعها سفيان الثوري فقال عليكم
بدين العجائز   اللهم ايمانا كايمان العجائز هو الايمان التقليدي اللهم ارزقني
ايمانا كايمانهم فالفخر قطع عمره في النظر والاشتغال بعلم الكلام وقد طلب
التقليد عند القدوم على الدار الاخرة فلولا انه ارجح ما طلبه   وقال
عمر بن عبد العزيز الخ كان من العادلين الذين يقبل كلامهم ويحتج به وقوله

عند اهل الاهوا اي عند اتباع اهل الاهوا اي بسبب اهل تبعتهم او لا التفات
للسائل لانتبعهم وعليك بدين الصبي الخ والاهوا جمع هوا والمراد باهل الاهوا اهل
الارا الذين يتبعون ارائهم في العقائد   عليك بدين الصبي المراد به
التقليد وقوله الذي في الكتاب ذكر بعضهم ان الكتاب هو المكتب اي محل التعليم
وذكر بعضهم ان المراد به الجماعة الكاتبون والمعنى حينئذ على الاول عليك بدين
الصبي الكائن في المكتب وعلى الثاني عليك بدين الصبي الكائن في جملة
الكاتبين اي من جملتهم فني يجعني من على الاخير وانما خص الصبي بالذي في الكتاب
لانه هو الذي يؤمن عليه من الاعتقادات الفاسدة لكون فقيههم يعلمهم بخلاف
الاولاد الذين شانهم اللعب فانه لا يؤمن عليهم من الاعتقادات الفاسدة
وقوله ودين الاعراب اي الذي هو التقليد فلولا ان التقليد افضل ما امر
به عمر بن عبد العزيز   وقال عمر الاولى ان يقول ونقل عن عمر الخ   ودع
ما سواهما اي ما سوى دينهما   اقوى ايمانا وارسخ اعتقادا عطف
الاعتقاد على الايمان مغاير لان الايمان مرجعه للكلام نفسي وهو قول النفس
امنت لما مر ان الايمان هو حديث النفس التابع للمعرفة فهو اي الايمان
ليس من باب العلوم والاعتقادات ثم ان هذا الدليل الاخير يرجع الى قياس من
الشكل الاول ذكرت صغراه وحذفت كبراه ونتيجته والاصل هذا بعض المقلدين
اقوى ايمانا وارسخ اعتقادا من ايمان بعض من نظر في علم الكلام وكل من هو كذلك
فايمانه ارجح من ايمان بعض من نظر ينتج بعض المقلدين ايمانه ارجح من ايمان   بن
بعض من نظر واذا كان ايمانه ارجح من ايمان الناظر كان التقليد ارجح وهو المدعي
لكن هذا انما ينتج المدعي بالنظر للبعض والمدعي عموم ارجحية التقليد للاجتهاد
تامل   على كل موفق اشار به الى ان افادته ضروري والضروري لا يحتاج
لدليل لكن ربما احتاج الى تنبيه واما غير الموفق فربما يعتقد صحته وينبه
تلويح بلزوم المستدل بتلك الادلة حيث جعله غير موفق   اما الثالث اي اما
بيان ابطال الدليل الثالث فهو الخ وانما ارتكب الشارح في بيان ابطال تلك الادلة طريق
اللف والنشر المشوش بحيث تعرض لابطال الثالث اولا لقلة الكلام عليه او لكونه
ليس فيه الا فصل واحد بخلاف لو ابطل الاول ثم الثاني ثم الثالث لتعدد الفاصل
بين كل واحد وابطاله بفصلين   ومحور رجحان الخ نبه ان هذا هو الدعوى

لا الدليل لان الدليل الثالث لا مر قوة ايمان بعض المقلدين على بعض الناظرين
فالاولى ان يقول وهو قوة ايمان بعض المقلدين وارسخية اعتقادهم
من المصادرة اعلم ان المصادرة هي اخذ المدعى جزا من الدليل وهنا جعل صغرى
الدليل نفس الدعوى لان الصغرى قايلة بعض المقلدين ايمانه اقوى واقوى
هو معنى ارجح فتكون نفس الدعوى وهو ايمان المقلد ارجح لان جمهور
الايمة الخ فيه ان هذه العلة في مقام والمصادرة وهو المعلل مقام اخر
فالمناسب في التعليل ان يقول لانه قد اخذ المدعي جزا من الدليل اللهم الا ان
يقال انه ارادبا لمصادرة التبعيد عن المطلوب وهو النظر ولم يرد با لمصادرة
حقيقتها المتقدمة اي ان هذا الدليل الثالث فاسد لانه مبعد للمطلوب وهو
النظر وانما كان النظر مطلوبا لان جمهور الخ وعلى هذا يكون قوله لان الخ علة
لكون النظر مطلوبا ويقال ان في كلام الش حذف واو والاصل ولان جمهور الخ فهو
بيان ثان لفساد الثالث وحاصله ان العلماء قسمان منهم من جعل التقليد كفرا
ومنهم من جعله حراما فكيف يجعله هذا المستدل راجحا لان جمهور الخ فيه
ان هذا يهدم ما اسسه في هذا الكتاب من ان المقلد كافر وكذا قوله وبعضهم
الخ يهدم ما اسسه حيث حكاه عن البعض وجوب النظر اي وجوب
المشروع به دليل ويحرم الخ اصلا اي لا كاملا ولا ناقصا او المراد
لا ايمان له متاصل فاولى الكامل بحث فهم عاقل اي بحث مفهوم فهم
عاقل لان ما قاله هذا القايل من جزئيات وحاصله انه لابد من بحث فهم
عاقل ان التقليد مساو للنظر فضلا عن ان يكون راجحا عليه فكيف يدعي هذا
العاقل انه راجح عليه جزما المستند الخ فقضيته ان الجزم غير التقليد
مع انه عينه لان التقليد الجزم بقول الغير بدون دليل فيجعل المعنى لكون
ان الجزم المستند بجزم ولا معنى له فلعله اراد بالتقليد قول الغير تامل
ومن لازمه قبول احتمال الخ فيه ان اللازم نفس الاحتمال الا ان
يقال اضافة قبول لما بعده بيانية والاحسن ان يقول ومن لازمه قبول
النقيض او احتمال النقيض بتشكيك مشكك فيقتصر على احد اللفظين
ويحذف الاخر يكون مساويا اي فضلا عن الرجحان فكيف يدعي الرجحان
بحيث لا يحتمل الخ فقضيته ان الجزم المستند للبراهين يتعلق به

وجوه

وجوه وذلك الجزم لا يحتمل النقيض بوجه من تلك الوجوه مع انه لا يتعلق به
الا وجه واحد وهو عدم الاحتمال مثلا وذلك الجزم لا يحتمل النقيض بوجه من
تلك الوجوه الجزم بوحدانية الله الحاصل بالدليل لا يحتمل النقيض لا ذهنا
لكونه جزما ولا خارجا لمطابقته ولا بتشكيك مشكك للدليل والذي يحتمل
هذه الامور انما هو متعلق الجزم كالوحدانية وحينئذ فلا بد من تقدير في
قول الشر حيث لا يحتمل الخ بحيث يقال لا يحتمل متعلقه الخ تامل ولعله
اي المستدل اراد ببعض المقلدين الذي ايمانه ارجح من ايمان بعض الناظرين
بعض ما لم يسطر الخ وفيه ان تلك الارادة بعيدة من التعبير بالتقليد لان
هولاء الجماعة الذين خرقت في حقهم العادة لا يقال لهم مقلدون وحينئذ فلا
تصح هذه الارادة تامل بل هو كالناظر ظاهره ان الناظر اقوى حالا منه
لان المشبه به اقوى من المشبه مع ان الامر ليس كذلك وقد يقال ان القوة في المشبه
به بسبب الاعتياد والحس لان المالوف بحسب العادة والحس انما هو الناظر وان
كان ذات المشبه اقوى تامل وقوله في ان الحاصل له علم بيان لوجه الشبه
ويجوز الخ اي لانه يجوز الخ فهو تعليل لقوله انما هو بحسب الخ ويجوز في
قدرة الله الخ نقل ابن عرفة عن الشامل الاتفاق على الجواز ونقل المصنف منع
الوقوع بالنسبة للعلم بذات الله وصفاته لانه مكلف به وكونه مكلفا به يقتضي
انه مقدور للعبد والا لقبح التكليف لخروجه عن الحكمة ان يجعل
العلوم النظرية ضرورية لا يقال ان فيه قلب الحقايق لان المراد بكونها
ضرورية انه لا يفتقر صاحبها الذي خرقت له العادة الى نظر فقوله بحيث
الخ جواب عن ذلك الايراد اي وليس المراد انها تصير ضرورية تامل
وتوقف العلم الخ جواب عما يقال كيف هذا مع ان العلم النظري يتوقف على
النظر الا ان تجويز الخ حاصله انه وان جاز خرق العادة لكن لا ينبغي الالتفات
لذلك بحيث يترك الشخص الذي لم يحصل له تلك الرتبة ويكسل ويقول يجوز
ان الله يخرق عادته ويعطيني العلم من غير تعب فالنظر واجب عليه وكسله
وعدم تعاطيه للنظر تجويزا لخرق العادة حرام عليه والتعب في الدعي
اي في التدريس اي في حالة بان يصنع التلميذ للشيخ ويترك جميع الشغلات
له عن كلام الشيخ من نوم وحديث وتفكر با مور الدنيا في النظر اي في

المطالعة والرحلة اي ان كان ليس في بلد المتعلم من يعلمه والا فلا واعلم انه
يجوز للشخص ان يخالف والديه في الرحلة لتحصيل العلم ولو كان كفائيا ولا يعد
بمخالفتهما في ذلك عاقا وقد روي في الحديث الخ هذا شروع في الاستدلال على
ان العلم لا يحصل الا بالطرق المذكورة لا يستطاع العلم اي لا يحصل العلم
وقوله براحة الجسم الباء بمعنى مع اي مع راحته اي بل لا بد من الاجتهاد في
النظر والتعب في الدرس وورد انما العلم بالتعلم اي فلا بد من التعلم والتلقي
عن الاشياخ ولو بالصين اي ولو تطلبوه بالصين اي ولو يكون طلبكم له
بالانتقال والرحلة الى الصين التي هي بلد بعيدة فلو ليست شرطا في الماضي ابل
مستعملة في الاستقبال وفي هذا الحديث دليل على طلب الرحلة الى تلقي العلم
يا يحيى خذ الكتاب بقوة اي باجتهاد فهذا دليل للاجتهاد والتعب ففيه اشارة
الى ان العلم لا يحصل الا بالتعب والاجتهاد فلولا نفر الخ دليل على الرحلة
مسيرة شهر المراد مدة طويلة فلا مفهوم لشهر واعلم انه ينبغي للانسان ان ياخذ عن
غيره ما ليس عنده كان مساويا له او اعلى او ادنى في العلوم يعلم كل شيء اي يحتاج
يحتاج له في دينه وحينئذ فلا ينافي هذا سفره للقا الخضر لياخذ عنه العلم
لان سفره لاجل الاجتماع بالخضر لياخذ عنه ما عرفه من العلوم التي لا تعلق
لها بالدين بل العلوم الباطنية للقا الخضر بفتح الخا وكسر الضاد المعجمتين
واعلم ان المعتمد انه نبي حي وقيل ولي وعلى كل حال فموسى افضل منه لانه
نبي مرسل وقد سافر للاخذ عنه ففي هذا اشارة الى انه ينبغي للانسان ان
ياخذ عن غيره ما ليس عنده ولو كان دونه وقد ذكر بعضهم ان الخضر يجتمع بمن له
وجدت فيه هذه الامور الثلاثة ان يعمل بالسنة وان لا يكون في قلبه غل لاحد وان لا يحب خر
شيا من الدنيا وان اراد الخ اي ان ذلك القايل انما يجد بعض المقلدين اقوا
ايمانا من بعض انما ظهر ان اراد بالايمان ما ينشا عنه من اعمال البر والاولى ان
يقول ان اراد بقوة الايمان كثرة ما ينشا عنه من اعمال البر اي الاعمال الصالحة
فمسلم وان بعض المقلدين يتحفظ الخ هذا العلة لما قبله اي لان بعض المقلد بن
يتحفظ الخ وكانه قال وان اراد بقوة الايمان في قوله بعض المقلدين اقوى ايمانا
كثرة الاعمال الصالحة فمسلم يتحفظ بعض المقلدين من المعاصي اكثر من العلما
ما لا يوجد في كثير من العلما المناسب ان يقول في كثير ممن نظر وانه كان

الناظرونا

الناظرون هم العلما انما هو بيد الله اي بارادة الله اي بسببها وليس
بين العلم والعمل ربط عقلي اي بحيث يلزم من العلم العمل وهذا علة لقوله والانتفاع
بيد الله اي لانه ليس بين العلم والعمل ربط عقلي وظاهره ان بينهما ربطا عاديا
وليس كذلك فالاولى ان يقول وليس بين العلم والعمل ربط عقلي ولا عادي وقضيته
انه لو كان بينهما ربط عقلي لم يكن بيد الله وليس كذلك بل لو وجد لكان بيد الله
ايضا بحيث يقال ان المولى ان شا اوجد العلم والعمل وان شا لم يوجدهما الا ان
يقال مراده بكونه لو كان هناك ربط عقلي لم يكن بيد الله بمعنى ان يوجد العلم
بدون العمل لان هذا مستحيل وهو لا تتعلق به قدرة الله لما فيه من قطع
اللازم عن الملزوم العقليين فان قلت حيث لا ربط اصلا بين العلم والعمل وان المقلد
قد يكون اكثر عملا للطاعات من العالم فلا ثمرة للعلم اصلا ولا معنى للامر به قلت اجاب
الشارح عن هذا بقوله الا ان هذا اي عدم الربط او كثرة تحفظ بعض المقلدين الخ
لا يقدح الخ ولا في شرفه اي ولا يقدح في شرف العلم اي ولا يوثر في شرف
التقليد عليه وليس العلم الواو للتعليل اي لانه ليس العلم الخ فهو تعليل لما
قبله وقوله على المخالفة اي للشارع او لامره على الموافقة اي موافقة الامر
او الشارع وهو متعلق بقوله يحمل ثم هذا العالم المخالف اي للشارع او
لامره ولما قدم انه ليس بين العلم والعمل ربط ومن المعلوم ان ثمرة العلم العمل
فيتوهم ان المقلد العامل افضل من العالم الغير العامل دفع ذلك بقوله ثم ان
هذا العالم الخ احسن حالا من المقلد هذا يقتضي ان المقلد حاله حسن
ولكن التعليل الذي ذكره للاحسنية بقوله لان المقلد قال الجمهور الخ يقتضي عدم
حسن حاله فالتعليل لا يناسب الدعوى بل يناقضها فلا يكون له عمل اي
لان العمل شرط صحته النية وهي لا تصح الا بالايمان ولعل الخ هذا
في المعنى توجيه لقوله هو احسن حالا وهذا التعليل يناقض مقتضى التعليل
الذي قبله لان هذا قد اثبت له عملا وحكم بان حاله حسن وقوله بل لا اثر الخ هذا
يخالف ما قبله ويناسب التعليل الاول المفيد انه لا عمل له وبالجملة فكلام الشارح
فيه تضارب فتامله ولك ان تقول مراد الشارح ان الجمهور قالوا بعدم ايمان المقلد
فلا صحة لعمله وغيرهم قال بصحة ايمانه وصحة عمله واما العالم فقد اتفق على
صحة عمله والعمل المتفق على صحته احسن من المختلف فيه فقد انتجت العلة

المدعى كان العلة الغائية منتجة له وقوله بل لا اثر الخ اضراب ابطالي للمدعى
بل لا اثر للعمل الخالي عن العلم وذلك كعمل المقلد فالمراد بعدم العلم في المقام
التقليد وقوله اصلا راجع لقوله بل لا اثر   وقد سلك الواو للتعليل وهو علة
لقوله بل لا اثر للعمل الخ لكن هذا التعليل فيه شيء وذلك انه قد جعل الدليل عين
الدعوى فهو مصادرة فالدعوى اعمال المقلدين لا تنفعهم وقد جعله دليلا
اصلا راجع لقوله لا ثواب اي لا ثواب اصلا والمراد بالعلم هنا العلم المقوم للعمل
اي المتعلق به   ومن في معناهم اي كالمقلدين فهم في معنى الرهبان اي مماثلين
لهم من حيث ان كلا على الكفر وان اختلف معتقد كل فان اعتقاد المقلد موافق
للواقع واعتقاد الرهبان مخالف له وقوله على انفسهم في الدنيا اي بكثرة العمل
لا ينفعهم شيء في الاخرة اي لكونهم كفارا في الواقع   ثم لو جيء الخ
ثم للترتيب الذكري اي ثم بعد ذكر ما مضى اقول لك لو جيء الخ والحاصل ان ما مضى
من الله ان اراد ان بعض المقلدين اكثر عملا للطاعات وابعد عن المعاصي من
كثير من العلماء فمسلم لكن هذا انما هو بالنظر لعلماء هذا الزمان المتشبهين بالعلماء
وليسوا علماء حقيقة واما العلماء الحقيقيون فلو جيء بعد اعمالهم الحسنة التي تصدر
منها وبعد ما لهم من العلوم لغاب جميع اعمال العوام في ادنى خصلة حميدة من
خصالهم فانت يا ايها القائل ان بعض المقلدين اكثر اعمالا من بعض العلماء لك
شبهة وهو انك رايت بعض الناس تشبهوا بالعلماء وعملهم قليل ورايت بعض
العوام عملهم كثير فقلت ما قلت لكن هؤلاء الذين رايتهم يتشبهون بالعلماء
وليسوا علماء حقيقة ولو رايت العلماء حقيقة لم تقل ذلك هذا حاصل كلامه
لعد المحاسن اي الاعمال الحسنة فعطف الاعمال على المحاسن تفسيري
ومشايخ الاولياء الاضافة حقيقية والمراد بمشايخ الاولياء كبراؤهم
كالائمة المجتهدين وعطف المشايخ على الكبراء مساو وقوله الذين هم اي مشايخ الاولياء
وقوله قدوة اي متبع بفتح الباء وقوله المتقين المراد بهم الاولياء فيما مر
وما لهم عطف على قوله المحاسن وقوله من العلوم بيان لما لهم وقدم الاعمال
على العلوم مع ان العلم سابق على العمل اشارة الى ان القادم على العلم ينبغي
له ان يلاحظ العمل وقوله ثم بها عطف على قوله من العلوم واتى بثم التي للترتيب
للاشارة الى ان بث العلوم فرع عن وجودها وتحصيلها والمراد ببثها تعليمها

ومارشها

ومارشها   وجهاد الملك مبطل اللام للتقوية والمراد بما ذكر من المبطلون المعتزلة
والفلاسفة فكل ما يتبع واحد منهم شبهة يبطلها العالم فابطالها جهاد
من كل جاهل ومبتدع المحل للتضمير والاصل حتى انقطع منه اي من ذلك المبطل
الشوق الخ وانما اظهر اشارة الى ان ذلك المبطل جاهل ومبتدع والمراد بالجاهل
هنا الجاهل جهلا مركبا لانه هو الذي له قدرة على اقامة الشبه   الى الاختلا   س
اي الاختطاف وقوله من الدين اي من اطراف الدين وهذا كناية عن اخذهم
شيئا من امور الدين ويخفونه لتقوية حججهم مثلا قول الجاهل المبطل المولى لا يرى
لان الرؤية تستلزم الجهة فقد سرق هذا الجاهل من اهل السنة ان الله يرى واخفاها
ولم يقل بها بل قال انه لا يرى ولعل الاولى اخذهم شيئا من امور الدين وتاويلهم لها
لاجل احتجاجهم وذلك كقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فقد
اخفى المعتزلة الى ربها ناظرة واولوه بان المعنى منتظرة لانعام ربها
لغاب جواب لو من قوله ثم لو جيء الخ فالمكرمة بضم الراء الوصف الحميد من
علم او عمل وقوله جميع اعمال فاعل غاب والمراد بغياب جميع اعمال العامة في ادنى
خصلة من خصالهم ان ثواب الخصلة الواحدة اعظم من ثواب فعل جميع
العامة فتامل والمراد بعامة المسلمين الذين عرفوا العقائد بالادلة الاجمالية
والا فالمقلد لا عمل له   لكن مشاهدة الخ اي ان القائل بان عمل المقلد اكثر
من عمل العلماء له عذر وهو مشاهدة الناس المتشبهين بالعلماء الهيئة وفي
الواقع ليسوا علماء فاعتقد انهم علماء لكونهم على هيئتهم وهؤلاء الناس تصدر
منهم المعاصي بكثرة فلذا قال ان عمل المقلد اكثر من عمل العلماء   وعزة
عطف على مشاهدة   هي التي حسرت المناسب ان يقول هما اللتا حسرتا اي
مشاهدة ما ذكر وعزة وجود من ذكر الا ان يقال افراد الضمير وتانيثه باعتبار
رجوعه للحالة المشتملة على الامرين والمراد بالجاهل المناظر للمؤلف وهو من ذكري
كان من الاكابر العلماء معاصرا للمؤلف وهو القائل ان عمل المقلد اكثر من عمل العالم
بمناقب الخ متعلق بالجاهل اي انه جاهل بذلك فقط لا انه غير عالم بل هو من اكابر العلماء
والمناقب جمع منقبة وهي الخصلة الحميدة من علم او عمل   على ذكر متعلق
بحسرت   مكرمة العامة من اضافة الصفة للموصوف اي العامة المكرمة
اي التشبيه بالرهبان من جهة ان عملهم لا ينفعهم   في معرض الخ المعرض

بكسر الميم وفتح الراء في الاصل الثوب الذي تعرض فيه العروس ليلة الدخول على
زوجها استعير هنا للصفة اي صفة العلما اعني المحافظة على الاوامر واجتناب
النواهي والحاصل ان المحافظة على الاوامر واجتناب النواهي من اوصاف
العلما فهذا الجاهل لما شاهد المتشبهين بالعلما وفي الواقع ليسوا بعلما يعملون
المعاصي وشاهد بعض المقلدين يحافظ على الاوامر فحير عن ذكر العامة
بوصف العلما بحيث قال انهم يحافظون على الاوامر اكثر من العلما ففي في قوله
في معرض بمعنى الباء متعلقة بذكر وقوله ذكر العامة من اضافة الصفة الى
الموصوف اي يخبر على ذكر العامة بوصف العلما الذين شانهم ان يوصفوا به
في زمرتهم اي جماعتهم   واما الثاني الخ اي واما بيان فساد الدليل
الثاني وقوله ما حكاه الخ يوهم ان الثاني هو خصوص ما ذكر وقد تقدم ان الدليل
الثاني اطراف ثلاثة والذي ذكره هنا عن بعض السلف بعضها وحينئذ فقوله واما
الثاني على حذف مضاف اي واما بعض الثاني اي واما بيان فساد بعض الثاني
وقوله ولا دليل اي فنقول فيه انه لا دليل اي لا دلالة فيه ايضا اي كالثالث
على صحة التقليد اي فضلا عن ارجحيته عن النظر وبهذا يندفع ما يقال
ان المدعي يقول بارجحيته على النظر ويستدل على ذلك بما تقدم فكان المناسب
ان يقول الشارح فلا دلالة فيه على ارجحية التقليد وحاصل الجواب انه
يلزم من نفي دلالته على صحة التقليد نفي دلالته على ارجحيته على النظر لان
ارجحيته فرع عن صحته فاذا انتفت الدلالة على الصحة انتفت على الارجحية
وقوله فلا دليل فيه على صحة التقليد اي ويلزم من ذلك عدم صحة القول
بارجحية التقليد الذي اقام المدعي عليه الدليل   لان مراد هذا
القايل اي الذي قال عليكم بدين العجايز وهو بعض السلف وهذا توجيه
لقوله فلا دليل فيه الخ   بما اجمع اي بالعقايد التي اجمع الخ والمراد
التمسك بها على وجه النظر لا على وجه التقليد   من الصحابة الخ بيان
للسلف الصالح فالسلف الصالح هم الصحابة والتابعون وتابع التابعين كما
شهد له حديث خيركم قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم فقول الشارح والتابعين
فيه حذف الواو مع ما عطفت اي وتابع التابعين واما مطلق السلف
فهو ما قبل الخمسماية كما يدل عليه كلامهم   حتى وصل علمه الخ الاولى حذف

قوله

قوله علمه لان الواصل المعلوم لا العلم والبيت قوله حتى وصل علمه بيان في قوله الى من
ليس اهلا للنظر لان قوله حتى وصل علمه يقتضي ان العجايز والصبيان في الكتاب
والاعراب من اهل العلم وقوله الى من ليس اهلا الخ يقتضي انهم ليسوا اهلا
للعلم فالاولى حذف علمه ويقول حتى وصل الى من ليس اهلا الخ الا ان يجعل العلم
بمعنى المعلوم ويجعل الاضافة للضمير بيانية فتامل وقضية قوله الى من ليس
اهلا للنظر كالعجايز الخ ان المكلف تارة يكون من اهل النظر وتارة لا وهي طريقة
ويلزمها ان تكليف من لم يكن اهلا للنظر تكليف بما لا يطاق وهناك طريقة اخرى وهي
ان من بلغ عاقلا وكلف بالاوامر والنواهي لا يكون الا من اهل النظر ثم بعد هذا
كله يقال ان كلام بعض السلف على هذا التاويل الذي قاله الشارح حجة على الشارح
لا له لانه امر بالتمسك بما وصل للعجايز ومن ذكر معهن من معتقد السلف
الصالح والغرض انهن لسن اهلا للنظر فيكون ما حصل لهن انما هو على سبيل
التقليد وقد امر بعض السلف بالتمسك بما عنهن فيقتضي ذلك رجحان التقليد وهو
مطلوب الخصم الذي هو في ذكري فتامل   والصبيان الخ هذا يعارض
ما سبق من ان من بلغ عاقلا عليه ان يعمل فكره الخ اذ هذا يفيد ان الصبي من
اهل النظر وما سبق هو التحقيق لان الدليل مركوز في نفسه وانما عجز عن التعبير
به فقد تقرر في ذهنه انه فعل وكل فعل لا بد له من فاعل وان لم يقدر على التصريح
اهل البدع وصفا كاشفا   ويترك الخ عطف على التمسك اي والامر
بترك الخ   المبتدعة هم خلاف اهل السنة وهم اثنان وسبعون فرقة
كلهم في النار   القدرية اي القايلين ان للعبد قدرة اختيارية موثرة
والمرجئة اي القايلين ان الوعيد الواقع في القران والسنة
ليس على حقيقته بل المقصود منه الزجر عن المعصية فارجعوا النص اي
اخروه والغوه عن الاعتبار   والجبرية اي القايلين انه ليس للعبد
قدرة اصلا وانه مجبور ظاهرا وباطنا   والروافض فرقة من اهل الضلا ل
لقبوا بذلك لرفضهم بيعة زيد بن علي زين العابدين ابن الحسين ابن الامام
علي ابن ابي طالب حين لم يوافقهم على التبري من ابي بكر وعمر وقال لهم
كانا وزيري جدي   ممن لا وجود لهم اي لجميعهم لانهلاكهم وحينئذ
فلا ينافي كلامه وجود البعض في زمن السلف كما يدل عليه ما في عنده ذكر ما شر

الصحابة ونقصا لهم وهو قوله ولقد ادرك علي رضي الله عنه من المبتدعة
والخبهم وقوله عن لا وجود لهم راجع لجميع ما قبله وهو بيان للمبتدعة
لا لما احدثه المبتدعة وقوله وغيرهم كالحرورة نسبة لحرورة قرية قريبة
من الكوفة خرجوا اصلها على سيدنا علي وخالفوه في احكامه وقالوا بتكفير
مرتكب الكبيرة خاصهم هو المجتهد منهم وعامهم المراد به من ليس
مجتهدا وقوله خاصهم وعامهم بدل من السلف الصالح وفي نسخة في خاصهم
وعامهم وهو بدل من الظرف قبله اي ما لا يوجد في اعصار السلف الصالح
في عصر عامهم وعصر خاصهم امثلة ذلك اي المحدث اي الذي
احدثه المبتدعة وظاهره ان المحدث كلي يتبين بالامثلة وليس كذلك اذ
المحدث الموجود في الخارج جزئيات فالاولى حذف قوله امثلة ويقول وذكر
ذلك على وجه الاستيعاب اي بتمامه يطول واما لا على وجه الاستيعاب فلا
يطول فلذا ذكر البعض وقوله ليتبين به المراد اي في الجملة والا فالمحدث كثير
فذكر بعضه لا يبين جميع الجزئيات الخارجية من ذلك اي المحدث
المعتزلة هم فرقة من القدرية من تنفيه ارادة الخ فيه ان المعتزلة
لا تنفي الارادة نعم تنفي كونه مريدا لانهم لا يقولون بصفات المعاني بل يقولون
انه قادر بذاته ومريد بذاته الخ فان اولت الارادة بكونه مريدا فلا اعتراض
ان هذه اي المقالة وهي ارادة الكفر والمعاصي الخ لا مستند لها يعني في
الشرع وان مستندهم في ذلك شيء باطل وهو ان الامر هو الارادة اي عين كونه
مريدا ولهج به الصغير اي نطق به نطقا متكررا متولعا به يقال لهج
بالشيء نطق به على وجه الالحاح واتى به ليظهر ان هذا الاشتهار بلغ النهاية
في التناهي صار كانه معلوم الاولى حذف الكاف لمناسبة قوله
لهج به الصغير الخ عرف معناه اي تصوره وادركه وان لم يكن عن دليل
وقوله ومن لم يعرف اي ومن لم يتصور معناه وذلك كالصغير وقد يقال انه من
نطق بذلك منكوسا صغيرا او كبيرا لا يكون الا عارفا لمعناه واجيب بان
الصغير غير المميز يمكن تكرره منه من غير معرفة لمعناه او يقال ان قوله الخ
من عرف معناه اي بالدليل ومن لم يعرف معناه اي بالدليل فاستقامت العبارة قوله
وقوع الكائنات خبر عن قوله وانما الذي اشتهر وقوله وان ما شاء الله كان عطف

على وقوع



على وقوع حتى ان جهلة العصاة الخ تسميتهم جهلة وان كان اعتذارهم حقا
في نفسه باعتبار انهم اسندوا المعصية لله وهم غير مصيبين في ذلك نظرا لمقتضى
الشرع اذ مقتضى الشرع ان الانسان ينسبها لنفسه ويتوب منها وهذا بخلاف الطائفة فان
الاولى للانسان اسنادها للمولى ولان اعتذارهم وارادتهم اثبات الحجة لانفسهم لجهلهم
اذ لا حجة للعبد على الله ولله الحجة البالغة يتصرف في ملكه بما يشاء اونحو
هذا اي ما احدثه المعتزلة من القول بعدم ارادة الله للمعاصي وقوله ومن جواب
الخ بيان لما انكره المعتزلة اي ونحو هذا الضلال المحدث ما انكره المعتزلة الذي هو
جواز الخ ولو قال انكار المعتزلة جواز العفو الخ لكان اوضح وانكار الخ بالرفع
عطف على ما في قوله ونحو هذا ما انكره لا بالجر عطف على جواز لفساد المعنى خلق
الجنة اي الان فلا خلاف في انهم يقولون بوجودها في المستقبل ومثل هذا
اي المحدث المذكور كثير من ذلك قول المعتزلة ان العبد يخلق افعال نفسه
ويدل على هذا التاويل اي الذي اولنا به كلام بعض السلف الشارح بقوله
لان مراده هذا القائل الامر بالتمسك بما اجمع عليه السلف اي على وجه النظر
وليس مراده الامر بالتقليد ابن عبد العزيز بمثل هذا اي مثل قول بعض
السلف عليكم بدين العجائز ومفاده ان عمر ابن عبد العزيز قال عليكم بدين العجائز مع انه
انما قال عليك بدين الصبي والاعرابي وهذا ليس مماثلا لقوله عليكم بدين العجائز
الا ان يقال المراد المماثلة من حيث المعنى لا من حيث اللفظ وعمر ابن عبد العزيز
كان رضي الله عنه زاهدا عادلا وكان ينهى بناته عن كونهن ينمن على ظهورهن
ويقول ان الشيطان يقعد في المراة اذا نامت على ظهرها بمعنى اخر وهو ان
قول الش ويدل قطعا الخ فيه نظر لان ما قاله عمر ابن عبد العزيز من جملة ما استدل
به القائل بصحة التقليد وبجعله على النظر فهو محتاج للتاويل ايضا
فكيف يكون كلام عمر يدل قطعا على التاويل في كلام بعض السلف مع ان كلام
عمر محتاج للتاويل ايضا واجيب بانه وان كان محتاجا للتاويل في حد ذاته
لكن اتيان عمر به جوابا للسؤال عن اهل الاهواء دل على ما قاله الش وان تمسك
به المخالف فتامل قوله ما كان عليه السلف اي فهو امر بما تمسك به السلف
على وجه النظر لا على وجه التقليد بل نقول هذه الالفاظ مراده بها
الاطراف الثلاثة التي هي الدليل الثاني لان المقام له وقد يقال ان ما قبل بل هنا

عين ما بعدها وذلك لان التاويل السابق وهو ان المراد الامر بالتمسك بما
عليه السلف لا الامر بالتقليد مستفاد منه ان هذه الالفاظ حجة عليه لا له مع انه
لا يصح ان يكون الواقع قبلها عين ما بعدها والا فلا معنى للاضراب بها وقد يجاب
بان قوله بل نقول اي صراحة بخلاف ما قبل بل فانه يعلم منه ضمنا انه حجة عليه
وحذر من النظر الخ اما ان ذلك القايل يحذر من النظر لانه يرى ان التقليد
راجح والنظر مرجوح والمرجوح يحذر منه هي في الحقيقة هذا مقول القول وقوله له
حجة عليه اي بعد التاويل الذي قلناه والا فهي بحسب ظاهرها حجة له
لان عنها الخ فيه ان هذا ينتج انه حجة له لا عليه حيث قال وزاد الخ
ان هذا يقتضي انه كان قبل ان يحصنوه خاليا من البراهين فيكون تقليدا وحينئذ
فمقتضاه ان السلف كانوا يعتقدونه على وجه التقليد وحينئذ فهو حجة للقايل بصحة
التقليد لا حجة عليه وقد يجاب بان المراد بدين الحجاز الذي كان عليه السلف الصا لح
الدين الخالص والمعرفة الصافية من الشبه اي الاعتقاد الجازم عن دليل
اجمالي مركوز في نفوسهم والذي زاده النظار من اهل السنة عليها انما هو براهين
تفصيلية اي تقرير براهين على طريق المناطقة صونا لها عن شبه المنافين
وحينئذ فالامور به المعرفة لا التقليد فصار هذا المستدل يستدل على الاكتفا
بالتقليد وعدم وجوب المعرفة بالامر بالمعرفة ولا يخفى ان الامر بالمعرفة حجة
عليه لا له ينتهي الى ضرورة اي الى مقدمات ذات ضرورة اي يحكم
العقل بضرورتها بحيث يخرج الخ اي لانتهايها للضرورة وهذه الحيثية
لازمة لما قبلها ومن تحقق له الخروج المذكور فلا يتهم معه ولا يلتفت لدعواه
ديوان العقلا شبه العقلا بدنانير واثبات الديوان اي الدفتر الذي
تضبط فيه الاشيا تخييل وحاصله ان العقلا كانهم مكتوبون في دفتر فمن انكر
تلك البراهين محي من ذلك الدفتر لكونه صار غير عاقل العقلية وصف
كاشف فيما تقبل فيه اي في العقايد التي تقبل تلك الادلة فيها لما واقعة على
العقايد وضمير تقبل عايد على الادلة وحينئذ فالصلة جرت على غير من هي له فكان عليه
الابراز اي تقبل هي والمراد بالعقايد التي تقبل فيها الادلة النقلية السمع والبصر
والكلام ومعنويا تها واحوال الاخرة حملوا على حرز دين الاسلام اضافة
حرز الدين بيانية وحرز بمعنى محروز والا فالحرز نفس الاسوار لان حرز

الشي

الشي ما يحفظ به ذلك الشي هذا الله على جعل على للتعدية ويصح جعلها تعليلية
والحرز بفتح الحاء بمعنى الحفظ والاضافة حقيقية وفيه مجاز الاول لان المحروزية
انما تحصل بالاسوار وقوله اسوار اي ادلة ففيه استعارة مصرحة والجامع بين
المشبه والمشبه به الصون من الخلل في كل وحينئذ فقوله فهم جعلوا الخ راجع في المعنى
لما قبله من البراهين القطعية والادلة العقلية فلو حذف في قوله فهم الخ وقال
بعد قوله بالادلة النقلية فيما تقبل فيه لما انت الخ لكان احسن لخلو الكلام
من التكرار ويكون قوله لما انت الخ ظرف لحصنوه دين الاسلام اي دين
اهل الاسلام والمراد بالدين النسب التامة الاعتقادية والمراد بالاسلام الانقياد
الظاهري اي دين اهل الانقياد الظاهري والباطني وانما قدرنا اهل لان الدين
انما ينسب لاهل الانقياد لا للانقياد فلما قدمت الخ اي لحين قدمت وقوله
جيوش المبتدعة الاضافة للبيان والجيوش جمع جيش وهو الجماعة الكثيرة
اي فلما قدمت الجماعات الكثيرة من المبتدعة التي لا تحصى اي كثرة
لا تحصى لكثرتها اي لكثرة افرادها او من جهة كثرتها فهو منصوب على نزع
الخافض او على التمييز تريد استلاب اي اختطاف ذلك الدين
بجهالات اي باعتقادات اي معتقدات فاسدة كابدال الله يرى بقولهم
الله لا يرى وقوله وابداله بجهالات الخ تفسير لقوله استلاب الخ وقوله بهلاك
الخ اراد بالهلاك ما يشمل العقاب وان لم يكن دايما فان معتقد المعتزلة ليس
مكفرا بل فيه عذاب غير مخلد وقوله من اتبعها اي من اعتقدها ثم لما انت
ثم للترتيب الذكري والمعنوي اي ثم لما انت اتيانا ثانيا بعد الاتيان الاول
وحاصله انهم اتوا اولا يريدون فساد الدين فرد عليهم اهل السنة بالادلة
ثم قدموا ثانيا يريدون خدش الادلة واليه اشار بقوله ثم لما انت الخ
بمعاول جمع معول بوزن منبر وهو الحديدة التي يقطع بها في الجبل واضافة
معاول للشبهات من اضافة المشبه به للمشبه اي بالشبهات الشبيهة بالمعاول
بجامع الخدش بكل لان المعاول تخدش في الجبل والشبه تخدش في الادلة
وذلك كقولهم الله سبحانه وتعالى لا يرى لانه لو كان يرى لكان في جهة لكن التالي
باطل فبطل المقدم فهذه شبهة خدشوا وهدموا بها دليل اهل السنة
الذين اقاموه على قولهم الله سبحانه وتعالى يصح ان يرى في الدنيا والاخرة

لانه موجود وكل موجود يصح ان يرى ورد عليهم بان الروية لا تستلزم الجهة
عقلا وانما تستلزمها عادة فيجوز ان تخرق تلك العادة ويرى لا في جهة ولا مانع
من ذلك تامل اسوار الادلة من اضافة المشبه به للمشبه اي الادلة
الشبيهة بالاسوار وسلام الاوهام اي وبالاوهام الشبيهة بالسلام والمراد
بالاوهام ما توهموه من الشبهات وقوله او التخيلات اي المتخيلات من الشبه
اي وبالمتخيلات الشبيهة بالسلام والحاصل انه اراد بالاوهام الموهومات
وبالتخيلات المتخيلات والموهومات والمتخيلات المراد بها الشبه
لتتجاوزيها الى حرز الدين اي ليتوصلوا بها الى حرز الدين فتفسده واضافة
حرز الدين للبيان وحرز بمعنى محروز وفي كلامه احتباك فقوله لتتجاوزبها الى
حرز الدين حذف منه ما اثبته في الاول والاصل لتتجاوز وتهدم بها حرز الدين
وقوله او لايعادل الشبهات لتهدم بها الخ فيه حذف ما اثبته في الثاني والاصل
لتتجاوز وتهدم بها اسوار الادلة فقد حذف من كل ما اثبته في الاخر بالغت الخ
هذا موخر في المعنى عن قوله نظرت اي لان المبالغة في الاحتياط مرتب على النظر
فقوله ونظرت عطف على بالغت من عطف السبب على المسبب فقوله فتامل وقوله
في الاحتياط اي في الحفظ للدين وسمعت الخ عطف مرادف قاطعة اي
للخصم اي فهي اجوبة ملتبسة بادلة عقلية وذلك كالجواب الذي قلناه في رد انكارهم
للروية وحاصله ان الملازمة في شرطية دليلكم ممنوعة لان لزوم الجهة للروية
عادي لا عقلي فيجوز تخلفه ويحتمل ان قاطعة بمعنى مقطوع بها فهي اعم من ان تكون
عقلية لا يجد العاقل عن الاذعان اليها سبيلا اي لا يجد العاقل طريقا
يخرج به عن الاذعان لتلك الاجوبة فقوله عن الاذعان متعلق بمحذوف والمراد
بالاذعان القبول والتسليم وقوله لا يجد وصف كاشف لان الاجوبة القاطعة في
لزومها الاذعان اليها والفتوا المناسب التعبير بالفا التفريعية وقوله في جميع
ذلك اي جميع ما ذكر من تقرير العقايد واقامة الادلة ورد الشبهات وقوله
الذخاير اي العلوم والمعارف المدخرة فقد شبهها بشي نفيس يدخر للعاقبة والمال
الى ان الادلة والاجوبة اتت لهم من الكتاب والسنة ومن الصحابة لا من عند
انفسهم وانما زادوا التقريرات والتعبيرات وكيفية التصرفات وما يتوقف عليه
ذلك من قواعد عقلية الذين هم القدوة صفة للصحابة وانما كان الصحابة

قدوة لهذه الامة مع ان قدوة الامة الايمة الاربعة لان الايمة الاربعة علومهم
لا تخرج عن علوم الصحابة ثم ان المراد ان الصحابة قدوة في مجموع الفروع والاصول
وان كانت الاصول لابد فيها من الادلة ولا يقلد فيها ان يتجاسروا اي من ان يتجاسر
نفي الكلام حذف الجار وابقا المجرور وهو مطرد مع انَّ وأنْ وقوله يروم اي يقصد
وقوله الاختلاس اي الاخذ والسرقة بمعنى الابطال وابطاله يكون بعقيدة
فاسدة وفي تعبيره بالاختلاس اشارة الى انهم يطلبون العقيدة بحيلة فهم
مشابهون المختلس الذي ياخذ الشي خفية عند غيبته الخ عبر بغيبته
ولم يقل عند موته اشارة الى انه عليه السلام حي حياة حقيقية الان وان الاحسن
ان يقال فيه انه غاب عنا ولا يقال انه قد مات وان لحقه الموت ثم ارتفع
قوله عند غيبته الخ انه بمجرد موته عليه السلام حصل التجاسر مع انه لم يكن ذلك
في اول عصر الصحابة بل في اخره كمدة خلافة علي وقد يجاب بان عند بمعنى بعد
وبعد حقيقية في الزمن المتسع حتى ورث علماء امته من المعارف ما به تعون الخ
اعلم ان تلك المعارف ليست من الدين الذي هو النسب الاصلية والفرعية بل
معارف ربانية منشا عنها قوتهم على تقرير البراهين وعلى التصرف فيها ورد
الخصوم كما يفيده كلام الش اهل امته في حوزمته فيه ان الملة هي نفس الدين
ومن جملته العقايد والذي ورثه النبي لعلما امته العلوم والمعارف التي رفعوا
بها الشبه الواردة على العقايد وهي غير الملة اعني الدين وح فالبيت لا يناسب ما قبله
لان معنى البيت ان النبي اهل امته في ملته لان حرز بمعنى محروز لامرفا صاف
لما بعده بيانية اللهم الا ان يقال ان حرز هنا بمعنى محروز اي اهل امته في الحرز
والحافظ لمته وهي المعارف والاضافة حينئذ حقيقية وقوله كالليث اي كالاسد
وقوله مع الاشبال المراد بهم اولاد الاسد وقوله في اجم جمع اجمة بمعنى الغابة اي
ان الاسد حل مع اولاده في الغابة لاجل حفظهم وكذلك النبي اهل امته
المعتبرة وهم اهل السنة في حرز ملته لاجل ان يحفظوها فخير قام الاعدا
اي اعدا الدين وهم المبتدعة وهذا مكرر مع ما قبله اذ هذا قد تقدم تفصيلا
واعاده بطريق الاجمال بعد موت الخ هذا يدل على ان عند فيما سبق بمعنى
بعد حصن الدين حصن بمعنى محصون واضافته لما بعده للبيان اي المحصون
هو الدين او من اضافة الصفة للموصوف اي ليهدم الدين المحصون والهدم

بالذال المعجمة معناه القطع وبالمهملة بمعنى الهد ويستعمل الهدم في المحسوسات حقيقة
وفي المعاني مجازا   الا ان عقولهم من اضافة المشبه به لمشبهه اي عقولهم التشبيهة
بالالات   في وجوه اي طرق وكيفيات اتفاقها بان ردوا هذه الشبهة بالذخيرة
العقلانية لكونها يناسب ردها بهذا وهكذا   فهذا اي ما سبق من تقويم العقائد
واقامة الادلة ورد الشبه   ارباح تلك الذخائر اي ما ينتج لهم من التسايل عند
تكلمهم فيها اوردوه وقوله من زيادة المعارف اي من المعارف الالهية بيان لارباح الذخائر
وحاصله ان المعارف التي ورثوها تأملوا فيها فحصلت لهم زيادات يقال لها ارباح
كقول شراح البخاري مثلا هذا الحديث يؤخذ منه كذا وكذا فهذا المأخوذ بطريق
الاستنتاج يقال له ربح   ايها المقلد مراده [illegible] به العلامة ابن ذكري عصري المصنف
المناظرة له ثبت في المسألة القائل ان التقليد كاف بل هو راجح من النظر وجعل الله له
مقلدا من جهة ان الشيخ ابن ذكري استند لكلام بعض السلف ولم يفهم معناه حتى
صار ما استند له حجة عليه لا له فصار بمثابة المقلد للغير فيما لا يعلم صحته بجامع ان
كلا واحد اخذ شيئا ولم يفهمه او انه قلد غيره في القول بان التقليد كاف لانه مسبوق
بذلك القول وقوله فبالله الجار والمجرور متعلق بمحذوف اي فاسألك بالله وهل
للقسم استعطافي لاجابته بالاستفهام كقول الشاعر

بربك هل ضممت اليك ليلى   قبيل الصبح او قبلت فاها

قوله الذي يستند له بما لا يحيط به علما اي من جهة العلم اي الذي يستدل بكلام
لا يحيط علمه به اي بمعناه فعلما تمييز محول عن الفاعل اي لم يحط علمه بمعناه فهو
حجة عليه لا له وهو لم يفهم ذلك   من لا ان يقف اي اسألك بالله جواب هذا
الاستفهام وهو العالم الراسخ وحتم لكن اهل التقليد ارجح من العلماء الراسخين
فكيف نقول برجحان التقليد على النظر اللازم له ان المقلدين ارجح من العلماء
وعظم احتيالهم من اضافة الصفة الى الموصوف اي واحتيالهم العظيم   في
شبهاتهم متعلق بخاضوا وشبه المصاحبة لهم بشيء خاض فيه تشبيها مضمرا في
النفس على طريق الاستعارة بالكناية واثبات الخوض تخييل والجامع بينهما وبين الطايش
الشيخ فكل   ولهم المنزلة الواو للحال والضمير لاهل البدع والمراد بالمنزلة الجاه
اي والحال ان الجاه في الدنيا انما كان لهؤلاء المبتدعة لان الرؤسا والسلاطين كانت
منهم في ذلك العصر فاشتدت شوكتهم وكانوا يجبرون ايمة الدين على متابعتهم

في امرايهم

في امرايهم حتى ان الامام احمد وغيره من الاكابر ضربوا بالسياط على ان يقولوا بخلق
القرآن   بحيث يتمكنون بها اي حالة كونهم ملتبسين بحالة هي تمكنهم بها اي تلك
المنزلة وقوله من سوق الناس الى اغراضهم اي اعتقاداتهم الفاسدة ككون
القرآن مخلوقا   لولا ما نهض لهم رجال الله ما مصدرية يؤول ما بعدها بمصدر
وهو مبتدأ خبره محذوف كان جواب لولا كذلك محذوف والاصل لولا نهوض
رجال الله وسرعتهم ثابتة لتمكنوا بالفعل من سوق الناس الى اغراضهم الفاسدة
فهذه الجملة الشرطية مرتبطة في المعنى بقوله بحيث يتمكنون   رجال الله اي
الرجال المنسوبون لله من جهة كونهم على شريعته وهؤلاء الرجال كالاشعري
والقاضي ابو بكر الباقلاني وابو اسحاق الاسفرايني وابو منصور الماتريدي وامام
الحرمين وقوله الراسخين اي الثابتين في العلم وهم الذين بلغوا مقام الاجتهاد   واي
دين الخ استفهام انكاري بمعنى النفي اي ولا دين يبقى لعجوز او صبي او مقلد وقوله
لولا بركة الخ بركة مبتدأ خبره محذوف وكذا الجواب لولا اي لولا بركة اولئك
العلماء موجودة لم يبق دين لعجوز او صبي وقوله اثم او مقلد يفيد ان المقلد له دين
مع انه كافر عنده فهذا الحكم على الكل لانه يفيد اثبات كفره   وعكوفهم عطف
مرادف وبهذا اندفع ما يقال المناسب ان يقول واي عكوف بائل عكوفهم فذكر
العكوف اولا لا يناسب ذكره ثانيا لانه في الرباط وحاصل الجواب ان العكوف
والرباط بمعنى واحد فلذا لم يلزم العكوف في الاول وقوله على استعمال الخ تنازعه
رباط وعكوف لكن التعدية بعلى تناسب العكوف اذ الرباط يتعدى بفي   على
استعمال العقول اي عقولهم قال عوض عن المضاف اليه   على الجولان
متعلق بتحبسها والجولان هو الانتقال من محل الى محل اخر كانتقال العقل من دليل الى
دليل اخر وقوله فيما يحفظ الخ اي على الجولان في الادلة التي تحفظ دين المسلمين
فيما لاح اي ظهر وان لم يكن ظهورا تاما ولذا عبر بلاح دون ظهر
يريد شيئا اي يريد اختلاس شيء او يريد شيئا من الدين لاجل اختلاسه ففي العبارة
حذف   قابلوه شهابا اي شعلة وهو مستعار للبرهان وهذا تخييل للمكنية
في الضمير البارز المنصوب في قوله قابلوه فان مدلوله شبه بالشيطان والحاصل
ان الضمير في قوله قابلوه راجع للمبتدع الذي يريد الاختلاس لشيء من الدين شبه
ذلك المبتدع بشيطان تشبيها مضمرا في النفس على طريق الاستعارة بالكناية واثبات

الشهاب تخييل ثم ان هذا التخييل الذي هو الشهاب مستقاد من ملايم المشبه به الذي
هو الشيطان نملايم المشبه اعني المبتدعي وملايمه هو البرهان فالتخييل ليس باقيا
على حقيقته من استعماله في معناه الحقيقي فهو نظير قوله تعالى واعتصموا بحبل الله
جميعا من نيران البراهين من تبعيضيه واضافة نيران لما بعده من اضافة المشبه
به للمشبه اي من البراهين الشبيهة بالنيران ولا يقال ان البراهين قد ذكرها فلا
يكون في قوله شهاب استعارة والا لزم عليه الجمع بين الطرفين لانا نقول هذا جمع غير
مضر لانه لا ينبي عن التشبيه والمضر انما هو الجمع المنبي عن التشبيه فردوه
مقوع على قوله فرموه بشهاب خاسيا اي مطرودا واين هذا الجهاد ورباطه
من جهاد الخ اي بل لا قرب بينهما وانما بينهما بون بعيد فقد افاد هذا انه لا قرب بين
المجاهدين ولا بين المرابطين بخلاف قوله سابقا واين جهاد بوازعي الخ فانه انما
نفى المساواة ولما كان يتوهم ان بينهما قربا دفعه بقوله واين الخ فلا تكرار بين المحلين او
يقال اعاده لاجل بيان الغاية التي حصل بها التفاوت بينهما الذي غايته فيه
ان المتقدم امرين فكان الواجب ان يقول الذي ان غايتهما تثنية الموصول وعايده الا ان
يقال ان هذا الجهاد والرباط يرجعان الى شي واحد وهو القيام بامر الدين فلذا افرده
واعترض بانا لا نسلم ان جهاد السيوف والرباط غايته حفظ نفس او مال بل غايته
الحقيقية حفظ الدين واعلا كلمة الله وحفظ المال والنفس تبع وقد يجاب بان علو كلمة
الله في نفس الامر لا يتوقف على جهاد ولا على رباط فلم يبق الا علوها ظاهرا وعلوها
ظاهرا ليس الا علو من قام بها وحفظ نفسه وماله ابد الابدين اي زمن الابدين
وهو الدهر الطويل الذي لا غاية له ومقتضيه ان الهلاك والعذاب فيه الدهر الطويل
الذي لا نهاية له وليس كذلك وانما الدهر الطويل ظرف العذاب وقد يجاب بان المراد
بالهلاك الاستمرار اي لاستمرار الناس في عذاب جهنم الدهر الطويل وهذا باعتبار العقا بلغ
وقد روي اي لانه قد روي الخ فالواو للتعليل وحاصله انه لما ذكر انه
لولا نهضة العلما الراسخين حصلت لاشتات المبتدعة الناس لاغوائهم كان
قايلا قال له بين احدا من هولا العلما الذين حصلت منهم النهضة فقال قد وقوله
الاسفرايني نسبة لاسفراين هذه بالعراق والاسفرايني بكسر الهمزة بعد اللام وفتح
الفاء والمثناة التحتية بعد الرا وليس فيه همزة بعد الرا جبل لبنان جبل
معلوم بالشام وهو بضم اللام ويكون البا فهو ممنوع من الصرف ولا مانع من كونه المنجح

ابي اسحاق

ابي اسحاق سافر من الشام العراق فسقط اعتراض العطاري وقوله في زمن هيجان المبتدعة
اي انتشارهم فوجدهم اي فوجد الاوليا الذين كانوا اولا مشتغلين بمعافاة العلم
وانما قلنا ذلك لاجل ان يصح قوله لهم كيف تركتم الخ لان الاوليا الذين علو بهم ليست
معاناة بل بطريق الفيض لم تجر العادة انهم يردوا على احد او ينفعوا احدا عليهم
بالة الخشيني اي خشب الجبال وبسبب اكله الخوف من الله وحفظ الدين فهو توبيخ
لهم ويحتمل ان يكون ذلك قرينة لا تخفي قصد بها الزجر لهم على هذه الحالة لا قدرة
لنا على مخالطة الخلق اي بحيث نرد على المبتدعة اي فهم لا اصبرلهم على الرد وان
كان فيهم اهلية لذلك وقوله على ذلك اي على مخالطة الخلق بحيث نرد على المبتدعة
وقوله وانت اهله اي اهل الاختلاط فرجع واشتغل الخ اي فهذا عالم حفظ
الله به الدين فلو كان التغليب ارجح لتبعه الناس ولم يكن هناك احد يرد على المبتدعة
الجامع بين الجلي والخفي اي الذي جمع انواعا من المعنى الجلي والخفي ويحتمل ان
قوله الجامع الخ اسم لكتاب اي المسمى بهذا الاسم اعني الجامع بين الجلي والخفي
وروينا ايضا هذا بيانا ايضا لبعض العلما الذين تصدوا للرد على المبتدعة
فسمع هاتفا الخ الهاتف هو الذي يسمع صوته ولا يرى شخصه وهل هو انسي من الاوليا
او جني من اولياهم او ملك لم يتبين ما يدل على شي من ذلك الان ظرف لصوت
واذا بد لمن الان تهرب اي مع انه لا ينبغي لك الهروب اي بل ربما كان حراما وهو
من باب نصر من حجج الله اي من الذين يحتج الله بهم على عباده وذلك
لان الناس اذا اعتذروا يوم القيامة وقالوا لم يكن في زمننا نبي قال الله لهم قد
كان في زمنكم حنفا وهم وهم فعلموا فتامل ومن ذكرمعه اي من النحو القايل اللهم
ايمانا كايمان العجايز ومن بعض السلف القايل عليكم بدين العجايز ما تاولت
عنهم الخ فيه انه حيث كان ما قاله الشيخ تاويلا فاليكن المتبادر من عباراتهم طلب
التقليد وحرم فلا يظهر ما قاله سابقا من اعتراضه على ابن ذكري من ان ما استدل به
حجة عليه لا له وذلك لان التاويل صرف اللفظ عن ظاهره فلا يكون حجة على الغير
ثم يسقط بسببه الاستدلال والحاصل ان كلام الشيخ هذا ينافي كلامه السابق فتامل
ما تاولت بفتح التا اي من المراد طلب الدين الخالص وقوله وذلك اي صريح المراد
وقوله سلا راجع لقوله ان يقال والسلف الصالح عطف عام على خاص الى ان
قال معطوف بعد لا اي عدل الى قوله عليكم بدين العجايز وهذا مناسب الطرف الاول

وهو قول بعض السلف وقوله وعليك بدين الصبي يناسب الطرف الاخير وهو قول عمر
بن عبد العزيز واما الطرف الوسط اعني قول الفخر اللهم ايمانا كايمان العجايز فلم يذكر
ما يرجع له لانه لم يقع فيه طلب من غير الله لانه لم يكن فيه امر ولا سوال وانما فيه طلب
من الله للوفاة على دين العجايز بسبب ذلك اي العدول وان بقوله والله
اعلم تحريا للصدق اشارة الى ان هذا الجواب منه مبتكر انه ان تلك المقالات اي
مقالات بعض السلف ومقالة الفخر ومقالة عمر وقوله صدرت منه اي من عمر اي ومن
ذكر معه ففي الكلام حذف ثم ان الكلام الاتي انما يناسب الطرف الاول وهو ما نقل عن
بعض السلف والطرف الاخير وهو ما نقل عن عمر لا الوسط اعني ما نقل عن الفخر لانه
ليس كلامه مع احد بخلاف كلام عمر وبعض السلف في زمن هيجان البدع اي
انتشارها وقوله ويدل على ذلك اي على انها صدرت في زمن هيجان الفتن وقوله
من الاهواء اي عن اهل الاهواء هل تنفعهم في اعتقادهم ام لا اذ ذاك اي وقت
السوال وقوله لرجل عن بغيته السلف الصالح ظاهره انه لو كان الموجود في زمن سواله
الرجل وهو زمن وجود عمر اعني زمن التابعين خلق قلايل من السلف ولا نسلم ذلك
اذ زمن السلف الصالح زمن الصحابة والتابعين وتابع التابعين ولا شك ان
الموجود في زمن التابعين من السلف كثيرون فلا يناسب التعبير بقلته فالاولى اسقاطها عليها
تامل حتى كان الجميع اي جميع من ذكر من الاهل والاولاد والاما والعبيد امتثالا
الخ تامل علة لاعتنايهم بالدين وبتعليمه للاهل والولد اي وانما اعتنوا به وبتعليمه
امتثالا الخ ما يخصهم اي ما يحتاجون اليه لكل معرفة اي من حيث انها
معرفة بالدليل الاجمالي وخالصة من الشبه واهليهم اي قوا اهليكم نارا وفيه
الشاهد وليت على زماننا الخ قصده بهذا التعريض بابن ذكري وتعبيره عنه بالاكابر
العلما بسبب اشتهاره في زمانه بالعلم وليس الكلام على حقيقته بل المراد منه المبالغة
يجعله على حقيقته لا يسلم ومراده باهل زمانه اهل القرن التاسع في معرفة
السنن جمع سنة بمعنى الطريق الواردة عن النبي واصحابه فيشمل العقايد وغيرها ولو
قال في معرفة العقايد كان اولى لان الكلام فيها وقوله مثل اما السلف اي مثل معرفة اما
السلف وسنانهم الخ اي من جهة كونها صافية اي خالية عن الشبه بخلاف معرفة علما
زماننا مثل اماة السلف المناسب لما مر ان يقيد رمضان اي او ما يقيه السلف لما
هاجت الفتن اي في زمن عمر بن عبد العزيز وهذا مرتب على قوله في زمن هيجان البدع وما بعدها

اعتراض

اعتراض على من هو ضعيف النظر اي الذي لا يقدر الا على الدليل الاجمالي وقوله ان يخرج
الدين منها اي من الشك قيل له عليك بدين العجايز والصبيان فيه انهم حث عليهم
الصحابة بكونه ضعيف النظر من التابعين وكيف يكون التابعي ضعيف النظر الذي هو من
السلف الصالح واهل البدع اي لان اهل البدع لا ينصف وانهم بالمغالطة اي
وانما يقصدون العلما بالمناظرة معهم وقوله فامنوا اي العجايز والصبيان الخ من التلويث
اي التخليط على عقايدهم وهو متعلق بامنوا وقوله باقذار البدع اي بالبدع الشبيهة
بالاقذار من البراهين الادبها الادلة الاجمالية والا فالبرهان بالمعنى الحقيقي لم
يكن موجودا في زمن السلف على حسب ما اخذوه حال من عقايدهم اي حالة كونها اتية
على حسب العقايد التي اخذوها اي على قدرها وشبهها في كونها صافية لا يخالطها شبهة
فالعقايد من حيث قيامها بهم غير نفسها باعتبار اخذها من السلف والصحابة
وفهموه عطف على اخذوه اي ان العجايز والصبيان فهموا تلك العقايد من الكتاب والسنة
فقد جمعوا بين اخذها من السلف وفهمها من الكتاب والسنة بسهولة ذلك اي ان
عقايدهم اتية على حسب ما اخذوه الخ بسبب سهولة الاخذ عليهم وقال شيخنا قوله
ذلك اي ما ذكر من الاخذ عن السلف والفهم من الكتاب والسنة وعلى هذا فقوله
بسهولة ذلك عليهم علة لقوله على حسب ما اخذوه وعلى حسب ما فهموه اي انما كانت اتية
على حسب ما اخذوه من السلف لان الاخذ المذكور سهل عليهم وانما كانت على حسب ما فهموه
لان فهم العقايد من الكتاب والسنة سهل عليهم اذ هم عرب علة لقوله بسهولة
ذلك العجمة اي عدم الفصاحة فلما نهم فصيح والفصاحة تعين على الاخذ
وعلى الفهم من الكتاب والسنة وان الجمود الران هو الصدا او الجمود عدم جولان
الذهن في المعارف ودقوقه واضافته ران الجمود من اضافة المشبه به للمشبه اي الجمود
الشبيه بالران ويحتمل ان المراد بالران صدى القلب وتكون الاضافة من اضافة السبب
للمسبب ظلمة الغباوة هي عدم الفطانة اي الغباوة الشبيهة بالظلمة ويحتمل ان
المراد بالظلمة الران وهو صدى القلب وتكون الاضافة من اضافة السبب للمسبب
فالغباوة على هذا الاحتمال والجمود بمعنى واحد والران والظلمة بمعنى واحد وهو السواد
القايم بالقلب فهولاء الجماعة لم يكن على قلوبهم سواد وليس فيهم جامد او جاهل فتكون عقايدهم
صافية من الشبه فعقايدهم اي فحينيذ فتكون عقايدهم اسنى واحسنه
المراد بالسني العقايد اي احسن العقايد واسهلها فلهذا اي يكون عقايدهم احسن
العقايد واسهلها امر ضعيف النظر اي وهو الذي لا قدرة له على الدليل التفصيلي

بل على الاجمال فقط حرز دينهم اي محروز هو دينهم المامون اي من التغير
لعدم الخ علة لقوله المومنون اي انما كان مامونا لامرين الاول انهم لا يخافون اهل
البدع والثاني ان عمارنا بهم كانوا يردون على اهل البدع الذين يتعرضون لدينهم
ولو توقف اية اي عمارنا بهم للرد على اهل البدع الخ وظاهره انه كان في زمن الصحابة
على واقفون للرد على اهل البدع وهذا لا يظهر الا بالتوسيع ناعلى ومن ماثله من
الصحابة وايضا قوله والاذاية في الانفس الخ هذا انما كان بعد موت الامام مالك
والامام الشافعي المستعين في الانظار اي في حركات النفس في المعقولات لاجل
ترتيب الادلة امام معمول لو توقف وقوله حرز دينهم اي العجايز والصبيان اي
امام محروز هو دينهم الذي تلقوه عن الصحابة والتابعين في ذلك اي بسبب
ذلك اي بسبب وقع كل مبتدع وضال في الانفس اي فنهم من قطعت راسه
ومنهم من نيد عليه بالكبريت حتى مات وهو ابن الامام عبد الله بن عبد الحكم لخوا
الامام محمد بن عبد الحكم الذي اخذ عن الشافعي مذهبه واخذ مذهب مالك
عن والده والحاصل ان عبد الحكم اخذ عن مالك وكذا ولده عبد الله وكان عبد الله
رفيق الامام الشافعي في الاخذ عن مالك وكان له اولاد اربعة الامام محمد الذي اخذ
مذهب مالك عن والده واخذ مذهب الشافعي عنه وقال له الشافعي عند موته ارجع
لمذهب ابيك والذي حرق بالكبريت واحد من اخوة الامام محمد وقوله والمال
وذلك كما وقع لبني عبد الحكم فانه قد نهبت اموالهم من اجل عدم قولهم بخلق القران
اهدرتم اي ثوابهم من مناف بيان لما يعظم الله به اجورهم مقدم عليه
او انه بيان لمحذوف اي شيا من مناف الخ وقوله ما يعظم الله عطف بيان على ذلك
المحذوف بنا على انه لا يجوز تقديم البيان على المبين ان ما ينتحله اي ما يختاره
ويذهب اليه من العقايد الفاسدة وعبر عنه بالانتحال وهو السرقة اشارة الى انه
امورهم سرقة لا اصل لها والصواب عطف تفسير اي فكان من الحزم اي الصواب
ما امر به الخ وفيه انه كان السلف عجايز وصبيان كذلك لاهل البدع في الامر
باتباع دين العجايز والصبيان احالة على مجهول فكان ما امر به السلف الصالح
اي ما امروا به السايلين والمراد بعلما السلف الصالح عمر بن عبد العزيز ومن تقدم
ذكره معه انه الحرز المامون الحرز بمعنى المحروز وقوله المامون اي من التغير
ابطال العلم جمع بطل بمعنى الشجاع والمراد به هنا الكثير العلم لمناظرين
سمحة لمناضلة اعداء الخ والمناضلة الرمي بالسهام استعير لاقامة الدليل

على اهل

على اهل اعداء الدين والضعيف اي ضعيف النظر كالذي سال عمر بن عبد
العزيز عن اهل الاهوا ووقف موقف الابطال فيه ان الذي يقف موقفهم هو
الذي يتامل ويرد على اهل البدع وضعيف النظر الذي لا يقدر على اقامة الادلة
التفصيلية كيف يتاتى وقوفه موقف الابطال فلعل الانسب ان يقول وضعيف
النظر لو سال اهل الاهوا الحنيفي عليه ان يهلكوه تامل وهذا اي لما تقدم من ان
عقايد العجايز احسن العقايد لاخذها من السلف الصالح وانتفايها بما يحتاج اليه
من الادلة الاجمالية وسلامتها من الشبه لعدم مخالطة اهل البدع لهم ووقوف
الايمة امام دينهم يدفعون عنه كل مبتدع وضال ايضا اي كما امر بعض السلف
ضعيف النظر بدين العجايز لهذا اي لكون عقايدهم احسن العقايد في مواطن
الموت اي في موضع الموت ثم ان الموت عرض فلا موضع له وحينئذ ففي الكلام استعارة
بالكناية حيث شبه الموت بانسان يحل في مكان على طريق المكنية واثبات المواطن تخييل
او انه مجاز في النسبة الاضافية اي في الواطن الذي قام به الموت فيه لحرز
الضعفا متعلق بمال وحرز بمعنى محروز والمراد به الدين اي الدين الضعفا والمراد
بالضعفا هنا العجايز لا السايلين الذين سالوا عمر بن عبد العزيز وحينئذ فالاولى ان يقول
لحرز العجايز وذلك لان المعنون عنه بالضعفا فيما مر هو المامور باتباع دين العجايز
والكنز انما طلب ايمان العجايز ودعا به اي حيث قال اللهم ايمانا كايمان العجايز
لانه موطن الخ علة لقوله مال وهذه العلة منافية لكون العلة ما مر من كون
عقايد العجايز احسن الا انه يقال انه علة للمعلل مع علته اي وانما مال لما ذكر لانه
الخ لعظم هوله اي لهوله العظيم بسبب خروج الروح فيه واتيان الفتانات
فهو من اضافة الصفة للموصوف فيخشى ان اقلقت فيه اي في موطن الموت
وقوله والواردات الشبه اي الشبه الواردة على القلب المراد بالخشية هنا الخوف
على جهة الظن اي فيظن الانسان انه ان اقلقت اي ان وردت عليه الشبه في
ذلك الموطن لضعف العقل عن دفعها وحينئذ فيلجا الى اعتقاد مدلول تلك
الشبه فيودي الى الكفر والمعصية وعبر بان المفيدة للشك لرجايه في الله ان لا تقبل
عليه الواردات فانه نعم ما يقال ان مقتضى التعبير بان باق قوله لعظم هوله لانه
يقتضي انه لا قلق غير مشكوك فيه واقل ما فيها الخ اي انه وان لم يضعف العقل
عن دفعها لكن اقل ما فيها تكدر العقل منها وان لم يضعف عن ردها فقوله واقل ما فيها

اي اقل حالاتها مبتدا وقوله تكدر العقل بفتح التا والكاف وضم الدال مشددة خبر
عن اقل وقوله بظلمتها البا للسببية   ضاق عن حمل ذلك فالفكر ضاق عن حمل
التكدر لعدم جولانه حينئذ وكذا الزمان ضاق عن حمله لانه لا يسعه حتى يزيله
لانه زمن الموت ولو قال ضاق عن دفع ذلك التكدر كان اولى لان الكلام في الدفع
لا في الحمل تامل   ثم دعا بصفا المعرفة تنبيه انما انه دعا بصفا الايمان الا ان يقال انه
ماشي على ان الايمان هو المعرفة او يقال مراده انه دعا بصفا المعرفة لزوما لان
ايمان المجاز حديث النفس التابع للمعرفة المعاقبة فالدعا بالايمان صريحا
وهو مستلزم للدعا بالمعرفة اللازمة للايمان   والحفظ فيه انه لم يدع بالحفظ
وانما دعى بالايمان الصافي من الكدرات اي الثابت له الصفا تحقيقا   كما هو
شان مجاز تلك الازمنة اي مجاز اهل تلك الازمنة وضعفتهم ايمانهم كلهم
صاف والظاهر ان هذا غير مسلم لان زمن المؤلف متاخر عن زمن السلف الصالح
وضعفتهم الاول وضعفتها والضمير للازمنة والمراد بها الصبيان   من ادلتها
اي الاجمالية والمراد بالزايد الادلة التفصيلية ورد الشبه عنها   لمناظرة
اهل البدع اي باقامة الادلة التفصيلية ورد الشبه عليهم   فصفت عقايدهم
اي فصفت معتقداتهم عن الشبه الفاسدة وقوله حتى ماتوا على ذلك اي الصفا
المفهوم من صفت   هذا اي ما ذكر من طلب الايمان الصافي اعني معرفة العقايد
بادلتها الاجمالية لا التقليد كما فهم ابن ذكري مراده اي مراد المؤلف والتعبير بالمراد
ينبئ ان ظاهر كلام المؤلف طلب التقليد لا الايمان الصافي وحينئذ فلا يصح قول
الشارح السابق ان كلام المؤلف حجة على ابن ذكري لا حجة له لان الكلام المأول لا يكون
حجة على الخصم لسقوط الاستدلال به بسبب التاويل تامل   والله اعلم اي
بما ذكر من التاويل هل هو صواب او لا واتى بذلك ترجيا لصدق ما ذكره
واما حمله على طلب الاعتقاد التقليدي فهو دعا الخ حذف جواب اما لدلالة
فهو دعا الخ عليه والاصل فلا يصح لانه دعا الخ والاحسن ان يقول فلا
يصح لان القايم بالمجاز من حيث الايمان اعني الاعتقاد التابع للمعرفة لا امر
لان القايم به الاعتقاد التقليدي والا فلا يصح الدعا به لانه دعا بسلب
الخ تامل   واما حمله على طلب الاعتقاد التقليدي اي بحيث يكون المؤلف طلب
ايمانا تابعا للاعتقاد التقليدي لا للمعرفة لان الايمان حديث النفس التابع

للمعرفة او للاعتقاد التقليدي فقوله على طلب الاعتقاد التقليدي اي بحسب
اللزوم وذلك صريح قوله اللهم ايمانا كايمان المجاز طلب الايمان التابع
للاعتقاد التقليدي ويلزمه طلب الاعتقاد التقليدي فتامل   والعياذ بالله
مبتدا وخبره محذوف اي والتحصين بالله من سلب المعرفة هو المطلوب او ان ال
العياذ نايبة عن المضاف اليه وقوله بالله خبر اي وتحصيني من سلب المعرفة
كاين بالله   والانتقال عطف على سلب والاولى قوله وفي ايمان صاحبه
حالية   والدعا لمثله الاولى التفريع اي وحيث كان في ايمان صاحبه خلاف
فالدعا بمثله لا يرضاه والمراد بالمثل هنا العين او ان مثل زايدة   لا يرضاه
عاقل اي كامل   ولو سلمنا الخ اي ان ما سبق من قوله ولهذا قال المؤلف الخ جار
على ان المجاز التي قصد هنا الامام عارفات غير مقلدات ثم انه ارخى العنان
فقال ولو سلمنا الخ   على طلب لازم اعتقادهن اي لانه قال اللهم ايمانا
خالصا من الشبه وقوله لوجب ان دعاه الخ اي لوجب ان يحمل دعاوه على طلب لازم
اعتقادهن   وهو عدم خطور الخ اي عدم ورود الشبهات على القلب   مضمونا
الخ فيه انه اذا لم تخطر الشبهات بالبال كان ذلك نقص كمال المعرفة فاين الكلام
الذي هو غير ذلك المنضم اليه واجيب بان المراد كمال ناشئ عن الدليل التفصيلي
فاصل المعرفة يحصل بالدليل الاجمالي والكمال يحصل بالدليل التفصيلي تامل فكانه
يقول اللهم ارزقني ايمانا خالصا ناشئا عن ادلة تفصيلية   لكونه اي عقيدته
الخ وهذا بيان للسبب الحامل على طلب اللازم المذكور   اذ ذاك اي وقت موته
وقد يحتمل الخ حاصله انا اذا سلمنا ان المؤلف اراد العجايز المقلدات فنقول انه
طلب لازم اعتقادهن لكن طلبه ذلك اللازم انما هو لان الموت هوله عظيم فطلب
ذلك لتكون معرفته صافية عن الكدرات في ذلك الوقت وهو ما سبق ولما
نظر لحاله الذي كان معلوما للناس وهو ولوعه بنقل كلام الفلاسفة وغيرهم
من الضلال والرد عليهم بالردودات الضعيفة التي لا تؤدي شبههم التي
نقلها عنهم فلما كانت تلك الحالة تبيحه طلب ذلك اللازم وهو ما اشار له بقوله
ويحتمل الخ فالحاصل انه على التسليم انما طلب اللازم لكن السبب في طلب ذلك
فيه احتمالان فقول الشارح سبب دعايه بهذا اي باللازم اعتقاد العجايز قوله من حاله
بيان لما علم وقوله من الولوع بيان لحاله والمعنى ان السبب في دعايه بذلك اللازم الامر

المعلوم للناس الذي هو حالة اعني الولوع الخ تامل اراد الفلاسفة اي مارأته
واعتقدته واصحاب الاهوا عطف عام على خاص وقوله وتكثير عطف على بحفظ
وكذا قوله وتقويه اي الولوع بحفظ والولوع بتكثير والولوع بتقوية الخ وقوله
على ما يظهر متعلق بقوله الولوع وانما علم توَلّعه بها من ما ذكره في تاليفه لا من مشاهدة
المصنف له لان المصنف من الفخر لتاخره عنه ولقد استرقوه بالتخفيف من السرقة
وتوضيح ذلك ان الفلاسفة يقولون ان الافلاك حادثة بالذات لافتقارها لموثر اثر فيها
بطريق العلة قديمة بالزمان بمعنى انه لا اول لوجودها لاستنادها لعلة قديمة
لا اول لها والله تعالى قديم بالذات وبالزمان اي لا يفتقر لموثر ولا ابتدا الوجوده وقاله
الفخر الرازي ان صفات الله حادثة بالذات بمعنى ان الذات اثرت فيها بطريق التعليل
قديمة بالزمان لا ابتدا الوجودها فقوله هذا قريب من قولهم من جهة ان كلا من
القولين قايل بالايجاد بالتعليل فالفلاسفة سرقوا الفخر حيث ادخلوه في قوله
المذكور القريب من قولهم في الافلاك الا ان قولهم مكفر بخلاف قول الفخر فقوله ثم
استرقوه الضمير للفلاسفة وقوله تخرج الى قريب وهو قوله السابق وقوله اهوايهم
هو قولهم المذكور في الافلاك ولهذا اي لاجل كون الفخر كان كثير الولوع بنقل
كلام الفلاسفة مع ضعف رده لها قال الشيخ الخ هذا دليل لما ذكره من
تحذير الشيوخ عن النظر في كتبه كلام ابن الخطيب المراد به الامام الفخر الرازي
لانه يكنى بذلك اشد عنا اي من غيره في الانفصال عنها اي في دفعها
اي ان الجواب الذي ياتي به من عنده ردا لها يكون ضعيفا لا يهدم تلك الشبه
ما لا يخفى اي من التحذير من المطالعة في كتبه والاعتراض عليه من تقوية
الشبه وتحذيرها مع ضعفه عن ردها ويحتمل ان المعنى ما لا يخفى من قصوره
انشدني اي قال المقري انشدني الخ والابلي بضم الهمزة وتشديد الباء الموحدة وقوله
قال اي الابلي وقوله عبد الله بن ابراهيم كذا في بعض النسخ وفي بعضها عبد الله
بن محمد بن ابراهيم والزموري بفتح الزاي المعجمة وبعدها ميم مشددة مضمومة
واخره را مكسورة تقي الدين بن تيمية اي الحنبلي المشهور ولم يرض حاله
المحققون بل هو زنديق وبغضه في الدين واهله لا يخفى وحينئذ فلا عبرة في
كلامه في الفخر لنفسه متعلق بما بعده بن اي انشد بن ابياتا منسوبة
لنفسه لا لغيره محصل اسم كتاب للفخر في اصول الدين وقوله حاصله اي

حاصل ذلك الكتاب من بعد تحصيله والتعب في تاليفه واعلم ان في قوله حاصله
وتحصيله تورية وذلك لان المحصل كتاب للفخر والحاصل والتحصيل كتابان
لتلامذته كل واحد منهما اختصار للمحصل فهو يوري بان الحاصل والتحصيل ما فيهما
باطل كما ان المحصل كذلك علم بلا دين اي لان ما فيه باطل في الافك هو
اشد ما يكون من الكذب اي ان المحصل اصل الضلالة وحينئذ فيكون كل من المختصرين له صل
كذلك لانهما فرعان عنه المبين من ابان بمعنى بان اي ظهر اي ان المحصل اصله
للكذب فتبيح ظاهر وحي الشياطين اي موحي الشياطين اي ان المذكور فيه
عقايد زايغة القتها له الشياطين لا انها عقايد صحيحة القتها له الملايكة
فاكثره بدل من قوله ما فيه والضمير في قوله فاكثره راجع لما فيه والمعنى فاكثر ما فيه
ويحتمل ان قوله ما فيه مبتدا اول وقوله فاكثره مبتدا ثاني ووحي الشياطين
خبر الثاني والجملة خبر الاول قال وكانه الخ اي قال عبد الله الزموري
وكان سيد بن تيمية تضيب فقال اي ابن تيمية قلت فلعل الخ لما انبع الاحتمال
الثاني بكلام المقري وحصل الطول كان من المناسب عند انتهايه اي والتوجيه
ما هو من كلامه ان يقول قلت ثم لا يخفى ان قوله فلعل الخ احتمال ثالث وحاصله ان
الفخر طلب عند الموت التقليد حقيقة كقوله اللهم ايمانا كايمان العجايز ومعناه
اللهم اجعلني مقلدا وانما طلب التقليد في تلك الحالة لانه حضرته عند الموت
شبه تعسر انفصاله عنها لحمله الخوف منها على تمنيه ان يكون مقلدا ثم ان هذا
الاحتمال غير ما نفاه اولا فهو رجوع الى تصحيحه بعد ان نفاه وما سبق من ابطال ل
هذا الاحتمال محمول على ما اذا لم يكن عذر واما اذا وجد عذر فانه يصح طلبه لا هنا
تامل ثم ان الاولى ان لا يعبر بهذه العبارة بل بعبارة تؤذن انه احتمال ثالث وكان
يقول ويحتمل ان يكون مراده انه طلب ان يكون مقلدا حقيقة لاجل ما حصل له عند
الموت من الشبه ما حمله فاعل حضر وقوله من الشبه بيان لما حمله قدم عليه
وقوله الانفصال عنها اي التخلص منها وقوله ان تمنى اي على ان تمنى وهو متعلق
بحمله اي حمله على تمنيه ان يكون في درجة الانفصال التقليدي من اضافة
الصفة الى الموصوف والانفصال بمعنى المنفصل اي على تمنيه ان يكون في درجة
التقليد المنفصل اي الخالص اي التقليد الحقيقي ثم ان التمني طلب اظهار محبة
الممتنع او الممكن المستبعد حصوله وموت الفخر على التقليد ليس محالا بل ممكن الا

انه بعيد فلذا تمناه وطلبه   لان رايه اي النحرير الخ وهذا جواب عما يقال كيف
يكون النحرير طلب التقليد الحقيقي مع ان التقليد غير كاف وصاحبه كافر وحاصل
الجواب انه طلب ذلك لكونه راى انه يكفي والحاصل ان الصحيح لطلبه التقليد
هو العذر وما تقدم من فساد ذلك فهو عند عدمه ثم يقال كيف يكون العذر مسوغا
له طلب التقليد مع انه كفر فاجاب بانه صح ذلك لان رايه انه كاف فعلى الحقيقة
العلة كون رايه انه كاف مع حصول العذر ثم ان في هذا الكلام تسليم ان الغالب
بالمجاز الذي في زمانه التقليد الحقيقي وهو مناف لما قدمه من ان الغالب بهن المعرفة
وقد روى الخ اي بهذا دليلا على صحة هذا الاحتمال   اقدام العقول
بفتح همزة الاقدام جمع قدم وهو من اضافة المشبه به للمشبه اي العقول الشبيهة
بالاقدام والعقال هو الحبل الذي يعقل به البعير وفي الكلام حذف مضاف اي
نهاية العقول الشبيهة بالاقدام وغايته امرها انها ذات عقال اي حبس ومنع
عن ادراك الذات العلية ولو جالت تلك العقول غاية الجولان او ان عقال بمعنى
معقولة ويصح كسر همزة اقدام على انه مصدر اقدم والمعنى نهاية توجه العقول
وجولانها ان تكون تلك العقول ذات عقال او معقولة ومحبوسة عن ادراك الذات
العلية وحينئذ فينبغي للشخص انه اذا حصلت له الخوفة المطوية عدم معاناة
الشبه وتركها والاعراض عنها   واكثر سعي العالمين اي ومنه الاشتغال بالشبه
وقوله ضلال لانه غير موافق لما يرضاه الرب   وارواحنا في وحشة الخ اعلم ان الارواح ح
خلقت قبل الاجسام بالفي عام وكانت مستقرة في غير الاجسام بل في الملا الاعلى في
السموات فقوله في وحشة اي توحش وعدم انتظام لمفارقتها لمحلها الاصلي وهو
الملكوت الاعلى وقوله من جسومنا اي من اجل ادخالها في جسومنا واذا كانت في
وحشة فلا يحصل لها انتظام بل يحصل لها خلل وهذا كالعلة لقوله واكثر سعي العالمين
ضلال   وحاصل دنيانا اي ما اكتسبناه في دنيانا وقوله اذى ووبال اي مترتب
يتسبب عنها ويكونا عاقبتها الاذى اي العذاب والعقوبة الدرجات وعطف
الوبال على الاذى تفسيري   سوى ان جمعنا فيه قيل وقالوا اي انا لم نستفد من
بحثنا في المسائل طول عمرنا الا قيل كذا اذا اريد بنا الفعل للمفعول او قال فلان
كذا اذا اريد بناه للمعلوم ولم نستفد من بحثنا ما يقرب الى المولى من الطاعة
وكم من رجال كم للتكثير اي رجال كثيرون قد رايناهم فهلكوا وقوله ودولة الدولة

هي

هي التصرف بالامر والنهي يقال فلان في دولة اي تصرف بالامر والنهي اي كم رجال رايناهم
لهم تصرف رايناه حاصلا من خلائق عدة   فبادوا جميعا اي فهلكوا جميعا وزالوا
فعطف وزالوا على بادوا للتفسير   فقد علمت منه فانها جمع شرفة وهي اعلى الجبل
وقوله والجبال جبال اي والجبال باقية مع هلاكهم ثم انه يحتمل انه يكون اراد بالجبال
الرياسات وحينئذ فالمعنى وكم من رياسات قد تمكن منها رجال ماتت هؤلاء الرجال
وبقيت الرياسات على حالها تنتقل من طائفة لطائفة   فعلى هذا الخ لا حاجة
لهذا الكلام للعلم به مما سبق اعني قوله قلت ولعله الخ   او على معنى الخ ليس هذا
متعلقا بما قبله بل هو احتمال رابع وحاصله ان النحرير ليس مراده بقوله اللهم ايمانا
كايمان العجائز طلب التقليد الحقيقي وانما مراده الندم على ما حصل منه من اشتغاله
وتعلقه بالشبهات فكانه يقول يا ليتني لم اتعلق بالشبهات وحيث كان هذا احتمالا رابعا
فكان الاولى للشارح ان يعبر بعبارة تدل على ذلك فكان يقول ويحتمل ان النحرير ليس
مراده بقوله اللهم ايمانا كايمان العجائز طلب التقليد حقيقة بل مراده التلهف اي التندم
على ما حصل منه من الاشتغال بالشبهات فمراده بالعجائز المقلدات لكن لم يقصد النحرير التقليد
حقيقة وانما المراد الندم على ما علمت   او على معنى التلهف اي او كلامه محمول على
معنى التلهف والاضافة بيانية وقوله والندم عطف تفسير او لازم على ملزوم
ويحتمل الخ هذا احتمال خامس وحاصله انه لم يرد بالعجائز المقلدات بل العارفات
بالدليل الاجمالي فهو طالب لان يكون عارفا بالدليل الاجمالي ومتندم على اشتغاله
بالشبهات فمراده بقوله اللهم ايمانا كايمان العجائز شيئان على هذا الاحتمال بخلاف
ما قبله فانه عليه ليس طالبا الا لشيء واحد   على العد والضروري اي وهو المعرفة
بالدليل الجلي وقوله مع هذا اي التلهف على ما فات والحاصل ان النحرير على هذا
الاحتمال طالب للمعرفة بالدليل الجلي مع التلهف على ما فات فهو مغاير للاحتمال الذي ي
قبله كما علمت   ومما تنبه فيه انه هذا ينافي ما سبق من ان عجائز زماننا لم يصلوا
لدرجة العجائز اذ مقتضاه انهن يعرفن بالدليل التفصيلي وهو ينافي ما هنا فتامل
وبهذا اي وبكون النحرير عزاه على طلب التقليد حقيقة او انه تلهف
وتندم عنه الموت على ما حصل منه تعرف الخ فاسم الاشارة ليس راجعا للاحتمال
القريب وقوله ان هذا الحرز المراد به ما يعتقد في شان الولي وان كان خلافا للمراد من ان
الحرز المراد به نفس الاعتقاد ففيه شبه استخدام وقوله ليس مما هو اي الجواز ان

يكون الاعتقاد غير مطابق للواقع   اذ لا اتقان فيه اي في ذلك الزمان وهذا علة
لقوله تعرف لكن قوله اولا وبهذا تعرف الخ يفيد ان علة المعرفة المذكورة هو الشار اليها
بهذا وهو ما دفع للتخو وقوله اذ لا اتقان الخ يفيد ان علة المعرفة عدم الاتقان اللهم الا ان يجعل
عدم الاتقان علة للمطلع عليه والحق حتم وانما عرف بما ذكر ان هذا الحز لبس بما هو
لانه لا اتقان الخ والمراد بالاتقان الصحة اي لانه لا صحة فيه للعقايد وانما حملنا الاتقان
على الصحة لاجل قوله ولو بالتقليد لان الاتقان لا يكون الا مع العلم اي المعرفة فاندفع ما يقال ان
ظاهره ان الاتقان يمكن ان يكون مع التقليد مع ان التقليد لا اتقان معه لان الاتقان
يكون بالدليل ولا دليل مع التقليد   فلا مدخل له اي لانه لا توجه له اي لذلك الزمان اي
لاهله وقوله في ذلك الامر اي اتقان العقايد فقوله ولا مدخل له الخ علة لقوله اذ لا اتقان
الخ والمعنى لا اتقان في ذلك الزمان للعقايد لانه لا مدخل لذلك الزمان في الاتقان اي لا مدخل
ولا توجه لاهل هذا الزمان للاتقان فلما انتفى التوجه للاتقان انتفى الاتقان فهذا نظير
قولك فلان لا علم عنده او لا كرم عنده لانه لا دخل له في العلم او الكرم اي لا توجه له لواحد
منهما   لعدم الاعتنا اي في ذلك الزمان بتعليم عقايد الدين وهذا علة لقوله فلا
مدخل له في ذلك   لاسيما اي خصوص النسا والعبيد فانهم اشد بعدم الاعتنا
فلا يقصدون اي بخلاف النسا والصبيان فانهم قد يقصدونه وان كان ليس عندهم
اعتنا ولذا فصل ما بعدهم عنهم باداة الانفصال وهي اما   ولهذا اي ولاجل عدم
الاعتنا بتعليم العقايد في هذا الزمان   في كثير ممن يتعاطى العلم اي كالقضاة لان معاصر
للمص وكان المطور افساد عقيدته   فكيف بالعامة اي كالسوقة   اما اهل البادية
اي الذين شانهم البعد عن اهل العلم   ومن بعد عن سماع مطلق العلم اي من اهل
القرى   فلا يسال عن حالهم اي لان حالهم معلوم لكل احد وهم اعظم الجهل
جامدة اي واقفة عن الفهم ثم ان هذا يحتمل انها وان كانت واقفة عن الفهم
النفيادها له قريب ويحتمل انه بعيد وتبع الاول بقوله صعبة الانقياد فقوله
صعبة الخ اخص مما قبله   مما لا يعني اي من الشهوات وحب الرياسة ونحو ذلك
ان نصحت الخ من اثار قوله مايلة   وان فهمت لم تفهم يناسب الطرفة الاولى
اعني قوله جامدة صعبة الانقياد   ثقلت بالفا اي ذهب انها سريعة الى الخبيث
كانت مايلة لما لا يعني ان نصحت بان امرت بطرق الخير لم تقبل وان علمت طرق الخير لم تعمل
وهذا ما يناسب قوله جامدة   وجعلته سلما للدنيا اي لتحصيلها   عصمه الله

اي



اي حفظه الله مما ذكر من البطر وما معه والمراد العصمة الجائزة   وان لم يخل منه شي الخ هذا
يناسب قوله الاخير مايلة لما لا يعني لان البطر اي الكبر وتعاطي امور الدنيا من الامور التي
لا تعني   وجوده اي وجود من عصمه الله وقوله اليوم اي زمانه   وبالجملة اي واقول
قولا ملتبسا بالجملة اي الاجمال اي غير ملتفت فيه لتفصيل ما يقع في هذا الزمان من المنكرات
هول امره اي فزع وعظم امره في الفتح بسبب ما يقع فيه من المنكرات   على غزارة
علمه اي مع غزارة اي كثرة علمه وعبر بعلى اشارة الى انهم لكثرة علمهم تمكنوا منه واستعلوا
عليه   وبينهم الجنة بينهم وبين تقواهم   واما الاول اي واما بيان فساد بعض الاول
لان الدليل الاول الذي استدل به المخالف مجموع شيئين الطرف الاول قوله قد مات
ابو بكر وعمر وسائر الصحابة ولم يعرفوا الجوهر والعرض الطرف الثاني ما نقله عن ابن
فورك من انه قال لو لم يدخل الجنة التي عرضها السموات والارض الا من يعرف الجوهر
والعرض لبقيت الجنة خالية وقوله هنا واما الاول الخ هذا رد للطرف الاول
وسياتي الكلام على رد الطرف الثاني عند قوله والى هذا المعنى اشار ابو بكر بن فورك الخ
ولم يعرف الجوهر اي وهو ما قام بذاته وان شئت قلت ما اخذ قدرا من الفراغ اعم
من ان يكون غير قابل للقسمة وهو الجوهر الفرد او قابلا لها وهو الجسم وقوله والعرض هو
ما قام بغيره من الحوادث لتخرج صفات الله لانها وان قامت بغيرها الا انها غير حادثة
فلا تسمى عرضا وقوله ولم يعرفوا الجوهر والعرض اي لم يعرفوا معناهما المصطلح عليه
عند المتكلمين والا فالجوهر في اللغة معناه الشي النفيس والعرض معناه الامر العارض
لغيره وهم عارفون باللغة   وكذا سائر الصحابة اي باقيهم غير ابو بكر وعمر لم يعرفوا
الجوهر والعرض   فانا اعجب جواب اما   من له ادنى تمييز فاعل يذكر والمراد
بالتمييز العقل اي له ادنى عقل فالمستدل بذلك حينئذ البهائم وقوله دليلا على التقليد
اي على ارجحية التقليد لكونه لهؤلاء مقلدين   واي مدخل الخ هذا استفهام
انكاري بمعنى النفي اي لانه لا مدخل الخ واتى به سندا لقوله وانا اعجب وقوله للالفاظ
المصطلح عليها اي مثل الجوهر والعرض   في شي من ادلة العقايد اي لا في موضوع
ولا في محمول وهذا ظاهر ان اريد بالدليل الموصل المطلوب وهو معرفة صفات الرب
واما ان اريد الدليل المركب من صغرى وكبرى فالالفاظ المصطلح عليها لها مدخل
كقولك العرض متغير من وجود الى عدم وعكسه وكلما كان كذلك فهو حادث والجو
ملازم لذلك العرض الحادث وكلما كان ملازما للحادث فهو حادث ينتج الجوهر

هر

حادث فظهر ان الجوهر والعرض لهما مدخل في ادلة العقايد المصطلح عليها المركبة من
صغرى وكبرى لكن الصحابة كانوا مستغنين عن تلك الادلة ويعرفون العقايد بالادلة
الموصلة لها غير تلك الادلة المصطلح عليها وهي الادلة الاجمالية   حتى يلزم الخ مفرع ع
على المنفي فهو منفي   وما اشبه هذا ما تعجبية والاشارة راجعة الى قول هذا القايل
المناظر وهو ابن ذكرى اي واعجب من شبه هذا القول لقول من يقول الخ اي في القبح
لان هذا القول يقتضي ان الصحابة يقع منهم اللحن ولاشك ان نسبة ذلك اليهم
قبيح وقول ابن ذكرى يقتضي انهم لا معرفة لهم بادلة العقايد ولاشك ان نسبة هذا
لهم قبيح ايضا   كانت تجهل المقصود الخ اي الذي هو صون اللسان وحفظه من اللحن
ولم يعرفوا حقيقة الفاعل اي بحيث انه اذا سال احدهم عن حقيقة الفاعل
الاصطلاحي لا يعرف ما هي ولا يعرف انه الاسم المرفوع المسند اليه فعل يقدم عليه
على جهة وقوعه منه او قيامه به وقوله ولم يعرفوا الخ جملة حالية وقوله لانهم ما نوا الخ
علة لقوله كانت تجهل الخ   وكانوا يجهلون المقصد من البلاغة اي وهو الاحتراز
والتباعد من التعقيد اللفظي والمعنوي   يجهلون الفاظا فيها اي في البلاغة اي
في علم البلاغة مثل قولهم مسند اليه مسند قصر فصل وصل ايجاز اطناب وقوله
استعمدتها اي تلك الالفاظ   وهل هذه الاقوال الخ استفهام انكاري بمعنى النفي
اي وليست هذه الاقوال تصدر عن عاقل بل عن مجنون والمراد بهذه الاقوال الاقوال
الثلاثة المذكورة وهي القول بانهم كانوا يجهلون حقيقة الجوهر والعرض وكانوا يجهلون
المقصد من فن العربية ومن فن البلاغة   وانما يصح له اي لذلك المخالف وهو ابن
ذكرى وقوله الاستدلال اي على صحة التقليد ورجحانه لو ثبت الخ اي واما استدلاله له
بما تقدم فقد ظهر فساده وقوله لو ثبت له ذلك اي لو ثبت عنده ذلك لكنه لم
يثبت بل الثابت خلاف ذلك   ولم يعرفوا الواو للحال والمراد بالمعرفة الاعتقاد اي
والحال انهم لم يعتقدوا الله الا بالاعتقاد المصور بالتقليد المجرد عن المعرفة
ووصف التقليد بما ذكر وصف كاشف   واعرضوا عن النظر اي المفيد للمعرفة
في اي اجمع اية اي في ايات من كتابه وقوله لا تحصى كثرة اي من جهة كثرتها
وصحة هذا الخ علة لمحذوف والتقدير ولو ثبت الخ لكنه لم يثبت لان صحة هذا
اي ما سبق من انهم لم يعرفوا الله الا بالتقليد وانهم اعرضوا عن النظر وان الايات
الدالة على ثبوت العقايد كانت ترتيلهم ولا يفهمون وجه دلالتها   وان ادلة العقايد

التي

التي لا تحصى كثرة في القران كانت الخ وذلك كاية ان في خلق السموات والارض الخ
ولا يفهمون وجه دلالتها اي هل هو الامكان او الحدوث او هما معا   مما ياباه كل مومن
اي كامل وفيه تعريض بالقايل   وما احوج الخ ما تعجبية اي ما احوج هذا القايل
لهذا الكلام المعرض بالنقيصة في مراتبهم العلية رضي الله عنهم للادب العظيم اي ما اشد
عظيم استحقاقه للادب العظيم وقوله بمثل هذه النقيصة اي وهي ان الصحابة كانوا
مقلدين وحاصله ان التعريض لفظ استعمل في معناه ليلوح بغيره الواو لغيره فقول هذا
القايل ان الصحابة ما نوا الخ مستعمل في معناه ملوح به لغيره وهو انهم كانوا مقلدين
وهذه نقيصته يستحق الادب من نسبها لهم   على مناصبهم من اضافة الصفة
الى الموصوف اي مناصبهم العلية وقوله التي الخ صفة لمناصب وقوله لا تلحق
بالبنا للمجهول اي التي لا يصل اليها احد غيرهم حتى انها توصف بالنقايص وقوله
لعظيم الادب متعلق باحوج وهو من اضافة الصفة للموصوف وفيه تعريض بانه يستحق
الادب العظيم لافترايه على الصحابة   ولقد نقطع الخ علة لما قبله اعني قوله وصحة
هذا مما ياباه كل مومن او علة لقوله وما احوج الخ اي لانا نقطع بان اعظم عالم منا لم
يحصل من الدين ما حصله ادنى احد من اما الصحابة فكيف باكابر الصحابة وحينئذ
فمن يقول بتقليدهم يستحق الادب العظيم   ان اكابر علما زماننا اي الموصوفين بالعلم
والديانة   بالدين هو الاحكام الشرعية اعتقادية وفرعية وقوله وسننه اي الدين
وهو من اضافة البعض للكل لان المراد بالسنن الاحكام المتلقاة عن الرسول والعطف
من قبيل عطف الخاص على العام   لادنى امة اي فكيف بالصحابة ولا يسلم له ان اكابر
علما زمانه لم يحصل ما حصله ادنى امة من اما الصحابة او من اما التابعين او
من اما تابع التابعين لانه علما زمانه كانوا فضلا راسخين في العلم   باحسان
اي بالعمل الكامل   ولقد ادرك الخ هذا شروع في ذكر ماثر الصحابة بالعلوم لكنها
فيكون اعم من ذكر كذلك فيه دليل يعرف ما عليه الصحابة من العلم ثم ان الم نقوص بعض
ماثر الخلفا الاربعة وكان المناسب ان يقدم ماثر ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي لانهم
على هذا الترتيب في التفضيل لكنه قدم عليا لكونه ادرك زمن المبتدعة بخلافهم
فله مزية اختصاص بالمقام وكان الاولى للمتن ان يقول ولقد ادرك عليا زمن المبتدعة
برفع زمن على الفاعلية ونصب علي على المفعولية لما تقرر من انه اذا اراد
الامرين الاسناد للذات والمعنى فالاولى الاسناد للمعنى لا للذات   والجهم

حيث ابطل دعاويهم بادلة لا يقدرون على ردها ويصححون شبههم ومن المعلوم ان
المنجم لا يكون مثله ابل عارفا حق المعرفة وقرسحا بن الخ الوقو بكسر الواو والحل
وهذا كناية عن الكثرة فيصدق بالزايد وحيث كان قادرا على ذلك لا يكون مثله ا
بل عارفا حق المعرفة وما قد قاله سيدنا على ليس مستبعد في حقه لان الكتب
المنزلة مائة واربعة كتب وقد تضمنت الاربعة وهي التوراة والانجيل والزبور والفرقان
جميع المائة وتضمن الفرقان ما في الثلاثة وتضمن المفصل منه جميعه وقد تضمنت
الفاتحة ما في المفصل فاذا تضمنت الفاتحة المفصل المتضمن للفرقان المتضمن لما عداه
من الاربعة المتضمن للمائة لزم تضمن الفاتحة جميع الكتاب المنزلة انا مدينة
العلم وعلى بابها فمن اراد الوصول الى علم النبي فعليه بعلي ليوصله اليه لكونه عنده
وحيث كان كذلك فلا يكون مثله ثم هذا ان الحديث موضوع لا اصل له على التحقيق
وقد اختلف فيه كما قال العكاري فبعضهم صححه وبعضهم ضعفه وقال ابن حجر هو حسن
والتحقيق ما علمت انه موضوع العجب اي ما يتعجب منه العجاب اي البالغ
في الاعجاب منه وادعى الخ اي فقال بعضهم انه اله كما قالت النصارى ان
عيسى اله وقوله افتتنت به فقال بعضهم ان جبريل ارسله الله الى علي فغلط فنزل على
محمد وقال بعضهم انا للامن محمد وعلي نبي مرسل الا ان احدهما نطق بالرسالة وهو محمد
واحدهما صامت اي لم ينطق بانه رسول بل سكت وهو علي وكل هذا كفر ان
معضلات المسايل اي المسايل المعضلات اي المغلطات الغير الظاهرة وقوله التي لا يوصل
الخ تفسير لها الا بالانظار الدقيقة اي بالافكار اي الادلة الدقيقة من
غير تامل تفسير لقوله بديهة ولا تعظم لشانها هذا لازم لقوله من غير تامل
كانها عنده في الكلام حذف اي كان السؤال عنها عنده سؤال عن الامور الضرورية
وقوله عطف على جوابه اي وتامل جوابه وقوله على البديهة عطف تفسير في ذلك
الوافق الخ اي وهو الموقوف على المنبر وقوله ثم اعرض الخ عطف على قوله وتامل جوابه
في المنبرية وقوله وانظر ابن هم اي وانظر اليهم اي الى عقولهم ابن عقولهم وقوله
من ذلك اي من عقل علي فتجد بينهما بعدا لانهم اجابوا عن تلك المسالة فتجد بعد
وتامل طوله والمراد فانظر جواب ابن عقولهم من عقل علي وذلك للجواب بينهما بعد فتامل
وفي بعض النسخ ابن هم اي ابن عقولهم مما هنالك اي من العقل الثابت هنالك اي
في سيدنا علي رضي الله تعالى عنه صار ثمنها تسعا يعني انه قال ذلك واسترسل في



في خطبته وكانت عينية واولها الحمد لله الذي يحكم في الخلق قطعا ويجزي كل نفس بما
تسعى وله المآب والرجعى فسيل وقيل له يا امير المومنين مات شخص وترك بنتين وابوين
وزوجة فقال صار ثمنها تسعا واسترسل في خطبته وضمير ثمنها عايد على الزوجة ووجه
كون ثمن الزوجة صار تسعا ان المسالة اصلها من اربعة وعشرين للبنتين الثلثان
ستة عشر وللابوين السدسان ثمانية وثمن الزوجة فيعال لها فيزاد ثمنها ثلاثة
فتصير السهام سبعة وعشرين فصار ثمن الزوجة تسعا لان الثلاثة تسع السبعة
والعشرين فالمسالة عالت بتسعها فينقص لكل واحد من الورثة تسع ما بيده
ولله فتواه اي وتامل فتواه هجم عليهم اي ورد عليهم بغتة ثلاثتهم بدل من الواو
ذلك اي جميع ذلك وقوله اكلا مفعول مطلق اي اسبعاب اكل فقال صاحب
الثلاثة بيننا اي تلك الدراهم بيننا وقوله نصفين اي حال كونها منا صفة صميم الحق
اي الحق الصميم اي الجازم نعت الحق المجزوم به اي المجزوم بكونه حقا ان كان بصميم
الحق اي اخذته لذلك اي لما اخذه خذ ما اعطاك لعله امره بذلك لكونه
فهم سماحة الاخر فيصير اربعة وعشرين اي ثلثا فذلك تسعة اي
تسعة اثلاث وقوله اكلت منها ثمانية اي برغيفين وثلثين وبقي لك واحد اي
ثلث واحد اكله القادم بقي له سبعة اي سبعة اثلاث اكلها القادم فكل واحد
من الثلاثة اكل ثمانية اثلاث برغيفين وثلثين سمحكما اي اعطاكما وقوله سمحتماه
اي اعطيتماه فمن اخذ منه ثلثا ياخذ درهما ومن اخذ منه سبعة اثلاث ياخذ سبعة
دراهم كذا وكذا اي فالراوي اجمل فيما رواه عن علي وفي رواية الخ هذه فصل
فيها الراوي ما رواه عن علي فلذا ذكرها ثانيا والحاصل ان سيدنا علي فصل قطعا ثم
ان بعض الرواة الذين رووا عنه اجمل وقال كذا وكذا وبعض الرواة فصل فذكر الملفظ
الروايتين الصادرتين من الرواة لم يطعموك وجه ذلك ان اصل المسالة من اربعة
وعشرين وتصح من ستمائة لان فرض الزوجة الثمن من ثمانية وللام السدس من
ستة وللبنتين الثلثان من ثلاثة والثلاثة داخلة في الستة فتكتفي بها وهي مع
الثمانية متوافقة بالانصاف فاضرب نصف احدهما في كامل الاخر يخرج اربعة وعشرون
للزوجة ثمنها ثلاثة وللام سدسها اربعة وللبنتين الثلثان ستة عشر وبقي واحد
للعصبة وهم اثنا عشر اخا واخت للذكر مثل حظ الانثيين وهو منكسر عليهم متباين
فتضرب عدد روسهم وهو خمسة وعشرون في اصل المسالة يخرج لك ستمائة

قدر التركة ومنها تصح فمن له شي في اصل المسالة اخذه مضروبا فيما ضربت فيه
المسالة فللزوجة ثلاث في خمسة وعشرين بخمسة وسبعين وللام اربعة في خمسة
وعشرين بماية وللبنتين ستة عشر في خمسة وعشرين باربعماة وللعصبة ولحي
خمسة وعشرين بخمسة وعشرين لكل ذكر اثنان وللاخت واحد   ذلك حبتك
الاشارة بذا الله رجم والكاف مكسورة لانها لخطاب المونث والمعنى اله رجم حبتك بالمراة
كما روي عنه اي حال كونه مرويا عنه وقوله خارج عن الحصر اي لا يمكن حصره
القدسي اي المنزه اي المطهر صاحبه فاسناد التقدس الى الادراك مجاز عقلي
وقوله الفايق اي الفايق صاحبه وهذا الا التفسير لما قبله لانه لا معنى لكون صاحب الادرا   لك
مطهرا الا كونه فايقا تامل   عنده اي عند ذلك الادراك وفيه حذف اي عند صاحبه
وهو متعلق بضرورية   كنه خبر يكون مقدما عليها او حال وكان تامة اي يكون
ذلك الادراك عظيما وقوله لما اي للذات العلية التي كثرت الشواهد الدالة عليها
والمراد الذات من حيث اتصافها بالصفات والا فالادلة لم تقم على الذات من حيث كنهها
بادلته اي بالادلة الدالة عليها وقوله اولع اي تولع   الشواهد هي الادلة
ربي اي تزكى   وعليه اي على معرفته   وذلك اي والادراك المذكور
ويحتمل عود اسم الاشارة لما كثرت الشواهد عليه وهو الذات العلية وفي العبارة حذف
اي ومتعلق ذلك   ثم هو اي على   مع هذا اي المذكور من الاثار الدالة على كال معر   فه
مات اعرفنا اي فهذا يدل على ان مقام عمر اكبر من مقام علي وعلي لا يصح ان يقال فيه
انه مقلد كامر فعمر بالاولى فكيف يصح القول بان هولاء الايمة مقلدون   حتى
كاد الرجي اي اللبن الذي حصل به الارتوا وانما لم يقل حتى كاد تلبني للاشارة الى انه
حصل به الارتوا   بالعلم اي فهذا يدل على ان عمر عارف لا مقلد لان رويا النبي حق
السيب المشهور عند المحدثين فتح اليا وان كان قد روي عنه يسيب الله من سيبني
رايت اي ابصرت ويحتمل وهو الظاهر انها علمية لان عمرمات وسعيد في ثان
سني ولا شك ان من سنه كذلك لا دراية له بكون عمرا علم من غيره بخلاف المعرفة
فانها تكون من قوله وافعاله ولو بعد مدة   كاشفا اي الامور المغيبة مكشوفة له
نهو بفتح الشين كما سمعناه من اشياخنا ويصح كسرها اي مطلعا على المغيبات   لا يقدر
اي لا يلاحظ   مراة ذهنه من اضافة المشبه به للمشبه اي في ذهنه الصافي
الشبيه بالمراة   ولا امارة اراد بها ما يدل على سبيل الظن نحو هذا يطوف في الليل

بالسلاح

بالسلاح وكل من هو كذلك فهو سارق واراد بالدليل ما يدل على سبيل القطع   فكيف
ذهنه بمعرفة الخ اي فكيف ذهنه بمعرفة المولى الذي اطبقت الكاينات على الدلالة عليه
دلالة واضحة اي فتكون تلك المعرفة مرتسمة في ذهنه بالطريق الاولى وحينئذ فلا يكون
مقلدا   فقال انا اكفيكهما اي فقال اذا كان معي عقلي فلا افتقر لمن يعينني عليهما
ولا ابالي بهما هذا هو المراد من العبارة وليس المراد ظاهرها من الهما بالان النبي وعمر
يكفي في رد الجواب عنه وقوله وانظر قوله اي قول عمر ومقول القول محذوف اي وانظر قوله
انا اكفيكهما لما اخبره الخ ولا يصح ان يكون قوله ايكون معي عقلي اذ لو كان هذا مقولا للقول
اذ لو كان مقول القول محذوف قوله الواقع قبله   وسوال الملكين عطف تفسير
لفتنة القبر   وصفتهما اي من كونهما اسودين ازرقين اعينهما كالبرق الخاطف
واصواتهما كالرعد القاصف   لموقت اي لعارف بالله لانه لا يجيبهم ولا يبالي بهم
الا من كان موقنا وعارفا بالله فاذا كان النبي وصفه بالايقان الذي هو المعرفة كيف
يقال انه مقلد   علم اليقين هو العلم الحاصل بالادلة والمكاشفات والاخبارات بخلاف
عين اليقين فانه العلم الحاصل بالمشاهدة او الحواس واما حق اليقين فهو العلم بالله
الحاصل عند فنا صفات العبد في صفات الرب بانه يذهل عن ذاته وصفاته ويلاحظ ان
سمعه هو سمع الرب وبصره بصره وهو كذا الا وقع للحلاج حيث قال ما في الجبة الا الله
فحق اليقين مرتبة من مراتب العلم لكن لا يكون الا للعلم المتعلق بالله واما غيره من العلوم
المتعلقة بغير الله فذلك العلم اما عين اليقين او علم اليقين فقط تامل   ولا فظاعة
القبر اي شدة بشاعته وقبحه   مزجت كناية عن تمكنه من المعرفة بالله والا فالامتزاج
من خواص الاجسام وفي كلامه قلب للمبالغة   لموقت اي متيقن وعالم   فلا شي اي
اضمحل وذهب عنده كل ما سواه فلم ير الا الله   الصادق اي فيما اخبر به الناس
فالصادق معناه المخبر بالصدق بكسر الصاد وقوله المصدوق اي المخبر بفتح البا عن الله
بالصدق ايمان ما اخبره به الملك عن الله صدق وقوله وهو اي النبي عليه السلام
مبتدا وقوله وما ينطق عن الهوى خبر ثان عن المبتدا وهو الضمير والجملة حالية
لتنحي اي واستحبابها انما يكون من صاحب المعرفة لا من رجل مقلد جاهل وحينئذ
فهو عالم لا مقلد   الى السما اي لانها عالية حسا فينتقل الذهن الى العالي علوا معنويا
وهو الرب والحاصل ان العلو الحسي لما كان مشعرا بالعلو المعنوي الذي هو وصف الرب
صار النظر للسما كانه نظر للرب فلم يرفع نظره اليها حيا من الرب وليس المراد انه لا يرفع

بصره الى السما حيا لكون الولي فيها تعالى الله عن ذلك وذلك اي عدم الرفع لاجل
الحيا وقوله ثمرة المراقبة اي مشاهدته تعالى واستحضاره وقوله التي هي اي المراقبة
وقوله كمال المعرفة اي المعرفة الكاملة وقوله ورسوخ للتيقين اي اليقين الراسخ القوي
وهو عين المعرفة الكاملة واذا كان كذلك فلا يكون مقلدا حتى كانه اي سيدنا عثمان
وقوله معاينه اي معاين الله واما قول بعض الحواشي حتى كانه اي الله تعالى فغير مناسب
لان سياق الكلام في عثمان مرتق الخ المراد ان الحاصل لهم ابتدا عين اليقين الذي
هو ارقى اي اعلى من علم اليقين وليس المراد ان الحاصل لهم ابتدا علم اليقين ثم حصل لهم عين
اليقين لو كشف الغطا اي عن الامور الاخروية كالجنة والنار وقوله ما ازداد يقينا
اي لتناهي معرفته ويقينه بالله كذا قيل والاحسن ان المراد لو كشف الغطا عن بصره
ما ازداد يقينه الحاصل بمشاهدة بصيرة لان الحاصل بالبصيرة عين اليقين كالحاصل
ببصره بعد كشف الغطا ما فضلكم اي ما زاد عليكم في الفضل وقوله وقر بالبنا للمفعول
اي وضع في قلبه وهو المعرفة وحينئذ لا يكون مقلدا الحسنة بدل من ما اي لو لبثت
فيكم الزمن الذي لبثه نوح في قومه وهو الف سنة الخ وانه اي عمر لحسنة من حسنات
ابي بكر ووجه كونه حسنة من حسنات ابي بكر ان ابا بكر هو الذي ولاه الخلافة وما عسى
اي وما رجى عدما اتصفت به الصحابة من المحاسن والمآثر فالترجي منصب لعدم تاتي
العد فما نافية ومن زايدة او بيانية مبينة لمفعول العد المحذوف وهو ما اتصفت به الصحابة
كما قررنا وعطف المآثر على المحاسن عطف تفسير وذكر بعض الحواشي ان ما استفهام استبعادي
ومن في قوله من محاسن للابتدا وحينئذ فالمعنى واستبعد ترجي العد العدد المتعلق بمحاسن
الصحابة ولهذا شروع في ذكر ما توهم عموما بعد ان ذكر مآثر الخلفا خصوصا في رسوخ
معارفهم جمع معرفة وهي الاعتقاد الجازم الناشي عن الدليل وقوله وقوة ايمانهم
عطف ملزوم على لازم لان الايمان يلزمه المعرفة والزمهم كلمة التقوى المراد بها
كلمة الشهادتين والاضافة من اضافة المسبب الى السبب وذلك لان النطق بلا اله الا
الله سبب للتقوى اي البعد من النار ثم ان المراد بتوليهم والزمهم الخ جعلهم ملازمين
لها وليس المراد ايجابها عليهم والا فلا خصوصية لهم بذلك تامل وكانوا احق
بها ولا يكونوا كذلك الا اذا كانوا عارفين بمضمونها لا مقلدين فيه وقوله واهلها اي
وكانوا اهلها وهذا تفسير لقوله وكانوا احق بها في حقهم اي في الحكم الثابت لهم
او ان المراد جهتهم وذاتهم وعلى هذا ففي بمعنى الباعلى الاول وعلى الثاني بمعنى اللام وقوله

العالم

العالم بخفيات الضماير من اضافة الصفة للموصوف اي العالم بالضماير الخفية ووصف
الضماير بالخفا وصف كاشف لان الضمير ما يضمره اي يخفيه الانسان في نفسه ولا يكون
كذلك اي عالما بجميع الخلق وهذه جملة معترضة بين يكفي وفاعله وهو قوله صلى الله عليه
وسلم الا من بلغ الرتبة العليا في الاجتهاد فيه ان الكلام في المعرفة لا في الاجتهاد
فكان الانسب ان يقول الا من بلغ الرتبة العليا في المعرفة وقد يقال ان الاجتهاد من لوازمه
المعرفة بالله فتامل متعرضين اي متصدين لدعا جميع الخلق اي ولا يكون كذلك
الا العارف والمراد جميع الخلق المكلفين فهو عام مخصوص فتامل وقوله الى اي الى معرفة
الله واقامة الحجة الخ عطف على دعا اي وقد كانوا متعرضين لاقامة حجة الله
عليهم الخ وفيه انهم انما تعرضوا للدعوى التي هي سبب في اقامة الله الحجة عليهم تامل
وقد يقال ان المعنى انهم كانوا قايمين بدعوى جميع الناس الى الله وقايمين باقامة
الحجة الدالة على وجود الله الناس فبعد ان يدعوهم يقيموا لهم الحجة فقوله حجة الله
اي الحجة الدالة على وجوده وقوله عليهم على بمعنى اللام واليهم المرجع الخ المر
بمعنى الرجوع وتقديم المعمول يفيد الحصر اي ولقد كان الرجوع اليهم دون غيرهم جع
في المسايل المعضلة اي المشكلة ومن المعلوم انه لا يرجع اليه في ذلك الا العارف
وجميع الحوادث الخ عطف على المسايل من عطف العام على الخاص لان الحوادث النازلة
تشمل المسايل وغيرها وقد اسا العزي اي اخل ادبه او ان المعنى اسا على الادب
فالادب نصب بنزع الخافض وحينئذ فقد شبه الادب بانسان وهي اي الاساة
المفهومة من اسا خلة عظم الخا بوخد خفية في الشيطان حسن له تلك اللهجة
ثم انه حمله على النطق بها فاخذها منه واذاعها عندنا اي معشر اهل السنة
من اشاعرة وماتريدية من اهل النجاة اي من النار فلا يعذب بتعذيب كفر
ولا عصيان والا اي والا نقل انه من اهل النجاة بان قلنا انه غير ناج من النار
لزم الخ تكفير الصحابة اي او عصيانهم لكن اللازم باطل لان النبي شهد لهم
بالخيرية اذ نعلم الخ بيان للملازمة في الشرطية وقوله اذ نعلم بالضرورة اي اذ
نعلم علما ملتبسا بالضرورة اي علما ضروريا لا يفتقر لنظر واستدلال بهذه
الادلة ان كان مراده بها الادلة الادلة الاصطلاحية المركبة من صغرى وكبرى
فالاولى اسقاط لفظ اكثر اذ لا فرق بين الاكثر وغيرهم لعدم وجود الادلة في ذلك
الزمان وان اراد بها الادلة المعنوية اي الاجمالية فقوله اذ نعلم بالضرورة الخ ممنوع

فانظر هذه المقالة اي القول بانهم مقلدون وقوله ما اشنعها اي ما اقبحها لما يلزم
عليها من كفر الصحابة   وكان مقالته الخ ظاهره حمل الادلة على الاصطلاحية وهو غير
مناسب والمناسب ان لو جرى على طريق الاستنار كما قدمنا   مقالته من توهم بعدم
تنوين مقالة وجعل من جار اي مقالة شخص من توهم الخ ويصح اضافة مقالة لمن
الاسمية اي مقالة شخص توهم الخ اي وقع في وهمه وفي ذهنه وان كان جازما بذلك
بالتشدق الخ المراد منه في هذا المقام ملء الفم بالكلام الذي لا يعتبر
باصطلاحات اي بمصطلحات ككون الدليل الذي يستدل به اقترانيا او استثنائيا
وصور تركيبات اي وهيئة تضمنا تركيبه وقوله للادلة اي راجعة للادلة
من رجوع العام للخاص والمراد ذلك الخاص وقوله وصوعطف على اصطلاحات
على نهج اي طريق اصول المنطق واضافة نهج لما بعده لمشابهة كان اضافة
اصول المنطق للمنطق كذلك والمراد على نهج المنطق   لان المقصد الخ علة لكون المقلد   معي
لم يشترطوا تلك الاصطلاحات   انما هو معرفة الحق مراده بالحق المولى سبحانه وتعالى
بما يستلزمه اي بامور تستلزم الحق اي يلزم من وجودها وجوده   فكيف ما حصل
اي الامر المستلزم للحق اي كيفما حصل عند المفضل   او بغير لفظ اي بان
حصل ذلك المعنى بالاشارة او الكتابة   بتركيب مخصوص اي كتركيب الدليل على
الوجه المعلوم عند المناطقة   او بغيره اي كان يقال الدليل على وجود الله هذا
العالم   حصل المقصود اي الذي هو معرفة الله فالاتيان بالقياس المنطقي ليس
مضطرا له لان غيره يقوم مقامه فقوله الى زيادة اي كقياس اقتراني او استثنائي
والنفوس الزكية اي كنفوس الصحابة والتابعين وقوله القدسية اي المطهرة من
وساوس الشيطان مرادف لما قبله   عن تلك القوانين المصطلح عليها اي الادلة
الاقترانية والاستثنائية   بل غفل من استنبطها الخ المناسب ان يقول بل
نفس من استنبطها او يقول الى عقول اصحاب تلك النفوس وهذا نزلت في زيادة
معارف الصحابة   كنقطة من بحار الخ اي فهي كالعدم والظاهر ان ذلك لا يسلم
في كل التابعين   وقد سمعت جواب عما يقال قولك بل غفل الخ هذه دعوى فما
دليلها فاثبتها بقوله وقد سمعت الخ   وانما احدث الخ جواب عما يقال اذا كان
السلف مستغنين عنها فلا حاجة لاحداث المتاخرين لها   على البديهة اي الاتية
على البديهة   في التعلم اي منهم وقوله والتعليم اي للغير فاذا قيل الدليل على

وجود الصانع هذا العالم فيقال دلالته من جهة حدوثه او امكانه او من جهتهما
معا فاذا قيل العالم حادث وكل حادث له صانع علم ان الدلالة من جهة الحدوث فتحقق
المؤلف   لا لان الخ اي لا لان الاحداث لكونها معرفة الحق الخ   والى هذا المعنى
اي كون المقصود معرفة الحق بما يستلزمه باي وجه كان بالفاظ مخصوصة كالجوهر
والعرض او بغير معرفة الالفاظ المخصوصة اشار ابو بكر الخ وهذا هو الطرف الثاني
من طرفي الوجه الاول   الا من عرف الجوهر مراده به من كان عارفا بالدليل وانما عبر
بذلك لان من عرف الجوهر شانه اقامة الادلة ومعانيها والمعنى لم يدخل الجنة الا من كان
عارفا بالادلة المصطلح عليها لبقيت الجنة خالية اي كالخالية اي ولعادوها كالخالية باطل
وحينئذ فلا يشترط في دخولها المعرفة بالادلة المصطلح عليها وحاصل المعرفة بالادلة
المصطلح عليها غير شرط وربما يتوهم كفاية التقليد قال ونقول مع ذلك الخ   ونحن
نقول بوجبه اي بمقتضى هذا الدليل وهو انه لا يشترط في دخول الجنة المعرفة بالادلة
المصطلح عليها   ونقول اي ونزيد على ذلك الموجب التصريح بقولنا لا يدخل الخ
وحط الزيادة قوله ولم يقلد ولو اقتصر عليه يكفي   والحاصل ان ما قاله ابن فورك
يفيد ان دخول الجنة لا يتوقف على المعرفة بالادلة المصطلح عليها وانه يتوقف على معرفة
الحق باي وجه كان ويلزم من ذلك ان المقلد كافر وكفر المقلد لازم لما قاله ابن فورك ولم يصرح
فلذا قلنا قوله ونقول مع ذلك اي ونزيد على ذلك تصريح قولنا لا يدخل الخ
الا من هو عارف بالله اي باي وجه لا بخصوص الادلة الاصطلاحية ولم يقلد في
ذلك اي فيما ذكر من المعرفة وحينئذ فالمقلد كافر وقوله عرف الجوهر والعرض اي
عرف الدليل المصطلح عليه ام لا   فليس في كلام ابن فورك ما يدل على صحة التقليد هذا
بحسب ما حمله عليه والا فالمتبادر من عبارة ابن فورك صحة التقليد ودخول المقلد في
الجنة نعم للشارح منع الاستدلال به على صحة التقليد باحتماله غير مدعى المستدل به
لان الدليل اذا طرقه الاحتمال سقط به الاستدلال   العزية اي الكذب عن عمد
وجهال قدرهم قد يقال هذا انما في قوله اعظم عليهم العزية لان تعمد الكذب عليهم
يقتضي عدم جهل قدرهم الا ان يقال اي جهل قدرهم لما كان معرض الزوال لو تامل فيهم
كان كالعدم وحينئذ فالحاصل منهم من الكذب لانه عمد فتامل او ان هذا القول لما صدر
منهم من قابله من غير تامل لاحوالهم اطلق عليه فرية مجازا لانه كانه عن عمد   ومن ظن
بالصحابة الخ فيه ان ذلك القول وقع من قائله عن اعتقاد لا عن ظن فالاولى ان يقول

ومن اعتقد ان الصحابة كانوا مقلدين الا ان يقال انه عبر بلفظ اشارة الى ان هذا
القول لا ينبغي ان يكون عن اعتقاد بل عن تقدير وتوهم او يكون ظنا فتامل   وقد كان الخ
هذا وما بعده كالادلة لما تقدم من ان الصحابة كانوا عارفين بالدليل والقول بانهم كانوا
مقلدين كذب   يكذبونه اي يطعنون ويدفعونه   دونه اي دون دينهم اي دون
ابطاله   فارجعوا اي عن دينهم وامنوا بانبيائهم   وقيام علم الصدق اي علامة
الصدق وهي المعجزة اي وحينئذ فهم عارفون لا مقلدون   فكيف بالعرب الخ اي فانهم
احرى بذلك من العجم فلا يرجعون عن دينهم الا بعد معرفتهم للحق معرفة كاملة
هنا وقد يقال ان في هذا الدليل شيء وذلك ان المدعى ان الصحابة عموما الشامل للعرب
والعجم غير مقلدين والدليل قاصر على العرب اللهم الا ان يقال مراده بالعجم في قوله وقد كان
سائر الكفرة من الاعاجم من تقدم الصحابة ومراده بالعرب في قوله فكيف بالعرب مطلق
الصحابة وحينئذ فيندفع الاعتراض   من حواشي الاعراب اي من اطرافهم الذين
شانهم البلادة كالرعاة   بالايات الدالة على صدقه اية الرسول هي ما يدل على صدقه
وان لم يتحد بها فان تحدى بها فهي معجزة ايضا فالاية اعم من المعجزة   فاظهر لهم ما فاقت الخ
اي اظهر لهم اية عظيمة قامت بها الحجة عليهم اي فاسلموا وحينئذ فهؤلاء الحواشي
قد عرفوا الحق فكيف بالاشراف من العرب الذين لهم الفطانة وقوله قامت بها الحجة عليهم
اي فاذا قالوا والله لم ترسل لنا رسولا قال الله لهم قد ارسلت لكم رسولا واظهرت لكم الاية
الفلانية   فهما وافيا بالمعاني التنوين عوض عن المضاف اليه اي وافيا بمعانيه او ان المراد
مستوفيا للمعاني الكائنة له   حاويا لمقاصد الخطاب المراد بالخطاب الكلام المخاطب به
والمراد بمقاصده الاغراض التي تقصد منه اي فهما حاويا للاغراض التي تقصد من الكلام
المخاطب به فيعرفون اوجه الايجاز والاطناب والحصر والذكر والحذف والتعريف والتنكير
والتقديم والتاخير فاذا ورد في القران شيء من ذلك عرفوا وجهه ولم يكونوا مقلدين لا يعرفون
ذلك   والقران مملوء الخ اي والحال ان القران الذي عرفوه مملوء بالحجج فصاروا عارفين
بالحجج فلا يصح وصفهم انهم مقلدين   مملوء بالحجج والبراهين اي الدالة على وجوده
وكمال قدرته ووحدانيته وعطف البراهين على الحجج من عطف الخاص على العام لان الحجة
من جملة اقسامها البراهين والبراهين الواقعة في القران مثل قوله تعالى فلما جن عليه
الليل راى كوكبا قال هذا ربي فلما افل قال لا احب الافلين فان هذا اشارة الى برهان
الشكل الثاني تقريره ان تقول هذا الكوكب افل والرب ليس بافل ينتج الكوكب ليس بربي   الخ

لا تحصى

لا تحصى كثرة اي من جهة كثرتها فهو تمييز محول عن الفاعل والاصل لا تحصى كثرتها
المعلم الاكبر هو نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وقوله لسياسة الخلق اي لارشادهم
الى الحق يعني لان السياسة هي الارشاد يعني   والمعطى جوامع الكلم اي الكلمات
الجامعة لمعان كثيرة   ثلاث عشرة سنة مفعول لقوله اقام وقوله من غير قتال اي
اقام بعد ذلك عشر سنين مع القتال   ليقيم الحجة اي الدالة على وجود الله وعلى
وحدانيته وكمال قدرته وهذا مرادف لما قبله وهو قوله يوضح الادلة   مع كمال المعرفة
اي مع كمال معرفتهم اي وحينئذ فيكونون عارفين لا مقلدين واعلم ان المعاندة تحصل
مع اصل المعرفة لكن لما كانت معاندة هؤلاء القوم مع كمال المعرفة قال الخ مع كمال المعرفة
فاندفع ما يقال انه لا حاجة لقوله كمال   وبالنذر اليسير وصف النذر بما بعده
للتاكيد لان النذر معناه القليل اي وبالزمن القليل اليسير والباء بمعنى في متعلقة بيحصل
بتعليم الالكن من اضافة المصدر لفاعله والمراد بالالكن الذي لا يحسن العربية
لعجمة لسانه سواء كان عربيا في النسب ام لا والمراد به في المعنى من يخرج الكلام بمشقة
وقصور العقل الواو بمعنى مع فهو منصوب على المعية اي ويحصل في المدة القليلة بتعليم
الالكن وذي البلادة مع قصور العقل للمتعلمين للابله اي المغفل او الاحمق الذي لا تمييز
عنده والبليد وهو جامد القريحة من المتعلمين ما يخرج به من التقليد في عقائده
فكيف بالفصيح صاحب القريحة المتلقي عن افصح الخلق ويصح ان يقرأ قوله وقصور بالجر
عطفا على الالكن ويكون من اضافة الصفة للموصوف اي وذي القصور العقل اي وذي
العقل القاصر وقوله للابله متعلق بالمعلمين ولا حاجة لقوله من المعلمين لعلمه من
قوله بتعليم وكذا قوله من المتعلمين واعلم انه لا تلازم بين الابله والبليد اذ الابله هو
المغفل والبليد جامد القريحة فقد يجتمعان وقد يكون احمق غير بليد والعكس
ما يخرج الخ فاعل يحصل والضمير في يخرج عائد على الابله وما معه وضمير به عائد على
ما الواقعة على الشيء المتعلم   فكيف ترى حال الخ الانسب ان يقول فكيف ترى حال الفصيح
المتلقي العلم عن افصح الخلق الخ بعد هذا كله يقال للمتكلم ان هذا يقتضي ان جميع الصحابة
تلقوا العلم عنه عليه السلام مباشرة ولا يسلم ذلك له اذ لو كان كذلك لما حصل بينهم
اختلاف   الذي عم نوره البسيطة اي الارض ثم انه يحتمل ان المراد بنوره القران الذي
اتى به لجميع الخلق وعمومه للارض بشيوعه وظهوره في جميع الاقطار تلاوة وسماعا
ويحتمل ان المراد به شريعته التي ظهرت للموافق والمخالف ويحتمل ان المراد به الرحمة

الحاصله بسببه العامة للناس كلهم حتى الكفار في الدنيا والاخرة اذ لولا بركته
لهلك العصاة خصوصا الكفار في الدنيا قبل الاخرة   بل من نوره اي بل نوره وهو القرآ ٥
اصل الانوار اي العلوم الشرعية فالقرآن مبدا العلوم الشرعية كلها ويحتمل ان المراد
بنوره هنا المعني في قوله بل من نوره الخ النور المحمدي الذي هو حقيقته من الحقايق
لا بعضها الالهية التى هى اصل ومبدا لجميع الكائنات كما قاله ارباب الموالد لكن على هذا
فقوله اصل الانوار اي العلوم اي وغيرها ففي الكلام اكتفا لما علمت ان النور المحمدي
مبدا لجميع الكائنات كلها   كمن اخذ اي كماخوذ من اخذ الخ اي كالحصاة الماخوذة
بالنسبة للرمال كلها   على ما روى وهب الخ اي عن الكتب القديمة النازلة على
الانبيا المتقدمين من عند الله والحاصل ان كون جميع العقول بالنسبة لعقله كحصاة
من رمال الدنيا استفيد مما رواه وهب عن الكتب القديمة فقد ذكر فيها ان عقول
الخلق بالنسبة لعقل نبي اخر الزمان كحصاة ماخوذة من رمال الدنيا   اجلف الاعرا
اي اقسى الاعراب قلبا ماخوذ من جلف كفرح اذا يبس طبعه   وشاهد طلعته
الطلعة هي الوجه والمراد هنا الذات وقوله العلية اي المرتفعة وقوله فينفيض
اي فينطق بكثرة ماخوذ من فاض الماء اذا سال بكثرة   الجمة اي الكثيرة
وغرايب الحكمة مرادف لما قبله لان الحكمة هي العلم والغرايب بمعنى الدقايق لان غرابتها
لدقتها   الزاخرة اي المرتفعة   ويرق طبعه اي يصير لطيفا   وتتهذب اخلاقه
من نوره في بعض النسخ بالفا اي من حينه اي من ساعة مشاهدته وفي بعض النسخ
بالنون واذا كان هذا حال الجلف فكيف باشرف الناس من الصحابة   ولهذا اي
ولاجل ان تتهذب اخلاق الاجلاف وينطقون بالعلوم من حين مشاهدة طلعته
والاجتماع به قال جمهور الخ اي ولم يقولوا الصحابي هو من طالت صحبته مع النبي
مع ان هذا القدر اي الاجتماع به من غير طول لا صحبة له   لغة ولا
عرفا اي لانه لابد من الاجتماع المدة الطويلة حتى يصدق عليه انه صحابي في
اللغة وفي العرف اي عرف عامة الناس لان الصاحب في اللغة هو المعاشر
وفي العرف لا يقال فلان صاحب فلان الا بعد المخالطة والمعاشرة كما في صحبة المشايخ
وما ذاك اي تحصيل الصحبة بالاجتماع في الزمن اليسير   من ان اللحظة
من مشاهدته اي من ان اليسير من مشاهدته او الزمن اليسير من زمن مشاهدته
من الانوار اي العلوم وعطف البركات عليه مرادف   وتغيب عطف على

يحصل

يحصل فهو مجزوم لان والرابط لهذه الجملة الواقعة خبرا الاسم الظاهر اعني قوله في نور
تلك اللحظة وكان الظاهر الاتيان بالضمير فيقول ويغلب في نورها لان المقام مقام
الاضمار لتقدم مرجعه ولعله انما عبر بالاسم الظاهر ايهاما للاستلذاذ به   انوار النبو ة
اي انوار ذي النبوة لان النبوة هي كونه نبيا اي كونه مخبرا عن الله باحكام ولا انوار لها
وانما الانوار لصاحبها وهو النبي والمراد بانوار ذي النبوة العلوم والمعارف
تلاشت اي اضمحلت وذهبت وقوله معها اي مع وجودها وقوله ظلمات الجهل من
اضافة المشبه به للمشبه اي الجهل المشبه بالظلمات   والوسواس اي وظلمات
الوسواس اي الامور التي يلقيها الشيطان في قلب الانسان من جهة الرب من ان صفته
كذا وكذا مما لا يليق سبحانه وتعالى الاتصاف به   نيران شياطين الخ اي الجهالات
بمعنى الشبهات التى يلقيها لهم شياطين من الانس والجن وقد اطلق النار على
الشبه نيرانا لكون عاقبة هذه الشبه الاحراق الحسي وقوله شياطين الانس فيه
استعارة مصرحة حيث شبه اهل الضلال بالشياطين واستعار اسم المشبه به
للمشبه وقوله دقايق الشبه من اضافة الصفة للموصوف   وخفيات الامراض
اي الامراض الخفية اعني الشبه القايمة بالقلب فهي كالمرض بجامع الايلام بكل
لانها لم تطرق اي لان تلك الشبه لم تطرق اي لم تحل ولم تنزل وقوله   منيع ساحتهم
اي ساحتهم المنيعة اي المصونة عن نزول الوساوس والساحة في الاصل الوسعة
التى بين البيوت والمراد بها هنا قلوبهم ففيه استعارة الساحة للقلوب بجامع الاتساع
في كل وان كان سعة القلوب التى هى المشبهة معنوية وسعة المشبه به وهي الساحات
حسية اي لان تلك الشبه لم تحل بقلوبهم المصونة من وساوس الشياطين من الانس
والجن   ولا حلت اي تلك الشبه برفيع جوارهم اي بالمكان المرتفع المجاور لهم
والمراد بذلك المكان المجاور لهم قلوبهم ففيه استعارة مصرحة وترشيح لا يخفى
تقريرها   ولا لاح اي ولا ظهر وقوله قزعها اي قزع تلك الشبه والقزع جمع
قزعة وهي القطعة من السحاب التى تغطي الشمس والمراد بها هنا الشبه وحـ
فاضافة القزع للضمير من اضافة المشبه به للمشبه اي ولا ظهرت لهم تلك الشبه
المشبهة بالقزع بجامع التغطية في كل او ان القزع مستعار لامر كلي وهو مطلق
ساتر وعلى هذا فاضافة قزع للضمير بيانية   في صفا شمسهم اي في شمسهم
الصافية والمراد بشمسهم علومهم وفي بمعنى على اي ولا لاح قزع تلك الشبه

على شمسهم الصافيه   وارتفاع نهارهم اراد بنهارهم ازمنتهم اي ولا لاحت تلك
الشمس في ارضنهم المرتفعه ارتفاعا معنويا لوجودهم فيها فان قلت ان اهل الضلال
قد حدثوا في زمن علي وحينئذ فليست ازمنتهم مرتفعة وحاصل الجواب ان المراد بمجموع
ازمنتهم فلا يرد زمن علي فانه قد وقع فيه الشبه فتامل   في ذلك الزمان اي زمن
الصحابة اي في غالبه والا فاهل الاعتزال كانوا في زمن سيدنا علي رضي الله عنه
مومن في نسخة مومن وهو الذي عنده معرفة بالله تامة ولا يكون الا وليا
اي صالحا وحينئذ فالوصف كاشف وقوله وكافر اي ولا يكون الا شقيا فالوصف ايضا كاشف
واما ازماننا هذه اي وهي ازمنة المص وهي القرن التاسع وحاصله ان
الناس في زماننا بعضهم مومن صالح وبعضهم مومن عاص لارتكابه البدع وبعضهم
كافر ولا يكون الا شقيا فالكافر لا يختلف حاله في زمان الصحابة وزماننا واما المومن فهو
في زمان الصحابة لا يكون الا وليا وفي زماننا يكون وليا ويكون غير ولي لصحة المقابلة
بين زمن الصحابة وزماننا والى هذا اشار بقوله في السنة كالشعرة البيضا فانه
يوخذ منه ان المومن التقي القايم بالسنة قليل واما المومن الغير التقي وهو المتصف
بالبدع فكثير   مات جواب من في قوله فمن لم يجاهد الخ ان كانت شرطية وخبرها
ان كانت موصولة   فمن لم يجاهد اليوم اراد باليوم زمن المص لا خصوص يوم معين
واخذه تفسير لتعلم العلم وقوله الراسخين اي الثابتين في العلم فيه
اشارة الى ان العلم انما يوخذ عن الراسخ   وهو لا يشعر اي والحال انه لا يشعر في
حال حياته بتلك الحالة التي يموت عليها فلا ينافي انه يشعر بها بعد الموت وقوله وما
انا الخ اعتراض بينهما   ولكنه ان عطف خاص على عام لانه ليس كل بدعة كفر
ليس ان درجة الاعتقاد التقليدي نسبة الى التقليد الذي هو اعتقاد مطابق جازم
لكن لا عن دليل وحينئذ فهو من نسبة الشي الى نفسه للمبالغة واضافة درجة
للاعتقاد بيانية والظرفية مستعارة للملابسة اي ليس ملتبسا بالاعتقاد التقليدي
المطابق بل بالاعتقاد الفاسد   والجهل المركب عطف تفسير لان الاعتقاد الفاسد
هو الجهل المركب   وما ذاك اي الاعتقاد الفاسد وما حصول ذلك الاعتقاد
الفاسد لعامة الناس الا لغربة الخ   هجوم اشراط الساعة المراد باشراطها
علاماتها الدالة على قرب حصولها والمراد بهجومها اتيانها بغتة من غير ميعاد وقوله
الكبرى وصف لاشراط الساعة لا للساعة   العارفين العاملين اي الجامعين بين

العلم



العلم والعمل   وانعدام المتعلمين الاولى ان يقول وعدم المتعلمين وذلك لان انعدام
ماخوذ من انعدم على وزن انفعل وانفعل لا يوخذ الا من يدل على العلاج كانكسر وانهشم
والعدم ليس كذلك فهو لحن   الصادقين اي في التعلم بان يريدوا بتعلمهم وجه
الله تعالى   وكثرة ابنا الدنيا اي الساعين في تحصيلها بجملتهم   المعجبين
بارايهم اي المسرورين بارايهم الفاسدة في نفس الامر سرورا عظيما بحيث لا يعادله
شي بعقائدهم   الضالين اي في انفسهم بحيث يكونون لا يعرفون العلم ويزعمون انهم
يعرفونه   المضلين اي غيرهم بتعليمهم العقايد الفاسدة والحاصل انهم لهم
حال العلما ولكنهم جهلا او يدعون العلم ويضلون غيرهم بتعليمهم الباطل   الدجاجلة
جمع دجال على غير قياس والدجال ماخوذ من دجل اذا كذب لانه انتسب للعب د كثر
بالكذب اي وتعرض الكاذبين وقوله من انتمى الخ بيان للدجاجلة وقوله الى الرهبانية
هي لانصراف التعبد في الصوامع ونحوها والانقطاع عن الدنيا والمعنى حتى وتعرض
الكذابين الذي هم قوم انقطعوا للعبادة ولم يكن عندهم علم واذا راوا شخصا يشرع في
العلم يمنعونه من تعلمه ويقولون له العبرة بالعمل لانه ثمرة العلم والعلم بلا عمل كالشجرة
بلا ثمر وتعلم العلم يوجب الكبر وسواد القلب فلا تشتغل نفسك بالعلم بل بالعبادة فهذه
عبارات مزخرفة الظاهر فاسدة الباطن يذكرها هولاء القوم للطالب يمنعونه من طلبه
العلم فهولاء الدجاجلة ينتسبون للقوم وليسوا منهم اذ القوم لا يشرعون في الانقطاع عن
الدنيا الا بعد معرفتهم العلم   على غير اصل علم اضافة اصل لعلم بيانية اي على غير
علم   لقطع متعلق بتعرض واضافة طريق السنة بيانية اي لقطع السنة بحيث
يتمكن من يريد معرفتها وقوله بحبايل متعلق بقطع والحبايل جمع حبالة وهي الشبكة
التي يصاد بها والمراد بها هنا العبارات المزخرفة التي يمنعون بها الطالب للعلم وقوله
نصبوها صفة للحبايل اي بثوها وقوله مزخرفة اي مزينة الظاهر فاسدة الباطن
وهو حال من الضمير في نصبوها   من حبايل حقه متعلق بمحذوف صفة ثانية
للحبايل التي نصبوها اي ان الحبايل التي نصبها الدجاجلة للطلبة كانت من حبايل مردة
الشياطين اي الشياطين المردة اي المتمردين والمتجبرين والمراد بالشياطين اما شياطين
الانس او شياطين الجن اوهما معا فان لاحبايل اي عبارات مزخرفة يفسد وايهب
على الناس ما فيه مصالحهم   واذا عرفت ضعف القول الخ المناسب لما سبق ان
يقول واذا عرفت فساد القول بصحة التقليد تامل   قول من قال النظر في علم الكلام حراما

هذا القول نسبه المصنف في شرح الوسطى لبعض المبتدعة   بل لا يشك الخ هذا اضراب
ابطالي لانه اولا اثبت القول ضعف بحرمة النظر ثم اضرب اضرابا ابطاليا عن هذا
الكلام الى القول ببطلان ذلك القول   ان حمل على ظاهره اي بان اريد بالنظر في علم الكلام
تعلمه والاشتغال بتقرير الاقوال الفاسدة وادلتها والرد عليها   لانه مصادم اي
مخالف ومعارض للكتاب والسنة واجماع الامة اي وكل ما كان كذلك فهو فاسد
فهذا القول فاسد فقد حذف الكبرى والنتيجة من الدليل الذي اقامه على بطلان
القول المذكور تامل   بالنظر اي الاوامر المتعلقة بالنظر والاعتبار مثل قوله تعالى
قل انظروا عطف الاعتبار على النظر مرادف   ويلزم هذا القائل ان يجعل الاوامر
منسوخة اي لكن اللازم باطل فكذا الملزوم وهو القول بحرمة النظر في علم الكلام فقول
الشارح والاجماع على بطلان ذلك اي اللازم اشارة للاستثنائية ولما كانت الشرطية
القائلة لو كان النظر في علم الكلام حراما لزم عليه ان يكون جميع الاوامر التي في الكتاب
والسنة المتعلقة بالنظر منسوخة نظرية اقام الشارح الدليل عليها بقوله اذ علم الكلام انما
هو شرح لها اي واذا كان شرحا لها وقلنا ان النظر في علم الكلام حرام فيكون الامر بالنظر
منسوخا   اشنع من هذا اي يلزمه اقبح من هذا الالزام اعني الزام نسخ الاوامر
بالنظر التي في الكتاب والسنة   وهو اي الالزام الاشنع وحاصله ان القران مملو
بمعتقدات الكفرة وشبههم وبالادلة المبطلة لاقوالهم وشبههم وعلم التوحيد كذلك
يذكر معتقدات الكفرة وشبههم ثم الدليل المبطل لذلك فمن قال بحرمة تعلم علم الكلام
يلزمه حرمة قراءة القران لان القران على نمط علم الكلام الذي حرمه   والرد
على فرق الكفرة اي بالحجج والبراهين   ان هو مملوء الخ وذلك كما في قوله تعالى اجعل
الالهة الها واحدا الى ان قال ءانزل عليه الذكر من بيننا بل هم في شك من ذكري
بل لما يذوقوا عذاب ام عندهم خزائن رحمة ربك العزيز الوهاب ام لهم ملك
السموات والارض وما بينهما فان في قوله وعجبوا ان جاءهم منذر الخ ذكر فيه اقوالهم
مع انها باطلة وشبههم بقوله ما سمعنا الخ وذكر بعد ذلك الرد عليهم بالبرهان
بقوله ام لهم ملك السموات والارض الخ فان هذا في معنى الله مالك السموات
والارض وما بينهما هو كذلك فيرسل من شاء من خلقه   بعد حكاية
اقوالهم اي الظاهرة الفساد وقوله وشبهها اي شبه الكفرة اي كلامهم
المزين الظاهر الفاسد الباطن   ولم يزد علماء الكلام من اهل السنة شيئا على نهج

القران اي طريقته وقوله من حكاية الخ بيان لنهج القران فتحصل ان علم الكلام مثل القران
في حكايته الاقوال الفاسدة والشبه ثم الرد عليها واذا حرم احد المثلين حرم الاخر فلما حرم
علم الكلام حرم القران   وقصارى الامر اي وغاية الامر انهم اي علماء الكلام وهذا
جواب عما يقال كيف يقال ان علماء الكلام لم يزيدوا شيئا على نهج القران مع انهم زادوا
امورا ليست فيه كالاقيسة والنتايج الخ   تليق بضبط الصواب يضبط ما يليق
وتلك الاصطلاحات التي احدثوها الاتيان بالادلة على الطريق المعلوم عند المناطقة   لطيفة
من كون الدليل من الشكل الاول او الثاني الخ   في الاوضاع اي العبارات الموضوعة
المصطلح عليها   بحسب متعلق بالتصرف وقوله بحسب ما يليق اي فاذا حصلت
نازلة تارة يناسبها قياس من الشكل الاول او الثاني وهكذا وتارة يناسبها قياس
استثنائي   الاقضية اي الحوادث   النازلات اي الواقعات   نعم الخ
استدراك على قوله ان حمل على ظاهره   جامد القريحة اي الذهن وهو بيان لقوله
بليد الطبع   بحيث يخشى الخ هذه الحيثية موضحة لما تقدم من قوله بليد الطبع
لا مقيدة   اذ ليس ذلك اي النظر في الشبه وردها   ببرهان ما اي جمليا
او تفصيليا   وانما فرض العين اي الفرض المتعلق بكل ذات اي مكلفة وقوله كل
عقد اي عقيدة بمعنى معتقدة كثبوت الوجود الخ   بجزم خبرات   وذلك اي
معرفة كل عقد ببرهان ما   ويخشى على صاحبها اي على صاحب معرفة التقليد
وهذه الجملة معطوفة على قوله سابقا غير مخلصة في الدارين الواقعة خبرا لان فهذا
اعني قوله ويخشى خبر ثان وعدد الخبر لكونه اراد بالاول الاسند لا لا بالنقل وبالثاني
الاسند لا لا بالعقل وقوله ويخشى اي يخاف لان الخشية التي هي مبدأ اشتقاق الفعل
الخوف وقيل انها الخوف بقيد كونه عظيما فهي اخص من الخوف فكل خشية خوف
ولا العكس على هذا القول   الشك اي فيما هو جازم به واراد بالشك ما قابل الجزم
اعني مطلق التردد فيشمل الوهم والظن وذلك لان عروض الشبهة قد ينشا عنه الشك
وقد ينشا عنه الظن وقد ينشا عنه الوهم وذلك بحسب قوة الشبهة وعددها وكل منها
مضر في العقيدة   عند عروض الشبهات ظاهره انه لا يخشى على صاحبها الشك
عند عروض الشبهة الواحدة مع انه يخشى عليه الشك قطعا عند عروض الشبهة
الواحدة وحينئذ فكان الواجب ان يقول عند عروض الشبهة وحاصل
الجواب ان ال في الشبهات للجنس وال الجنسية تبطل معنى الجمع اي تبطل

تعيين ذلك ويصير الجمع محتملا لان يراد به الخ الواحد او يراد به الجمع بحسب
ما يقتضيه المقام ثم ان المراد بالشبهة هنا ما يورث خللا في الجزم اي في
الاعتقاد وليس المراد بها خصوص ما هو معلوم اي ما اشتبه على الناظر
واعتقده دليلا وليس في الواقع بدليل فالمراد هنا ما هو اعم وقوله
عند عروض الشبهات اي عليه في حال الحياة ونزول الدواهي اي وعند
نزول الخ فهو معطوف على عروض الشبهات والدواهي جمع داهية وهي
الامر العظيم الكرب وقوله المعضلات اي المتعبات وال في الدواهي
للجنس المتحقق في واحد فاكثر كالقبر ليس مثالا للدواهي بل
للمحل الذي يخشى على المقلد فيه الشك الذي نزلت فيه الداهية وحينئذ
فهو تمثيل لمحذوف والاصل ونزول الدواهي المعضلات في بعض المواضع
كالقبر فالانسان حاله في حال حياته كحاله في حالة قبره وفي حال موته
فاذا كان مقلدا فكما يخشى عليه الشك في حال الحياة يخشى عليه الشك
في حال الموت وفي القبر وقوله كالقبر ونحوه تمثيل جاري على طريق
اللف والنشر المشوش فالقبر مثال لمحل نزول الدواهي ونحوه مثال لمحل
عروض الشبهات وعبر في جانب الشبهة بالعروض لكون محلها الباطن
والعروض مناسب له ومن جانب الدواهي بالنزول لكون محلها
الخارج والنزول مناسب له ونحوه اي كحالة الموت
والقريب منها ما قبلها وقوله مما يفتقر اي من الامكنة التي
تفتقر الخ وهذا بيان للنحو لما فيه من الابهام ثم ان الاولى
الالتفات لحالة الموت لانها الاصل والحاصل انما في القبر
تابع لما مات عليه الانسان فحالة الموت هي الاصل فالمناسب
الالتفات لها وتقديمها على القبر وذلك بان يقول ونزول الدواهي
في بعض المواضع كحالة الموت والقبر مما يفتقر الى قوله الخ
فاعل يفتقر ضمير عائد على صاحب حرفة التقليد اي من الاماكن
الذي يفتقر صاحبها اي الحرفة فيها الى قول فتفتقر بالبنا للفاعل
ويصح قراءته بالبنا للمفعول اي من الامكنة التي يفتقر
فيها الى قول ثابت بالادلة فيه ان الثابت بالادلة الاعتقاد

والقول



والقول تابع له واجيب بان مراده بالقول متبوعه اي ما كان القول تابعا له على طريق
التجوز والمراد بذلك المتبوع الذي يتبعه القول الاعتقاد فكانه قال الى اعتقاد ثابت
وقوله بالادلة لبيان الواقع لان الثبوت انما يكون بالدليل فهو كقولك نظرت بعيني
وسمعت باذني فان قلت ان الاعتقاد يثبت بدليل لا بادلة واجيب بانه عبر بالجمع
نظرا لكون الاعتقاد له افراد متعلقة بمعتقدات وذلك الافراد كل واحد منها
مستند الى الدليل او ان ال في الادلة للجنس وقوة يقين من اضافة الصفة الى الموصوف
اي ويقين قوي اي جزم قوي واعترض على تقييد اليقين بكونه قويا بان ظاهره ان
مجرد الجزم البرهاني لا يكفي في حالة الموت والقبر بل لابد من زيادة اليقين ولا يكفي اصله
وليس كذلك بل اصل اليقين كاف وقوته للكمال فقط وعقد راسخ اي واعتقاد
راسخ وهذا اعم من قوة اليقين ولان المراد بالعقد الاعتقاد والاعتقاد الراسخ نفس
اليقين والقوة اعتبرت فيه اي المعطوف عليه زيادة على اليقين لا يتزلزل
على حذف اي التفسيرية اي لا يتزلزل او انه وصف كاشف لما قبله لكونه
نتج اي نشا وهذه علة لكونه راسخا لا يتزلزل وقوله عن قوطع البراهين اي عن
البراهين القاطعة فهو من اضافة الصفة الى الموصوف واسناد القطع للبراهين
على جهة المجاز العقلي لان القاطع والجازم انما هو الشخص بها او بواسطتها فهو من
الاسناد للسبب او ان قاطعة بمعنى مقطوع بها فهو مجاز لغوي ثم ان الذي نتج نفس
الاعتقاد واليقين وحينئذ فلا حاجة الى تاويل اليقين والاعتقاد بالمتيقن والمعتقد
وانت خبير بان الاعتقاد نشا عن برهان واحد فتجعل ال للجنس او ان الاعتقاد
لما كان له افراد متعلقة بمعتقدات وكل فرد له برهان عبر بالجمع لاجل ذلك
يعود على حرفة التقليد اي ان جعلنا حرفة مستعار الشيء يهم بين التقليد واما ان
جعلنا اضافته من اضافة المشبه به للمشبه كان الضمير عائدا على التقليد وانث
الضمير العائد عليه لاكتساب التانيث من المضاف وان كان قليلا
بالنسبة لعكسه يعني ان التصميم على العقائد اي على المعتقدات وقوله تغير
الب بمعنى من لا بامن صاحبها يعني صاحب العقائد والاولى ان يقول لا بامن
صاحبه اي صاحب التصميم لانه المحدث عنه واما ضمير زواله فهو راجع للتصميم
على تقدير صحة القول الخ منه ان عدم الامن مطلقا سواء قلنا بصحة ذلك
القول ام لا الا ان يقال ان ظهور الثمرة ما كان انما يتوهم على تقدير صحة ذلك القول

الشك له لانه على تقدير عدم الصحة يكونون كافرا بالفعل فلا معنى لعدم الامن لا بعد ذلك في كلام الشيخ اخر وهو ان القايل بصحة ايمان المقلد يقول ان التقليد لا يكفي الا اذا كان جازما بحيث اذا رجع لم مقلده يرجع وحينئذ فهو آمن كذا قيل وفيه انه وان كان كذلك لكنه يخشى عليه من حصول الشك اذا عرضت له شبهة ولا نسلم انه آمن مطلقا فتامل عند عروض ادنى شبهة اي موجبة ومقتضية للتزلزل لا ادنى شبهة مطلقا اذ التي لا يقتضي التزلزل صاحبه امن عند عروضها ان يقابل ذلك اي الادنى من الشبه العارض له ولا يخفى ان هذا خروج عن محل النزاع اذ من شانه ان يقابل الشبه بالتصميم وينظر في حقيقته ايهما خارج عن التقليد وكلامنا في المقلد والكلام الاتي كله مبني على هذا فهو خارج عن محل النزاع وعلى تقدير الخ مترتب على محذوف والاصل لا يامن صاحبها على تقدير صحة القول بالتقليد من زواله فالزوال مترتب فاذا حصل كان كافرا وعلى تقدير الخ وليس مرتبا على التصميم حاصل فكيف يقال ان التصميم اللساني لا ينفع مع ان التصميم القلبي مازال باقيا ويجابر الخ المجابرة ان يظهر الشخص خلاف ما في ذهنه وعطفه على ما قبله تفسيري وقوله بالتصميم اللساني عبر بالتصميم نظرا للحالة التي كان عليها اولا والا فلان لا تصميم عنده لكنه اطلقه على النطق اللساني تجوزا فان ينفعه ذلك استفهام استبعادي اي فلا ينفعه ذلك اي ما ذكر من المجابرة والمقابلة والقلب الخ اي والحال ان القلب الذي هو محل الايمان وقوله مريض اي متردد وقوله متحير تفسير له وقوله يقول لا ادري اي يقول قولا قلبيا لا ادري وان كان لسانه مصمما فيدخل اي بقوله لا ادري في زمرة المنافقين اي من حيث ان لسانه مصمم وقلبه متردد مثلهم والحاصل انه اذا قلنا بصحة التقليد فنقول ان المقلد لا يامن من زوال ما عنده من التصميم القلبي اذا عرضت له شبهة فان زوال ذلك التصميم القلبي الذي عنده حصل الكفر ولو صمم لسانه واذا لم يزل ما عنده من التصميم القلبي فهو غير كافر على هذا القول في قلوبهم مرض اي شك ونفاق فزادهم الله مرضا اي شكا ونفاقا ففي الاية اشارة الى ان الشك والنفاق يتزايد اي لم ينتفعوا الخ ان المعتزلة يقولون ان الله لا يخلق الشر فوردت عليهم هذه الاية ففروا بما ذكره الشارح بقوله اي لم ينتفعوا الخ فاولوا الاية واخرجوها عن ظاهرها حيث فسروا فزادهم الله مرضا

عنهم

بقولهم اي لم ينتفعوا بما في السنتهم ولم ينفروه بزيادة ما في قلوبهم من الشك كما هو الظاهر وقد ذكر الشارح تاويلها على ما قالوا وهو غفلة منه اذ لا مانع من ابقائها على ظاهرها عند اهل السنة المرتاب تفسير لما قبله واللسان في ذلك الموطن الخ جملة حالية او مستانفة جوابا عما يقال انه يمكن ان يقول المكلف اني مومن مخالفا لما في قلبه فكيف يقال ان هذا حاله عند موته ان يتشجع اي يلا لمه اي ينطق ويتكلم اي والحال ان اللسان لا يترك كما في الدنيا ان يتكلم بما ليس في القلب بل في ذلك الموطن لا يقدر على التكلم الا بما في القلب قال ابن دهاق الخ اتى به دليلا لما قبله وهو ان اللسان في ذلك الموطن لا يقدر ان ينطق بما ليس في القلب بخلافه في دار الدنيا في القبر اي الكائنة فيه وساق الحديث اي المتعلق بذلك وقوله وفي اخره الواو للحال او المرتاب او الشك من الراوي والمرتاب هو الذي لا جزم معه فقلته اي من غير معرفة لا دريت ماخوذ من الدراية وهي العلم وقوله ولا تليت ماخوذ من التلو بمعنى التتبع اي لا علمت ولا تبعت من يعلم وهذه الجملة دعا من الملكين على السوال وقضيته هذا نفع التقليد لا عدم نفعه فتامل وقياس تليت تلوت لانه من تلى يتلو وانما ابدلت الواو يا لمشاكلة ما قبله اعني قوله دريت فتامل بالمقمع بكسر الميم بوزن منبر وهو المرزبة من الحديد بضم الميم وسكون الرا المهملة وبعدها زا معجمة ثم با موحدة مخففة الا الجن والانس اي فانهما لا يسمعان تلك الصيحة ولو سمعاها لكان ايمانهما بالمشاهدة الا الثقلين الجن والانس بدل من الثقلين ولقبا بالثقلين لثقلهما بالتكاليف فكان التكاليف حمول فوقهم مثقلة لهم وفي الحديث خبر مقدم وقوله انهما الخ مبتدأ موخر اسودان ازرقان اي انه قام بهما سواد مشوب بزرقة او ان المراد اسودان الجسم ازرقان العينين يحفران الارض بكسر الحا قال تعالى وتنحتون من الجبال بيوتا اي انهما يحفران في الارض بانيابهما فيه خلال الشعر ويطان شعورهما اي يمشيان على شعورهما فهو لطوله نازل على الارض كالبرق اي في اللمعان وقوله الخاطف اي الذي يخطف الابصار وقوله العاصف اي الذي يعصف الجسم ويقطعه وهذه الفتنة اي المحتوية على لا ادري فتنة القبر وهذه مقول قول ابن دهاق السابق

واعاد قوله قال رحمه الله تأكيدا لطول الفصل بين القول والمقول وما بينهما اعتراض
اخذ في دينه الخ ظاهره ان كل مقلد يتزلزل في القبر يقول في الجواب لا ادري
وهو لا يسلم نعم ان حصل عنده شك شبهة عرضت له فانه يتزلزل كامر وقوله
بالعقاب ضمن اخذ معنى تمسك او رضي   وترك النظر في ادلة الرسالة
اي الادلة الدالة على صدق الرسول وتلك الادلة على الرسالة هي المعجزات وقوله
والتوحيد اي وترك النظر في ادلة التوحيد اي وترك النظر في الادلة الدالة
على ان الله واحد في الذات والصفات والافعال وتلك الادلة الدالة على ذلك هي
المصنوعات   ولذلك اي لما تقدم من الاية اعني قوله في قلوبهم مرض وما
ذكر بعدها وهو قوله وهذا المريض القلب المرتاب الخ   وهو نفاق الذين
كانوا الخ وهذا هو المشار له بالاية السابقة   من الزنادقة وهم الذين يوجدون
بقلوبهم بعد موت النبي فالمخفي للكفر يقال له منافق في زمن النبي وزنديق في
زمننا   وهو ان يولد الرجل اي وهو ذوات يولد الرجل ففي الكلام حذف مضاف
لان النفاق الذي لا يعرفه صاحبه ليس ولادة الرجل الخ والمراد بالرجل الذكر
الشامل البالغ وغيره لا خصوص الرجل بمعنى البالغ وقوله او المرأة اي الانثى الشامل
للبنت   فتبنى نحو ما يسمع الخ فتبنيه انه منافق ولو صمم على ما يقول وليس
كذلك لانه ان اعتقد الحق فمؤمن والا فكافر فتأمل   حتى لو تصور هو بفتح
التاء والصاد بمعنى امكن والحاصل ان تصور يستعمل لازما بمعنى امكن ويستعمل
متعديا بمعنى ادرك فيقال تصورت الشيء بمعنى ادركته والمناسب هنا الاول
وقوله ان يولد فاعل تصور بمعنى امكن والضمير في يولد راجع للمولود بين المسلمين
ومعنى امكان ولادته بين النصارى ان يكون ابواه نصارى فان قلت ان مدخول لو
منتف فمقتضاه ان الامكان منتف مع انه ثابت قلت المراد هنا بالامكان الامكان
الوقوعي وهو منتف لا الامكان العقلي الذي هو ثابت والحاصل ان المولود بين
المسلمين يمكن عقلا ان يولد بين النصارى لكنه لم يقع فتأمل   من غير ان ينظر
في خلقه اي في ذاته المخلوقة وما احتوت عليه   ومن اي شيء خلق اي وهو
النطفة   وكيف انتقل من طور اي من حال الى حال   ولذلك قال الخ مرتبط
بمحذوف اي ولو نظر لكان عارفا ولذا قال الخ   من عرف نفسه اي من كونها حادثة
مخلوقة من نطفة فانه انتقل من طور الى طور وقوله عرف ربه اي من كونه موجد العالم

قديما

قديما الخ   وربما يرتاب له اي يرتاب هذا الذي ولد بين المسلمين وقوله والتفكر في
خلق الله اي الذي يصير به عارفا   في ذلك المضيق اي المكان المضيق   ويشككه
الاولى حذف الواو اي اتاه الشيطان يشككه الخ   حين لا تفكر اي حين لا يمكنه
التفكر لضيق الوقت   يثبت على شكه اي فيموت كافرا   والعياذ بالله من
ضروب الشكوك اي ونعوذ بالله من ان يعرض لنا ضرب منها واضافة ضروب للشكوك
بيانية لان المراد من الضروب الجنس لان الاستعاذة ليست من الجمع فقط فتأمل ولو
قال الخ من ضروب الشك كان احسن لان الضرب والنوع انما هو لكلي فهو كلي
يتنوع لانواع فالشك في كل عقيدة ضرب من ضروبه وحينئذ تكون الاضافة حقيقية
فاذا كان اي المكلف من حيث هو سواء كان عارفا او مقلدا كما هو المناسب لما
يأتي لا خصوص المقلد وان كان كلامه اولا فيه فهذا اعم مما قبله   وختم على الافواه
المراد بالختم انه لا ينطق الا بما عنده وليس المراد انه لا ينطق اصلا فقوله ونطق بما
عنده عطف تفسير وقوله ونطق اي المكلف من حيث هو   وان كان شاكا غير عالم
اي لا المقلد   وكان يطرقه اي وكان حال حياته يطرقه الشك احيانا اي في بعض
الاوقات هذا وظاهره ان المقلد يطرقه الشك في بعض الاحيان حال حياته وليس كذلك
لان المقلد من اخذ بقول الغير وجزم به جزما قويا بحيث لو رجع مقلده لم يرجع اللهم
الا ان يراد بذلك الحين حين عروض الشبهة له   سقام سريرته السقام بالفتح
كسحاب هو المرض والمراد بسريرته ما يسره وكتمه واضافة سقام لما بعده بيانية
اي ولا بد او مرضا هو ما يسره وكتمه والمراد به الشك   فلا يبحث عليه
المناسب فلا يبحث عنه   واعتذر الى من لا يسمعه اي وهم الملائكة اي واعتذر الى
من لا يحبه او ان المعنى الى من لا يسمعه سماعا نافعا   يشير الى معنى قوله تعالى
الخ اي يشير بهذا اللفظ اعني قوله الى قول ثابت مع معناه الى معنى الاية لان
قول المصنف قوله ثابت الخ وحده من غير التفات لمعناه لا يشير لمعنى الاية فتأمل
لا معنى للتثبيت اي بالقول الثابت   الا معرفة الحق اي الا وجود القول
المصاحب لمعرفة الحق واعترض بان التثبيت صفة المولى ومعرفة الحق صفة العبد
فالمناسب ان يقول التثبت الا ان يقال في الكلام حذف مضاف اي لا معنى لمتعلق التثبيت
الذي هو التثبت الا معرفة الحق وقوله برهان هذا خبر يحتاج اليه لان المعرفة هي الاعتقاد
الجازم الناشئ عن الدليل فقوله برهان للتأكيد كسمعت باذني   لا معنى له

الا النطق على نحو ما عليه من مثل ما كان عليه بان يقول الله ربي ومحمد رسوله والحاصل ان
القول الثابت الذي يثبت الله به المؤمنين في الدنيا هو لا اله الا الله محمد رسول الله
وتثبيتهم به عبارة عن نطقهم به نطقا مصاحبا لمعرفة الحق والمراد بالقول الثابت
الذي يثبتهم به في الآخرة اي في القبر القول المماثل لما كانوا يقولونه في الدنيا والمراد
بتثبيتهم به نطقهم به هذا حاصل كلام ابن دهاق لان العبد يبعث على ما مات
عليه فيه ان العبد اذا كان يبعث على ما مات عليه من ايمان او كفر فلا معنى للامتنان
بالتثبيت في الآخرة في قوله تعالى يثبت الله الذين آمنوا الآية لانه اذا كان يبعث كل احد
على نحو ما مات عليه ولا يمكن تخلفه فلا معنى للامتنان لان الامتنان لا يتاتى الا لو كان
البعث على حالة مغايرة لحالة الموت متاتيا مع انه لم يقع ذلك اللهم الا ان يقال ان عدم
وقوع ذلك نظرا لجري عادة الله والا فان الله يفعل ما يشاء فعلى فرض لو تخلف ذلك
الامر العادي لم يلزم محال فلما كان لا يلزم محال على تخلفه صح حينئذ الامتنان فتامل
ولا يعتبر المقلد الخ من الاعتبار وهو الاستناد الى ما لا يكفي وقوله ويستدل عطف
تفسير ثم ان هذا الشروع في دفع شبهة بان يقال المقلد مستند لا يها على انه على الحق وتقريرها
ان يقال انا مصمم بعقايد ديني لا ارجع عنها وكثير التعبد لله وكل من هو كذلك فهو على
الحق فانا على الحق للنقض عليه اي بابطال الكبرى ويسمى هذا نقضا تفصيليا
لتعلقه باحدى المقدمتين وتقرير النقض ان يقال لا نسلم الكبرى القايلة وكل من كان مصمما
بعقايد دينه ولا يرجع عنها على الحق لان اليهود والنصارى فان كلا منهما جازم
بعقايد دينه ومصمم عليها ولا يرجع عنها ولو نشر بالمناشير وكثير التعبد لله ومع
ذلك فهو ليس على الحق وعبدة الاوثان اي غير اليهود والنصارى والا فلا
حاجة لذكرهم بعدهم ومن في معناهم اي ومن في معنى المذكور من ذوي الجهل
المركب من المؤمنين تقليد الاحبار وهم راجع لليهود والنصارى لانهم هم
الذين لهم احبار وقوله وابائهم راجع للكل الضالين لا نفسهم وقوله المضلين اي
لغيرهم وهذا راجع للاحبار والابا يعني ان تصميم المقلد الخ هذا اشارة الى بيان منع
انا مصمم على الحق وكل من هو كذلك فهو على بصيرة من دينه فانا على بصيرة من دين
وحاصل ابطال هذه الشبهة انا لا نسلم الكبرى اي انا لا نسلم ان كل من كان مصمما
على الحق على بصيرة من دينه اذ ليس جزمه وتصميمه على الحق من حيث كون المجزوم به
حقا بان كان ثابتا بالدليل من حيث نشاته بين قوم يقولون ذلك ولا شك ان هذا

مخالف

مخالف للقياس المفاد من المتن وظاهر الشارح ان المفاد من المتن هو هذا القياس بعينه وليس
كذلك لان الصغرى في قياس المتن انا مصمم بعقايد ديني وفي قياس الشارح انا مصمم على الحق
ومخالفة الشارح لما في المتن لا يناسب وايضا المقلد لم يدع انه على بصيرة وانما يدعي ان
على الحق فكلام الشارح غير مناسب من وجهين وانما كان المقلد لم يدع انه على بصيرة لانها معرفة
الحق بالدليل على ما فسرها به الشارح سابقا والمقلد ليس عنده معرفة بالدليل حتى يدعي ذلك
وقول الشارح لا يدل الخ ابطال الكبرى على انه على بصيرة اي على معرفة للحق بدليل
وتصميمه على الحق المراد بالحق الحكم الموافق للواقع بدليل ان مثل هذا التصميم
اي التصميم على الحق وهذا راجع لقوله لا يدل على انه على بصيرة اي ان تصميم المقلد
على الحق لا يدل على انه على بصيرة بدليل ان مثل هذا التصميم على الحق يوجد في الجهلة
لما وجد التصميم في الجهلة صار التصميم على الحق لا يدل على البصيرة هذا حاصله
ويعترض عليه بان الموجود في الجهلة تصميم لا على الحق والمدعي ان التصميم على الحق
لا يدل على البصيرة وان اراد الشارح بقوله بدليل ان مثل هذا التصميم لا بقيد كونه
حقا موجود في الجهلة فنقول هذا الدليل لا يطابق المدعى من ان التصميم على الحق
لا يدل على البصيرة فتامل يوجد كثيرا في ذوي الجهل اي وهم ليسوا على بصيرة من
الدين وحينئذ فلا يصح الاستدلال بما ذكر على ان المقلد على بصيرة من الدين
واذا كان يجرد الوهم الخ هذا دليل على ان المشاة تابعة للمعلقة في المصيبين وفي غيرهم
ومراده بالاوهام شبه المبتدعة فانها اوهام وخيالات ويجزمون ويصممون بما
اقتضته واذا كان يجرد الوهم الكاذب اي الوهم الكاذب المجرد عن المغالطة
والمشاة كوهم المعتزلة بان الرؤية تستلزم الجهة فهذا الوهم ادى الى التصميم
عندهم بان الله لا يرى فما بالك بما فوقه وهو المغالطة والمشاة ولهذا
اي لكون التصميم على الحق لا يدل على وجود البصيرة من جزم في قلبه بالحق
المراد به الشيء الموافقة للواقع ولم يدر لذلك اي الجزم سببا خاصا وهو
الدليل المنتج له واما المغالطة فهي سبب عام وقوله يرجع اي الشخص في جزمه اليه
اي الى ذلك السبب من جزم في قلبه بالحق هذا يناسب حل الشارح السابق من
ان التصميم لا يدل على البصيرة وقوله فاذن لا ملازمة بين الجزم الخ هذا يناسب ما في
المتن من ان التصميم لا يدل على الحق ولا يناسب حله السابق وجب ان
يأتي ايها المقلد بها اي بملازمة بينه وبين الحق هو من الحق اي من الجزم بالحق

اومن الجزم الباطل وليس ذلك اي الجزم الذي بينه وبين الحق ملازمة الا بالنظر الا بالنظر
الصحيح في البراهين اعترض بان البراهين جمع برهان وهو قياس مركب من مقدمتين
يقينيتين ولاشك ان النظر ليس في القياس المركب لانه بعد التركيب لايحتاج لنظر وانما النظر
في الدليل المفرد وهو الدليل الاصولي كالعالم فكان المناسب ان يقول الا بالنظر الصحيح في
الدليل الاصولي ويمكن الجواب ان يقال ان البرهان يطلق على المقدمات من حيث هي قبل
التركيب وحينئذ فمعنى النظر فيها تركيبها وترتيبها وجعلها قياسا فاستقامت عبارة المص
بدا اي ابتدا قبل النظر العقلي وانما قيد بهذا لان الرجوع لها ثانيا لابد منه اتفاقا في
والمخالفة في البدء ولكن ظاهره ان معرفة الحق لها طريقان احدهما للابتدا والاخرى
للانتهى مع انه ليس الا طريقة واحدة وفي بعض النسخ بدا بفتح الباء والدال بمعنى
ظهر وعلى هذه الا اشكال اي ومن زعم ان الطريق الى معرفة الحق حال كونها ظاهره
الكتاب الخ ويحرم ماسواهما اي ويحرم اخذ العقايد ماسواهما اعني علم الكلام والحاصل
ان هذا القايل يقول ان عقايد التوحيد لاتوخذ الا من الكتاب والسنة واخذها من علم
الكلام حرام ان حجيتهما الا كون كل منهما حجة اي يحتج به ويستدل به لاتعرف
الا بالنظر العقلي بان يقال هذا خبر من يستحيل عليه الكذب وكل ما كان كذلك استحال
كذبه وكل ما كان كذلك فهو صدق او يقال هذا خبر من ثبت صدقه بالمعجزة وكل ما كان
كذلك استحال كذبه وحيث كانت حجيتهما لاتعرف الا بالنظر العقلي صار الامر موقوفا على
النظر العقلي وحينئذ فلا يكون الكتاب والسنة طريقا لمعرفة العقايد بل الطريق لمعرفتها هو
النظر العقلي وهو لايعلم الا من علم الكلام لكن قوله فالرد عليه الخ يقتضي ان الالتفات للكتاب
والسنة من حيث الحجية عند ذلك الزاعم مع انه ليس كذلك بل الالتفات لهما عنده
لا من حيث الحجية وعدمها بل من حيث انهما طريق لمعرفة الحق فالاولى ان يقول
فالرد عليه انا لانسلم انهما طريقين لمعرفة الحق بل الطريق انما هو النظر العقلي قد
وقف منها ظواهر اي ايات دالة بحسب الظاهر على عقايد فاسدة من اعتقدها
اي من اعتقد ظاهرها كاية الرحمن على العرش استوى فانها تدل بحسب الظاهر
على ثبوت الجسمية لله وكذلك يخافون ربهم من فوقهم ويد الله فوق ايديهم
فكل هذه الايات تؤدي بحسب ظاهرها الى اعتقاد ان الله جسم كالاجسام
عند جماعة الاولى حذفه لانهم يكفرون باتفاق وقوله ويبدع الواو بمعنى او وهذا
بالنظر للعقايد احق كاعتقاد ان الله جسم لا كالاجسام ولو قال الخ فقد كفر او ابتدع

كان احسن

كان احسن اي فقد كفر ان اعتقد انه جسم كالاجسام او ابتدع ان اعتقد انه جسم لا كالاجسام
ولايحسن تاويلها اي صرفها عن ظاهرها الفاسد الا الراسخ في علوم النظر اي في
العلوم المولفة في المناظرة الواقعة بين اهل السنة وغيرهم المذكور فيها عقايد اهل السنة
وغيرهم وادلة كل المتناهي في علمي اللسان والبلاغة اي المتمرن في علم اللسان وهو علم
اللغة والنحو والصرف علم البلاغة وهو علم اللسان واما من زعم الخ حاصله ان بعضهم
زعم ان طريق المعرفة الرياضة والمجاهدة وتصفية الباطن من الحسد والكبر والرياء والعجب
فمتى ترتاض الانسان وصفى باطنه حصلت له المعرفة بعقايد التوحيد والمجاهدة
من عطف الجزء على الكل لان الرياضة تشملها لانها ملازمة العزلة للعبادة مع مجاهدة
النفس بالعبادة من ذكر وصلاة وصوم عبارة اي معبر بها عن العزلة وقوله
عطف والخلوة مرادف وتناول الحلال والجوع معطوفان على العزلة اي وملاز مة
تناول الحلال وملازمة الجوع على سبيل الزهد فيها اي لا المانع لان التقليل من
الدنيا اما ان يكون لزهد فيها واما ان يكون لمانع كمرض ومداومة الخ عطف على
ملازمة وعبر اولا بالملازمة وثانيا بالمداومة تفننا وانما تفنن في التعبير فرارا من
الثقل الحاصل بتكرار اللفظ اوكيف يمكن هذا استفهام انكاري بمعنى النفي اي ولا
يمكن التعبد لمن لايعرف معبوده لان التعبد فرع المعرفة وحينئذ فلا يمكن التوصل بالتعبد
اليها وفيه انا لانسلم ان التعبد يتوقف على معرفة المعبود بل على الجزم بوجوده وان كان
ذلك الجزم من غير دليل وحينئذ فالتقليد كاف في التعبد وكذا هو كان فيما بعده وحينئذ فلا
يصح ماذكر من الرد الا ان يقال قصد ان التعبد طريق المعرفة يعني المعرفة الكاملة فتامل
والتقوى لمن لا يعرف الخ التقوى هي امتثال الاوامر واجتناب النواهي فهي تحصل
ماعدا التعبد والذكر مما قاله كلزوم العزلة والخلوة وحينئذ فكلامه هذا اشارة الى الامو ر
المتقدمة بعبارة جامعة شاملة واما قوله فكيف يمكن الخ راجع للعبادة والذكر وقوله
والتقوى راجع للاطراف ماعدا الحلال وقوله اوطلب مباح راجع لتناول الحلال
ايه وكيف يمكن طلب مباح بمعنى تناوله نعم لاننكر ان الاستعانة بذلك اي
بذلك المذكور من العزلة والمجاهدة والتصفية وكان المناسب ان يقول نعم لاننكر ان
تلك الاشيا المتفرعة على اصل المعرفة يستعان بها على رسوخ المعرفة فالرياضة ناشئة
عن اصل المعرفة ولكنها سبب لكمال المعرفة ورسوخها واحكام ما يتقرب به اليه
بفتح الهمزة عطف على لفظ الجلالة اي وبعد معرفة ما يتقرب الخ اي العبادات التي

يتقرب بها الى الله من صلاة وصوم وحج وغير ذلك ويصح قراته بكسرها عطفا على المعرفة اي
وبعد احكام اي اتقان ما يتقرب الخ والاتقان يرجع للمعرفة والزيادة اي وسبب في
الزيادة في العارف اي غير المعرفة الاصلية ويعرض عطف على سبب كثير من
المواهب المراد بالمواهب المعارف فكثرة المواهب ترجع لكثرة المعارف والترقي اي
وتعرض للترقي والانتقال عن مقام الايمان الى مقام الاحسان بحيث يصير مشاهدا
للرب جل جلاله والمراد بمشاهدته ملاحظته واستحضاره عند كل شيء وفي كل حال
فالبحث عن ذلك اي فلا التفات لذلك اي لما ذكر من الرياضة فرع تحصيل اصل الايمان
لا فرع تحصيل الايمان الكامل والحاصل انا لا نلتفت لرياضة ولا مجاهدة ولا عزلة
الا بعد تحصيل اصل الايمان اعني الاذعان القلبي المقترن بالمعرفة الالهية بالنظر
الصحيح فقوله بالنظر الصحيح متعلق بمحذوف اي فرع تحصيل اصل الايمان
المصاحب للمعرفة الالهية بالنظر الصحيح وتحصيل علوم اي وفرع التحصيل
علوم اي مسايل علمية مفيدة للاحكام الشرعية وتخليص الباطن اي انها فرع
لتحصيل مسايل علمية بقول تبعها وهي مسايل علم الفقه وعلم التصوف
والتقدم لمعالي الامور منها وقوله تحلت خبره وهذا التوبيخ في الرد والمعالي جمع معلاة
وهي الامر الكثير الشرف واضافة معالي للامور من اضافة الصفة للموصوف اي
ان التقدم لعلي تلك الامور اي لتلك الامور العالية من العزلة والذكر والخلوة الو حية
للشرف قبل اتقان اصولها من النظر الصحيح والعلوم المذكورة وقبل ضبط اي معرفة
طرق تلك الاصول بحلة وشهوة نفسانية ولذا قال بعض الاكابر اذا اراد الله ان الاصول
يهين انسانا للامامة شغله بالعلوم الشرعية والا انها محلة اي استعجال على
تحصيل الشيء قبل اوانه وضبط طرقها اي طرق هي تلك الاصول فاضافة طرق
للتبيين توجب لصاحبها الفضيحة دنيا اي عند امتحان غيره له في الدنيا
كان سأله عن حكم من الاحكام الشرعية فيقول لا ادري والا فالبراهمة الخ اي والا نقل
ان الرياضة ناشية عن المعرفة بل قلنا انها محصلة للمعرفة كما قال هذا الزاعم لزم
ذلك لان البراهمة الخ والحاصل ان الزاعم بان الرياضة محصلة للمعرفة شبهته
التي يتمسك بها ان يقول انا مرتاض على ما تقتضيه الرياضة وكل من كان كذلك فهو
عارف ينتج انا عارف وحاصل الرد عليه ان قولك وكل مرتاض عارف لا يسلم الا ترى الى
البراهمة والنصارى فانهم قد ارتاضوا على عقيدة فاسدة وكل واحد منهم يقول انا

مرتاض على ما تقتضيه الرياضة وكل من كان كذلك فهو عارف وحينئذ فالرياضة ليست
محصلة للمعرفة فان قال هذا الزاعم لا نقض على برياضة من ذكر لان رياضتي جارية على منهج
الشريعة ورياضتهم ليس كذلك قلنا هذه المصادرة قد ارتاضوا على عقيدة فاسدة
كاعتقاد النصارى ان المسيح ابن الله واعتقاد البراهمة قدم العالم ونفي الرسالة والبراهمة
قوم من الهند افترقوا بحسب الالهيات على فرقتين فرقة ترى ان العالم حادث وان
موجده هو الله تعالى وفرقة ترى انه قديم وافترقوا بحسب النبوة على ثلاث فرق
فرقة نفت الرسالة اصلا وكذبت الرسل فيما بلغوه من الله من ايجاب الركوع والسجود
واباحة ذبح البهايم للاكل لان ذلك عندهم قبيح يستحيل ان يشرعه الحكيم وفرقة
نفوا الرسالة الا عن ادم وفرقة نفوها الا عن ادم وابراهيم وهم منسوبون الى رجل
اسمه براهم لا الى سيدنا ابراهيم لانهم اصحاب هذا الطريق وهم المرتاضون
قبل المعرفة بالتخيلات الشيطانية اي بالامور الخارقة للعادة التي يظهرها لهم
الشيطان او النفسانية اي بحيث ان النفس تظهرها لهم في النوم او في اليقظة
حالة حسنة كرامات جمع كرامة وهي امر خارق للعادة يظهر على يد عبد ظاهر الصلاح ح
ليس بنبي حالا ولا مالا استدراج هو الامر الخارق للعادة الذي يظهر على يد عبد
غير مدعي الصلاح ويسمى ذلك استدراجا لانه يغتر به صاحبه حتى يلد رجله ويوقعه
فيما هو اعظم مما هو عليه من المعاصي فياخذه الله اخذا لا يمكن الافلات منه او قال بعض
من ادعى الولاية وليس وليا يخشى عليه من سوء الخاتمة رشد انفسنا اي يلهمنا
ما به رشد انفسنا اي ما به صلاح حالها وسنتعرض لذكر شروط الخ فيهم ان الذي
ما وعد به في فصل النبوة لسهو وذهول حصل منه واعتراه محل كون الخلف بالوعد
مذموما اذا كان اللسان يعد والقلب مصمم على خلافه او يكون القلب موافقا للسان
على الوعد ثم بعد ذلك يترك ما وعد به عن عمد واما تركه سهوا فلا ذم في الاخلاف
والمراد بالشروط الامور التي تبنى عليها حقيقة الولي وتلك الامور امتثال الاوامر
واجتناب النواهي والاعراض عن الانهماك في الشهوات او اراد بالشروط العلامات
فعلامات الولي تلك الامور المذكورة وعبروا به الخ اي وليس مرادهم بالالهام معناه
الشايع الذي هو القاء معنى في القلب بطريق الفيض اذا تجردت للشيء اي اذا تجردت
وتوجهت للشيء وازالة الشواغل البدنية اي القائمة بالبدن ظاهرية او باطنية
وعطف هذا على التجرد عطف تفسير ولا يخفى ان التجريد الذي هو ازالة الشواغل غيره

الرياضة المتقدمة   ادركته اي ادركت ذلك الشيء وحصلته بسبب ازالة تلك
الشواغل   مستعدة بكسر العين اسم فاعل اي متهيئة لقبول المعارف وظاهر هذا
الكلام ان قبول المعارف ليس حاصلا بالفعل وهذا يقتضي انه ليس نفسيا لها بل عرضية
له فقط وليس كذلك اذ التحقيق لا بان انه نفسي لها والا لزم التسلسل واجيب بان المراد
بالاستعداد للقبول القبول الحصولي اي المقبول بالفعل اي انها من اصل خلقتها قابلة
بها المعارف بالفعل فقد تجوز واطلق الاستعداد للقبول على حصوله بالفعل   ان
مجرد ازالة الشواغل اي ان ازالة الشواغل وحدها لا تحصل المطلوب الخاص بل
لابد من ان يصاحب ازالة تلك الشواغل علوم اما ضرورية او نظرية ثم ان ظاهر العبارة
متناف لان محصل كلامه ان ازالة الشواغل المجردة عن غيرها لا تحصل المطلوب الخاص
الا اذا صاحبها علوم الخ ومن المعلوم انه اذا صاحبها علوم ضرورية او نظرية لم تكن
مجردة عن غيرها وحاصل الجواب ان المراد بقوله الا مع لحصول الخ الا اذا زالت تلك
الشواغل بقطع النظر عن وصفها بالتجريد مع حصول الخ وحينئذ فلا تنافي فتامل وقوله
الا مع حصول علوم الخ اي تصديقية وهي العلم بالصغرى والعلم بالكبرى   اما ضرورية
بان تكون مقدمات المطلوب ضرورية من اول الامر لا تحتاج لاثباتها برهان وقوله
او غير ضرورية اي بان تكون مقدمات المطلوب نظرية ابتدا تحتاج لاثباتها برهان حتى
تنتهي للضرورة فقوله او غير ضرورية اي ابتدا فلا ينافي انها تكون ضرورية اهـ
وقوله يترتب عليها اي على تلك العلوم المطلوب الذي هو التصديق بالنتيجة والجزم
بها فقوله وهو النظر اي والمطلوب هو النظر لا يصح بل الاولى ان يقول وهو المعرفة وذلك
لان المطلوب ناشئ عن النظر لا انه نفسه الا ان يقال ان الضمير في قوله وهو راجع للترتيب
الماخوذ من قوله يترتب اي ان ترتب تلك العلوم هو النظر   والتجريد لازمة اي لازم
للنظر الذي يترتب عليه المطلوب وحينئذ فلا يكون التجريد هو المحصل للمطلوب والحاصل ان
المطلوب يتحصل بالنظر والتجريد من لوازم النظر وحينئذ فالمطلوب لا ينشا عن التجريد بل عن
ملزوم التجريد وذلك الملزوم هو النظر وحينئذ فلا يتم قول القائل ان طريق المعرفة التجريد
قوله بعض العاصرين وهو الامام العلامة الشيخ ابن ذكرى التلمساني كان رضي الله
عنه كثيرا ما يقع بينه وبين المص المنازعات وتضمنه كلام الشارح ان ابن ذكري انفرد بهذا
القول وليس كذلك بل قالت به جماعة وحكى ابو منصور الماتريدي الاجماع عليه
لا مقلد في المومنين اي ان كل من عرف عنه بانه مومن كان عاميا او غيره فانه ليس مقلدا

لكن تارة يكون له قدرة على التعبير عما في ضميره من الادلة كالعلما وتارة يعجز عن التعبير
عن الدليل الكامن في قلبه كالعامة فالادلة كامنة في قلوبهم كلهم لكن منهم من يعجز عن التعبير
بالدليل ومنهم من لا يعجز فالذي لا ينبغي حمل المنطق له قدرة على التعبير عنه والذي لا ينبغي   طاه
لا يقدر على التعبير عنه   لانهم اشترطوا في حصول المعرفة ازالة الشواغل الخ فيه
انهم لم يجعلوا ذلك شرطا بل جعلوه هو الاس والطريق للمعرفة فالاولى للش ان يقول
لانهم جعلوا ازالة الشواغل طريقا للمعرفة وهذا لم يجعل لها طريقا بل جعلها حاصلة
الخ فتامل والحاصل ان الهنود جعلوا المعرفة موقوفة على الالهام اي التجريد عن الشواغل
البدنية واما ابن ذكري فيقول ان المعرفة حاصلة بالفعل للمومن بنفسها وليست موقوفة
على شي واما المص فيقول انها موقوفة على النظر   اسم الايمان الاضافة للبيان والاولى ان
يقول اسم مومن لان الذي يعبر به عن الشخص هو لفظ مومن لا لفظ الايمان تامل
وان مؤسسة النظر الخ المونة هي المشقة واضافتها للنظر للبيان وهذا معمول لمحذوف
اي ويلزمه ان مونة النظر الخ وذلك لان بعض المعاصرين لم يصرح به وانما الذي صرح
به ان المعرفة حاصلة للمومنين وحينئذ فيلزمه عدم الاحتياج الى النظر وقد يقال لا نسلم
ان قول هذا القايل ان جميعهم حصلت له المعرفة يستلزم ان مونة النظر لا يحتاج اليها
بل يحتاج اليها الا انها سهلة لشان العقل التوجه لها لانها وجب عليه من العقايد فتامل
وهذا اي ما ذكر من الامرين اعني ان كل مومن عنده معرفة وان النظر لا يحتاج اليه
قوله لا خفا في بطلانه   وانعقاد الخ اي ولا خفا في انعقاد الخ لكن فيه انه قالت به
جماعة وان ابا منصور الماتريدي حكى الاجماع عليه كامر   ان معلوم قطعا ان عقايد
الايمان ليست كلها ضرورية اي وكلامه يقتضي انها كلها ضرورية لحصولها للجميع من غير
احتياج لنظر واستدلال وفيه انه لا يقول انها حاصلة من غير نظر بل حاصلة بنظر سهل
وحينئذ فلا يكون ضرورية وهذا تعليل لقوله لا خفا في بطلانه   بل منها ما يفتقر الى دقيق النظر
لا لان قوله ليست كلها ضرورية يحتمل لان يكون كلها نظرية ويحتمل لان يكون بعضها نظري
وبعضها ضروري اضرب لبيان المراد بقوله بل منها اي ومنها ما يفتقر الى مطلق النظر وكان
المناسب لادخاله النظر على لان يقول بل منها ما هو ضروري ومنها ما هو نظري ولعله علمه
منه لكونها كلها نظرية لكن بعضها يحتاج لدقيق النظر وبعضها يحتاج لمطلق النظر وقد
يقال لا نسلم ان ما يحتاج اليه من تحقيق الاصل الايمان من النظر الدقيق بل هو سهل
وكيف لا اي وكيف لا يفتقر بعضها الى دقيق النظر والحال انه قد اختلفت هذه الامة في

العقايد اختلافا كثيرا واختلافها انما هو لدقة النظر فقوله وكيف الخ رد على من يقول انها
لا تفتقر الى دقيق النظر بل كلها ضرورية وقد يجاب بان ابن ذكري لم يدع ان المعرفة ضرورية
وان النظر لا يحتاج اليه بل يقول ان المعرفة تتوقف على نظر وذلك النظر سهل شان
العقلا ان يتوجهوا اليه فحاصله ان المعرفة حاصلة للكل لا يقتضي انها ضرورية كيف وقد
سبقه ابو منصور الماتريدي الى القول بان المومنين كلهم عارفون   المشرفة اعترض بانه
كيف يكون مشرفة مع ان منها ما هو كافر وما هو مبتدع والجواب ان شرفها من حيث النسبة
للنبي عليه السلام فلا ينافي انها خاسرة من حيث المخالفة لشرعه   والمصيب منها فرقة واحدة
وهي فرقة اهل السنة الاشعرية والماتريدية   ولهذا اي ولكون المصيب انما هو فرقة واحدة
حكم الخ اي اخبر صلى الله عليه وسلم ان جميعها في النار لكن منها ما هو ماكث في النار على الدوام
ومنها من يخرج وظاهره ان العاصي في الاصول لا يكون تحت المشيئة بل لا بد من دخوله النار
وهو بخلاف العاصي في الفروع لكن ان كان النقل كذلك فيتبع والا فان العبارة بان يقال
قوله جميعها في النار اي معذبة بها ما لم يشا الله العفو عنها فتامل   الا واحدة اي فلا
تدخل النار الاصول من فلا ينافي دخولها من حيث المخالفة في الفروع ان لم يحصل عفو
امر تحصيل الحاصل فيه ان ابن ذكري دعواه على ما قاله المقترح ان المعرفة حاصلة للمومن
ونحو ولا يلزمه ان يكون الامر بالنظر امرا بتحصيل الحاصل لانه لا يلزمه ذلك الا لو قال النظر حاصل
من كل احد الا ان يقال ان في الكلام حذف والاصل امر بتحصيل سبب ما هو حاصل فالحاصل
المعرفة وسببها النظر وقد يقال ان ابن ذكري وان ادعا ان المعرفة حاصلة يقول ان النظر الذي
يتوقف المعرفة عليه سهل شان العقل ان يتوجه اليه ونحو ان الملازم له ان حث المولى على النظر
وامره به امر بتحصيل ما هو سهل الحصول ولا ضرر في ذلك   وكذا ما قرره الخ اي وكذا
يودي الى ان ما قرره الخ فما قرره الله مبتدا وتقرير خبره وكذا ربطه اي رابطه للكلام بما
قبله واعترض بانا لا نسلم انه يلزم على قول ابن ذكري ان كل مومن عارف ان ما قرره سبحانه من
ادلة العقايد في الكتاب تقرير لما هو معلوم بل هو تقرير لما يجهل عليه لا لما هو معلوم بالفعل فتامل
وهذا اي ما ذكر من التاديتين   وايضا فليس الخبر اي خبر ابن ذكري بان كل مومن عارف
وقوله كالعيان بكسر العين اي كالمشاهدة لاننا شاهدنا بعض المومنين على خلاف ما اخبر عنهم
ابن ذكري ولا شك ان الموجبة الكلية يناقضها السالبة الجزئية ونحو فاخباره باطل لكن قد
يقال مقتضى هذا الحكم على كلام ابن ذكري بالبطلان لا بالاضعفية تامل   ممن لم ياخذ اي ممن
لم يحصل في هذا العلم وهو علم الكلام   في خبره من العلوم اي كالنحو والبيان   بل

وشاهدنا

وشاهدنا كذلك اي من لا يحسن العقايد تقليدا الخ   لا يحسنون العقايد تقليدا اي
لكونهم يعتقدون اعتقادات فاسدة اي ونحو فكيف تقول يا ابن ذكري كل مومن عارف
اما العامة الخ اي ما ذكرناه حال من خالط العلما وهو قبل اما العامة الخ   يجالس العلما
اي علما الشريعة   واهل الخير هم العلما فهو مرادف بحسب المواد ويحتمل ان المراد باهل
الخير الاولياء الملازمون للعبادة ويبعده ان شان اهل الصلاح انهم لا يعلمون العقايد
فالاولى الاحتمال الاول   اعتقاد التجسيد اي يعتقد ان المولى جسم او في الجهة العليا
او ان الطبيعة تؤثر او ان الله يحكم لغرض وعلة فمن قال انه جسم كالاجسام فلا نزاع في كفره
ومن قال لا كالاجسام فهو مبتدع على الاصح ومن قال بالجهة في حق الله فالحق انه
ليس بكافر ان اراد جهة العلو فان اراد جهة السفل فهو كافر ومن قال بتاثير الطبايع
فلا نزاع في كفره والحاصل ان العقايد الفاسدة توجد في اهل العلم وغيرهم لكن العوام اكثر
والعجب اي التعجب لانه هو الذي شانه ان يعتقد   وكثير من اهل البادية   ممن
يحفظ لفظ القران اي ولا يعرف معناه   مثل ذلك اي ان لا اثر البعث   وله اصل في
رياسة العلم اي انه كان مشهورا بالعلم وهو الحاج العقباني من تلمسان ولما مرض المتوجه
اليه ابن ذكري والحاج العقباني لعيادته فاذن لابن ذكري في الدخول عليه فلما قال نعوذ
بالله منه اي فلا نجتمع به   وعقيدته اي معتقده وهو عطف تفسير على ما قبله
ومن عقيدته نفي المعاد البدني اي وان المعاد للارواح   واخلى منهم الارض تفسير لما
قبله وليس المراد ابعدهم مع وجودهم   قال وجادلته اي نازعته في ذلك مرارا
فاثبت له بالادلة وهو يابى بالشبه   فطبع على قلبه اي ختم على قلبه بحيث
لم يصل الى قلبه ما ذكرته له من الادلة لمانع الحجاب   واظن ان المصيبة اي العقيدة التي
يعتقدها   وهذا اي مطالعة بعض كتب الفلاسفة الخ شان المتشدقين اي الذين
يلاوون شدقهم اي فمهم بالكلام   وزادوا الخ اي انهم وافقوا العامة في عدم حسن
العقايد وزادوا الخ   والتكبر على الاصاغر نعت فاف البعض اهل الانصاف للحق
ومن ثم اي ومن اجل ذلك التكبر وقوله حرموا اي النظر في الايات الدالة على وجوده تعالى
وعلى بقية صفاته   ساصرف الخ اي الذين يتكبرون اصرفهم عن النظر في اياتي الدالة
علي فيموتون كفارا غير عارفين والذين لا يتكبرون اوجههم الى النظر في الايات فيعرفوني
حق المعرفة فيموتون على حسن حالة وهذا دليل لقوله حرموا   اللهم ادخلنا اي
الجنة في زمرة اي جماعة المخلصين اي العارفين في الدنيا بمعرفة الحق حق المعرفة وفي الاخرة

بدخول الجنة والنظر للمولى   من غير ان يعرف معناها اي من غير ان يقوم بقلبه معناها
وليس المراد انه قام بقلبه معناها وعجز عن النطق ببيان المعنى اذ هذا لا كلام فيه ثم ان نفي
معرفة المعنى يجامع ادراك المعنى الذي لم يصاحب دليلا لان المعرفة لا تكون الا مع الدليل فلذا
عطف عليه قوله ولا ان يميز الخ والحاصل ان نفي المعرفة في قوله لا يعرف معناها يصدق بما اذا
اجزم بالمدلول تقليدا فاتى بقوله ولا ان يميز الرسول من المرسل ليفيد انه ليس عنده ادراك المعنى
اصلا   من غير ان يعرف اي من غير ان يصدق بمعناها الذي هو ثبوت الالوهية لله
والرسالة لسيدنا محمد فالمراد بالمعرفة المنفية المعرفة التصديقية وقوله ولا ان يميز اي
ولا ان يتصور الفرق بين الخ ثم بعد ذلك فمن بهذه الثابتة لا يقال له مقلد فالتعبير بقوله
وبعض المقلدين الخ لا يحسن وحينئذ فكان الاولى ان يقول وبعض من يطلق عليه اسم الايمان
او يقول وبعض العامة ينطق الخ تامل   بحاية بكسر الباء وفتح الياء بلا همز
لا يضرب له في الاسلام بنصيب اي بحظ من الارث والصلاة عليه وهكذا   والعاقل
من انصف من نفسه الخ اتى بهذا تعريضا لابن ذكري   لمخالطة العلماء اي بالاشتغال به
ومخالطة اهله بالاخذ عنهم   لما كنا نحس الخ اي بل كنا نعتقد ان الله ليس
بقادر مثلا او انه جسم كالاجسام الخ   وكنا في اودية الوادي هو المحل المنخفض الذي
هو مظنة الهلاك وقوله من اعتقادات الخ بيان للاودية وقوله نهيم اي نسير ولا ندري الى   اين
اي توجه بل بمظنة الهلاك   فيا عجبا الخ اتى بهذا تعريضا بابن ذكري اشارة الى ان حاله
قبل القراءة كان صنما عجبا لا يعرف شيئا ثم انعم الله عليه بالعلم فقصد الشيخ التعجب منه حيث
جهل حال نفسه من انه كان عاميا لم يعرف شيئا ثم انعم الله عليه بالعلم والحاصل ان ابن
ذكري عاقل وقد جهل الضروريات التي من جملتها احوال نفسه ولا شك ان من كان كذلك
يتعجب منه   يجهل الضروريات اي مثل توقف المعرفة على النظر وقوله من انه لم
يشعر بحال نفسه اي من كونه كان عاميا صنما عجبا قبل مخالطته للعلماء ثم انعم الله عليه بالعلم
والحال ان علم الشخص بحال نفسه من جملة الضروريات   وممن اعرض عن النظر
اي ولم يشعر بحال من اعرض عن النظر اجمالا وتفصيلا   لم يرتقوا من معرفتها اي
من ادراكها تقليدا الا ان المعرفة لا تجامع التقليد ولو عبر بالادراك كان اظهر وقد يقال يمكن
انهم انما اقتصروا على سرد العقائد بناء منهم على القول بان التقليد كاف لا للطريقة المذكورة
بهذا الوجه الذي هو سرد العقائد فيمكن ان يستدل به من يرى ان التقليد كاف وان كان لعله
ايضا ان يستدل به في هذا المقام لكن الاستدلال به لمن يقول بكفاية التقليد اظهر

قوله

ومن قصر عقله عن النظر اي عن الدليل اجمالا وتفصيلا وهذا يقتضي ان من
المكلفين من ليس اهلا للنظر وهو مخالف لما مر له من انه لا يختلف اهل النظر وهما قولان
وما ذاك اي وما سبب ذلك الاقتصار على العقائد مجردة الا انهم الخ   من ورطة
يخشى عليهم فيها تنبيه انهم اذا كانوا لا يحسنوا العقائد فهم كفار وحينئذ فلا يحسن التعبير بقوله
يخشى فكان الاولى ان يقول ان يخلصوهم من ورطة المجمع عليها على الكفر الى ورطة مختلف
فيها فتامل   ولعلها تكون سلما الى المعرفة فيه ان هذا الكلام يدل على ان هؤلاء الجماعة
المؤلفين للتآليف المذكورة يقولون بالاكتفاء بالتقليد وهذا يعكر على مذهب المصنف من ان
التقليد غير كاف فتامل   وبالجملة فاهل النظر الخ اي واقول قولا ملتبسا بالجملة اي
بالاجمال من فيهم قوة النظر كالمعتزلة والفلاسفة وبعضية الفرق كلهم نظروا ولم
يصل كلهم الى الحق اي النسبة المطابقة للواقع بل منهم من لم يصل كالفلاسفة وما
وصل له الا القليل وهم فرقة اهل السنة الاشعرية والماتريدية   وانما وصل الخ لما
كان قوله لم يصلوا كلهم يصدق بوصول النصف اتى بقوله وانما الخ دفعا لذلك
فكيف من لم ينظر اي فعدم وصوله للحق اولى   وما ذاك اي وما سبب عدم وصولهم
الى الحق الا فاعل الخ وقوله ان احكام الوهم تزاحم الخ الاولى ان يقول ان احكام الوهم الناشئة
عن العوائد والمألوفات تزاحم احكام العقل الناشئة عن النظر الصحيح لان المزاحم له
احكام الوهم انما هو احكام العقل لا النظر وتوضيح ذلك ان العادة جارية مثلا بان المرئي
لا يكون الا في جهة وحينئذ فيحكم الوهم بان المولى لا يرى الا اذا كان في جهة فالوهم حاكم بعدم رؤية
المولى مستندا في ذلك الحكم لما جرت به العادة من ان المرئي لا يكون الا في جهة والعقل حاكم
برؤيته مستندا في ذلك الحكم للنظر الصحيح وهو ان المولى موجود وكل موجود يصح ان
يرى ومن جملة احكام الوهم ان كل ذات قائمة بنفسها في فراغ والعقل لا يحكم بذلك فقد
زاحمت احكام الوهم احكام العقل   ورسوخ العوائد اي ورسوخ الامور المعتادة
في الاذهان والامور المعتادة ككون المرئي لا يكون الا في جهة وقوله والمألوفات عطف
مرادف فهي نفس العوائد   في هذا العلم اي في مسائل هذا العلم   لا ينفك
الحق عنها اي لا يتبين وينفصل الحق عن تلك المزاحمة الا بصبر   لما ادرك
العقل شيئا من معرفة المولى اي من صفاته اذ المعرفة هي الادراك وقوله من
لا تكيفه اي من لا تصفه اي لا تدرك الاوهام له حدا ونهاية وقوله ولا
تحده الاوهام اي لا تحده بنهاية العقول بالكيفيات لغير اللائقة وهذا

لاينافي انها تتصف بالصفات الاثبتية كصفات المعاني ليس كمثله شئ وهو السميع
البصير قدم نفي المثل ثم اثبت له الصفات لما جرت به العادة ان التخلية تقدم على
التحلية بالحا ولولا فضل الله الخ هذا دليل لقوله ولولا التوفيق الا لهي الخ
وقوله ما ذكي اي ما طهر احد منكم بالمعرفة فان قلت الخ هذا السوال تقوية لابن ذكري
ورد لانكار المق عليه قد نقل عن القاضي الخ المراد به القاضي ابو بكر الباقلاني
انه قال لا يوجد مومن الا وهو عارف بالله اي ولا شك ان هذا القول هو عين ما نقل
عن ابن ذكري فيكون ما قاله بن ذكري حقا فكيف يدعي المص بطلانه الا ان احوالهم
اي المومنين وقوله مختلفة في ذلك اي فيما ذكر من المعرفة فمنهم قوي القريحة
اي قوي العقل واعلم ان القريحة في الاصل اسم لاول ما يستنبط من ماء البير ثم استعيرت
لاول ما يستنبط من العلم بجامع ان كلا اول لما هو سبب في الحياة ثم اطلقت على
محل العلم وهو العقل من باب تسمية المحل باسم الحال على طريق المجاز المرسل فهو
مجاز مبني على مجاز مبني على حقيقة على ما في قلبه على بمعنى عن والمراد بما في
قلبه العقايد اي فمنهم من عقله قوي له قدرة على ان يعبر عن العقايد التي في قلبه
ويبرهن عليها اي يقيم عليها البرهان وذكر الضمير في عليه مراعاة للفظ ما الستي
مصدوقها العقايد ومنهم من عرف الله يقينا اي قام بقلبه ثبوت القدرة لله
والوحدانية وبقية العقايد وقام بقلبه الادلة الدالة عليها ولا قدرة له
ان يعبر على ما في قلبه اي عن العقايد وادلتها التي في قلبه فعلى بمعنى عن لان عبر انما
يتعدى بعن لا بعلى معروف بضرورة العقل اي معروف بالعقل معرفة ضرورية
لا تتوقف على دليل وانه عز اي اثبت معرفة وجوده اراد وجود ذاته
ووجود صفاته وقوله في خلقه اي مخلوقاته وما اقيم الخ جواب عما يقال اذا كان
المولى قد عز معرفة وجود ذاته ومعرفة وجود صفاته على مخلوقاته فلا حاجة اذن للادلة
التي ذكرها في القران والتي جاءت بها السنة استدلال على انواع الضرورة
مراده بالانواع الجزئيات ومراده بالضرورة الضروري اي انما هو استدلال على
جزئيات الضروري فثبوت الوجود لله جزئيا من جزئيات الضروري وكذا ثبوت
القدرة والارادة الخ لا ان الاستدلال لتحصيل اصل المعرفة هذا كلامه وفيه
انه حينئذ يكون الاستدلال عبثا اذ الضروريات لا تحتاج لادلة فالاولى ان
يقال انها لزيادة التقوية فتامل وظاهر هذا خبر ما انكرت اي من كلام

ابن

ابن ذكري وحينئذ فالانكار لم يتم بل ذلك القول الذي قاله ابن ذكري حق لموافقته
القاضي ابو بكر ابن الطيب له وموافقة الطايفة الذين من اهل العلم له ايضا
قلت ليس هذا اي ما قاله بن الطيب والطايفة الذين من اهل العلم عين ما قاله ابن ذكري الذي
انكرته غير هذا فهو جار على اصله اي على قاعدته وقوله من ان الخ بيان لاصله
حقيقة الايمان الاضافة بيانية اي حقيقة هي الايمان وهي التصديق القلبي
التابع للمعرفة وانما تحصل اي تلك الحقيقة مع المعرفة وفيه ان تلك الحقيقة
هي التصديق التابع للمعرفة وحينئذ فهذه المصاحبة معلومة من نفس الحقيقة فالاولى
حذفها الا ان يرتكب التجريد بان يراد بالحقيقة في قوله الا ان تحصل اي تلك الحقيقة
مجرد التصديق فتامل ولهذا كانت حقيقة الايمان هو التصديق التابع للمعرفة
هذا ظاهر على القول بعدم كفاية التقليد واما على القول بكفايته فيقال هذا
تعريف للايمان الكامل واما اصل الايمان فهو التصديق التابع للجزم من التصديق
التابع للاعتقاد التقليدي او التابع للظن او الشك او الوهم اي فليس ذلك
بايمان والاحسن تقديم الوهم ثم الشك ثم الظن على سبيل الترقي والا فمن احترز على
الظن كان غيره من الشك والوهم محترزا عنهما بالاولى لضعفهما عنه وبعد هذا
فيقال ان التصديق عبارة عن الاذعان وهو قول الشخص في نفسه قبلت ولا يعقل
تبعية ذلك لشك ولا ظن ولا وهم وحينئذ فالاولى حذف قوله او التابع للظن والشك
والوهم فتامل تعني الخ حاصله ان ابن ذكري فهم ان معنى قول القاضي لا يوجد
مومن الا وهو عارف لا يوجد شخص نحكم عليه بالايمان نظرا لظاهر حاله من نطقه
بالشهادتين الا وهو عارف وقال المص ليس هذا معنى قول القاضي وانما معناه لا يوجد
مومن بحسب اخبار الله اي من حكم الله اي بحسب حكم الله اي بحسب
اخبار الله عنه بانه مومن لان اخبار الله عن احد بانه مومن لا يكون الا مطابقا
للواقع اي مطابقا لما في علم الله او اللوح المحفوظ واشار بقوله اي في حكم الله
الى انه ليس المراد بالشرع الاحكام الشرعية المنظور فيها للظاهر وهي الشرع ان
كان هو المتوهم لا في حكمنا اي لا بحسب حكمنا واخبارنا نحن المبني على الظاهر
لا على ما في نفس الامر فاخبارنا عن احد بانه مومن قد لا يكون مطابقا للواقع
لاحتمال ان يكون كافرا بخلاف اخبار الله فانه لا يكون الا مطابقا فقوله المبني
على الظاهر وصف كاشف الا وهو عارف اي جازم بالعقايد جزما ناشيا عن الادلة



اي فمن ليس الخ هذا لازم لقولنا لا يوجد مومن عند الله الا وهو عارف
ونحوه كالظان والشاك والواهم فالاولى اسقاط ذلك لما تقدم انه لا كلام لنا في واحد
منهما لان كلا منهما كافر اتفاقا والنزاع انما هو في المقلد مثلا اراد به الشاك والظان
والواهم على من يتوهم اي على من يقع في ذهنه ذلك ولو على سبيل الجزم وليس
المراد بالتوهم الطرف المرجوح في صدق حقيقة الايمان اراد بالصدق الاتصاف
على طريق التسمح والا فالصدق هو الحمل والحقيقة لا تحمل انما الذي يحمل هو المشتق
من الايمان بقصر المومن على العارف اي قصر افراد من قصر الصفة وهو المومن
على الموصوف وهو العارف فهو في قوة الخ الضمير راجع لقول القاضي ابو الطيب
لا يوجد مومن الا وهو عارف صادقة اي مسلم صدقها لانها لا تحتاج لدليل
ينتج من الاول اي من الشكل الاول ثم ان هذه النتيجة الحاصلة انما هي من ضم المقدمة
المسلمة الصدق الى القضية الحاصلة من عكس النقيض المخالف وترك ذكر النتيجة الحاصلة
من ضم تلك المقدمة المسلمة الصدق للقضية الحاصلة من عكس نقيض الموافق لان
معنى النتيجتين واحد لان النتيجة ح كل مقلد ليس بمومن وهي غير قولك لا شي من المقلد
بمومن وانما التفت الشارح للنتيجة لعكس النقيض المخالف لانه المتفق عليه بخلاف
الموافق فانه مختلف فيه واحرى اي واولى في كونه ليس مومنا من كان الخ كالشاك
والظن والمتوهم ولا داعي لـ ذلك لانه لا نزاع فيه واما قول القاضي الخ لما فرغ
من بيان معنى قول القاضي لا يوجد مومن الا وهو عارف شرع يوجه قول القاضي الا ان
احوالهم مختلفة فمنهم الخ فقال ان هذا القول وهو ان المعرفة موجودة قد دل على التعبير
ام لا بين اي واضح لان المعرفة محلها القلب اي لانها عقلية والعقل قايم بالقلب
عقلي ايضا اي لانها عقلية واعترض بانه لم يصرح في كلامه اولا ان المعرفة
عقلية فكيف يقول ايضا واجيب بانه لما قال اولا محلها القلب علم انها عقلية لان العقل
قايم بالقلب فلذا صح له ان يقول بعد ذلك ايضا تامل والنطق باللسان لا اثر له فيهما
اي في المعرفة والنظر وح فلا يتوقف كل من النظر والمعرفة عليه وقوله فيهما اي فلاجل
كونهما لا يتوقفان عليه لم يجعل شرطا فيهما فقول الش لم يكن شرطا فيهما الاولى ان يقول له
فيهما بل المقصود حصول العقايد اي جزم القلب بالعقايد حالة كون ذلك الجزم
ملتبسا بادلتها المنتجة لها عقلا وهذا اي ما ذكر من كون الادلة منتجة لها عقلا مبني
على ان لزوم النتيجة للدليل عقلي قد رانه يعبر عن ذلك اي عن ما ذكر من العقايد

بادلتها

بادلتها وقوله من حصلت له اي المعرفة والمناسب ان يقول من حصلا له اي المعرفة
والنظر ولا ريب اي ولا شك في حصول حقيقة الايمان لمثل هذا الاولى حذف مثل
اي ولا شك في حصول حقيقة الايمان لهذا الشخص الذي حصلت له معرفة العقايد
بادلتها لكن قد يقال ان الايمان عندنا التصديق والاذعان الذي هو حديث النفس
التابع للمعرفة ولا يلزم من المعرفة حديث النفس الا ترى للكفار الموجودين في زمن النبي
عليه الصلاة والسلام وح فلا يتم قوله فلا ريب الخ تامل وليس نزاعنا فيه اي فيمن
حصلت له المعرفة بالادلة اي ليس فيه الخلاف بحيث يقول البعض انه ليس بمومن بل
يتفق على ايمانه وانما نزاعنا في ان المعرفة الخ الاولى ان يقول وانما نزاعنا في قول القاضي
هل يدل على ان كل من يطلق عليه اسم الايمان عارف اولا فابن ذكري يقول بالدلالة وانا الاصح
اقول بعدمها لان معنى قول القاضي لا يوجد مومن الا وهو عارف لا يوجد شخص مومن
بحسب حكم الله واخباره الا وهو عارف وليس معناه كل من يطلق عليه مومن نظرا
لظاهر حاله فهو عارف كما فهم ابن ذكري لان كل عاقل الخ وانما كان الاولى للش ان يقول ذلك
لانه ليس النزاع في كون القاضي قال ذلك ام لا وانما النزاع في كون كلام القاضي يدل له
على ان المعرفة حاصلة لكل من نطلق عليه الايمان او لا يدل فتامل بناء على الظاهر مرتبط
بقوله يطلق عليه اي نظرا لظاهر حاله وعلى القطع خبر مقدم وانه هذا مبتدا
موخر والتقدير وكون هذا اي حصول المعرفة لكل من نطلق عليه اسم الايمان نظرا
لظاهر حاله مما لا يقوله القاضي ولا غيره حاصل على القطع خلافا لابن ذكري القايل ان
القاضي يقول بحصول المعرفة له بل كل عاقل يجوز الخ كل عاقل مبتدا ويجوز بالتشديد
والجملة خبر اي واذا كان كل عاقل يجوز ذلك فلا يصح قطعا ان القاضي يقول ان المعرفة
حاصلة لكل من صدق عليه انه مومن في الظاهر واتقن براهينه اي في نفس الامر
ولا المعرفة عطف مغاير او حفظ تلك الادلة تقليدا عطف على قوله
في قلبه اي لاحتمال ان يكون في قلبه شبهات ولاحتمال ان يكون حفظ تلك الادلة تقليدا
ولم يحققها لكن قد يقال انه لا يتقن البراهين الا اذا حققها ورد الشبه الواردة
عليها وح فلا يعقل قوله لاحتمال الخ تامل الا ان قرائن الاحوال الاضافة بيانية
والتي الاحوال حقيقته فتبطل معنى الحجية اي الا ان القراين التي هي حالة تغلب الخ
وقوله تغلب الظن اي ظنا وقوله باحد الامرين المراد بهما المعرفة في نفس الامر وعدمها
فيه والمراد باحدهما التي تغلب قراين الاحوال ظنا عليه المعرفة في نفس الامر

وبالجملة اي واقول قولا متلبسا بالجملة وهذا راجع لقوله وعلى القطع الخ لما كان مرجعه
الى المعرفة من رجوع المشروط الى الشرط لان الايمان وهو الاذعان شرطه المعرفة
والمعرفة من السرائر فيه ان الايمان كذلك من السرائر فلا وجه لتخصيص المعرفة مطويها
اي مطلع عليها وحده وقوله فلا تعرف الغا زايدة في جواب لما ولهذا اي لاجل كون المعرفة
من السرائر وكذلك الايمان عن اعطايه اي من المال مالك عن فلان اي تعرض
عن فلان حيث لم تعطه من المال اني لاراه بفتح همزة ارى بمعنى اني لاعلمه مؤمنا وامـا
بضمها فمعناه اظنه وهو غير مناسب في هذا المقام او مسلما اي بل تراه مسلما
اي منقادا في الظاهر ولم تراه مؤمنا اي منقادا في الباطن اذ لا اطلاع لك على ما في
الباطن وانما نطلع على الامر الظاهر خرجه البخاري اي ذكره مخرجا وشاهدا
هذا كله اي من قوله وعلى القطع الى هنا في حق الغير المظهر للايمان اي في حق
غيرك المظهر للناس بانقياده الظاهري انه مومن باطنا والحاصل ان من اخبر الله
عنه بانه مومن فهذا يقطع بايمانه وانه عارف اي جازم بالعقايد بادلتها واما من اظهر
للناس الانقياد وانه مومن باطنا فلا تقطع بايمانه وانما نطلق عليه انه مومن بغلبة
ظننا ايمانه الحاصلة من قرينة حاله واما الانسان في نفسه اي باعتبار نفسه
وذاته وقوله فهو اعرف بحال نفسه اي هل عنده معرفة ام لا ومن الجهلة من لم
يعرف حال نفسه المراد بالجهلة الذين لا معرفة عندهم اي ومن الذين لا معرفة عندهم
من لم يعرف بحال نفسه من الجهل القايم به فيدعي العلم ولم يعرف بالجهل القايم به اي
ومنهم ايضا من يعرف حال نفسه من انه جاهل لا يعرف شيا وهذا هو المنصف
فهو في درجة الخ معطوف على من تاخر والاصل ومن الجهلة من لم يعرف حال نفسه
ويتوهم انه في درجة المعرفة فهو في درجة التقليد المختلف فيها ولهذا الخ مرتبط
بمحذوف والاصل ويتوهم انه في درجة المعرفة وليس كذلك ولهذا الخ اي ولاجل كون
من ذكر ليس عارفا قال الخ ولم يدر كيف عرف ولم اي لم يدر جواب كيف عرف وجوابه
هو التصريح بالدليل لانه اذا قيل كيف عرفت ان الله قادر مثلا او موجود قال بهذه
المصنوعات فاذا لم يعرف الجواب كان غير عارف ومنهم اي ومن الجهلة من لم يتيقن
العقايد ولو بدرجة التقليد اي بان يكون عنده شك فيها او ظن او وهم او جهل
من ان مراده هنا بيان ما حمل عليه قول القاضي وفي شرعه فيه ان الشرع
ما نظر فيه للظاهر من الاحكام ومن نطلق عليه مومن نظرا لظاهر حاله مومن في الشرع

لان الشرع

لان الشرع منظور فيه للظاهر وهذا ليس بمناسب لما قاله سابقا ولا يخفى والمناسب ان يقول
وفي الحقيقة فلعله اطلق الشرع على الحقيقة وهي ما ينظر فيها للباطن فقد صح الخ
خبر عن قوله وهذا الخ والعالم كتاب للفخر الرازي لمن يحكم عليه بالايمان اي بالمتلبس
من الايمان بحيث يقال له مومن اي عند الله وكذا يقال في قوله لمن يحكم عليه بالكفر اي
بالمتلبس من الكفر بحيث يقال له كافر اي عند الله ان حقيقة الايمان الاضافة
للبيان اي حقيقة هي الايمان الشرعي التي هي التصديق التابع للمعرفة وقوله يرجع الى
المعرفة والتصديق اي من رجوع الكل الى اجزايه بناء على القول القايل ان الايمان هو
التصديق اي الاذعان والمعرفة وقيل انه حديث النفس اعني التصديق التابع بشرط
تبعيته للمعرفة وقيل انه نفس المعرفة بشرط ان يتبعها حديث النفس فهي اقوال
ثلاثة قال اي ابن التلمساني يرجع الى الجهل لما كان الكفر يقابل الايمان وقد
جعل الايمان مركبا من المعرفة والتصديق فيكون الكفر ذا جزئيات الجهل بالعقايد
التي شرط في الايمان علمها وهذا يقابل الجزء الاول من الايمان وكذا التكذيب بالعقايد
وهذا مقابل الجزء الثاني من الايمان فقوله يرجع الى الجهل بما شرط الخ اي الى الجهل
بعقايد شرط العلم بها في حقيقة الاسلام ورجوع الكفر لما ذكر من رجوع الكلي الى جزئياته
وانما كان الكفر يرجع الى ذلك لان انتفا الشرط يقتضي انتفا المشروط فاذا انتفى
شرط الايمان انتفى الايمان واذا انتفى الايمان ثبت الكفر لما بينهما من تقابل العدم
والملكة على التحقيق او لان المحل القابل للشي لا يخلو عنه او عن ضده بما
شرط الخ اراد بالشرط ما توقف عليه حقيقة الايمان فلا ينافي ما تقدم ان المعرفة
جزء من الايمان اجماعا راجع لقوله شرط ولقوله يرجع فاذا انتفى عن الشخص
العلم بذلك كان ذلك الشخص كافرا اجماعا هذا كلامه وفيه نظر اذ الحق ان المقلد مومن
حتى عند الله فاين الاجماع تامل او التكذيب به اي بالعقايد المشروطة في
حقيقة الايمان وهو عطف على الجهل اي ان الكفر يحصل بالجهل بالعقايد ويحصل
بالتكذيب بها بان يكذب بثبوت الوحدانية او غيرها من العقايد وكذا الاعراض
عن النظر في التوحيد اي في مسايل التوحيد كلها وليس مراده بالتوحيد خصوص
اعتقاد ان الله واحد لما يلزمه من الجهل اي بالعقايد التي شرط العلم بها في حقيقة
الايمان لا يقال ان لازم المذهب ليس بمذهب فلا يكفر الشخص باللازم لاعتقاده
او لقوله وحينئذ فكيف يحكم على هذا المعرض بالكفر وحاصل الجواب ان محل عدم الكفر باللازم

مالم يكن بينة والا كان كفرا كما هنا ثم بعد هذا كله ان الاعراض عن النظر والجهل متلازمات
ولم يات الكفر المعرض الا من الجهل وحينئذ فذكر الجهل يغني عن ذكر الاعراض فالاولى للش
حذفه قوله وكذلك الاعرض الخ تامل وكذلك الشك والظن واولى الوهم اي
بالعقايد وقوله فانهما يستلزمان انتفا المعرفة الخ فيه انه متى انتفت المعرفة ثبت الجهل
والجهل صادق بالشك والظن والوهم وحينئذ فالاولى حذف قوله وكذلك الشك والظن لا
لاغناء ذكر الجهل عنهما فتامل كذلك اي كفر لما يلزمه من انتفا المعرفة فقد حذف العلة
من هذا للعلم بها من ذكرها فيما قبله وقد يقال ان المعرض عن النظر اذا جزم بالعقايد كان غير
المقلد وحينئذ فلا حاجة لذكر المقلد بعد قوله وكذلك الاعراض لان المقلد فرد من افراد المعرض
لصدقه به ويخالى الذهن فانظر عزوه اي عزو ابن التلمساني بنسبك اي اذا
تاملت فيه بنسبك لانبعاث وجودها اي فكيف تقول يا ابن ذكري لا يوجد مومن الا
وهو عارف فان ارادوا ان النظر في معرفته الخ في بمعنى اللام اي فان ارادوا ان
النظر اي الدليل الموصل لمعرفته الخ وانما قلت ذلك لان النظر ليس في المعرفة بل موصل
اليها وقوله ينتهي الى الضرورة اي الى برهان مقدماته ضرورية وان تنتهي لمقدمات
ضرورية في الكلام حذف والاصل لابد وان تنتهي الى ادلة مقدماتها ضرورية والا لزم
التسلسل اي والا بان كانت البراهين التي مقدماتها نظرية لا تنتهي الى ادلة مقدماتها
ضرورية بل الى براهين مقدماتها نظرية لزم التسلسل اذ كان يستدل على كل مقدمة نظرية
بدليل مقدماته نظرية وهكذا اي او يلزم الدور اذا رجع الامر الى المقدمات النظرية التي
تركب منها الاول ولم ينتج القطع اي الجزم بالعقايد والاولى ان يقول ولم تنتج بالفا تفريعا
على قوله والا لزم الخ ثم ان عدم انتاجه للجزم يصدق بانتاجه للظن بالعقايد وليس
مرادا تامل وان ارادوا انه معروف بضرورة العقل اي بالعقل على طريق الضرورة
وقوله بداية اي ابتداء من غير توقف على شي تفسير للضرورة ولو قال الش وان ارادوا بقولهم
انه معروف بضرورة العقل انه معروف بالعقل ابتداء بحيث لا يتوقف الخ كان اوضح واعلم
ان الش قد تردد في فهم كلام الطايفة المذكورة ويتعين ان المراد منه الاحتمال الثاني لا الاول
لان قولهم وما افهم من الادلة الخ يفيد نفيه وقد اختلف الخ اي لانه قد
اختلف الخ فهو من عطف العلة على المعلول فان قلت اذا كانت تلك المقالة ظاهرة البطلان
ولا خفا فيها فلا تحتاج لدليل وحاصل الجواب ان ما ذكر تنبيه لا دليل والامور الظاهرة قد
ينبه عليها ازالة لما في بعض الاذهان من الخفا تامل بعد تحقيق الاستدلال على

حدوث العالم برهانه اي بعد تحقق الاستدلال فهو من اضافة المصدر لمفعوله
اعلم ان طريق الاستدلال على حدوث العالم ان تقول العالم اجرام واعراض والاعراض
متغيرة من عدم الى وجود ومن وجود الى عدم وكل ما كان متغيرا فهو حادث ينتج
الاعراض حادثة ثم تقول والاجرام ملازمة للاعراض الحادثة وكل ما كان ملازما للحادث
فهو حادث ينتج الاجرام حادثة فقد ظهر لك من هذا ان العالم انما تم الاستدلال على حدوثه
ببرهانين لا ببرهان وحينئذ فكان الواجب ان يقول الش برهانيه بتثنية برهان الا ان يقال
الاضافة في برهانه للجنس المتحقق في متعدد وضمير برهانه للحدوث هل دلالته
اي هل دلالة ذلك العالم من حيث حدثانه وقوله بعد الاولى حذفه اذ لا حاجة له مع
تحقق الاستدلال الخ ضرورية اي لا يحتاج معها الى ضميمة شي اخر بل متى ثبت
عند العقل حدوث العالم بالدليل انتقل الذهن لوجود محدثه وصدق به ام نظرية
يحتاج معها الى ضميمة شي اخر وهو الامكان بان يضم الى الحدوث ويقول العالم حادث
ممكن وكل من كان كذلك فله محدث ينتج العالم له محدث وليس المراد بالشي الاخر الذي يضم
الى الحدوث ملاحظة الصغرى والكبرى كما قيل واليه ذهب امام الحرمين الخ اي
عدم الاحتياج كما قال الغير على ما ياتي والحاصل انه اختلف في دلالة العالم على محدثه هل هي من
جهة حدوثه وعليه فلا يحتاج الى ضميمة او من جهة امكانه او منهما معا او من جهة
الحدوث بشرط الامكان او العكس والحق ان كلها طرق موصلة وفي بعض الاشياخ ان
معنى قوله يحتاج الى ضميمة شي اخر اي برهان وذلك لان حدوث العالم انما ينتج ان له
محدثا وكونه موجودا او لا فشي اخر يحتاج في اثبات الوجود الى برهان اخر بان
يقال محدث العالم متصف بصفات المعاني والمعنوية وكل من كان متصفا بها فهو موجود
ينتج محدث العالم موجود او يقال لو لم يكن محدث العالم موجودا لما اتصف بصفات
المعاني ولا المعنوية لكن التالي وهو عدم الاتصاف باطل بها فكذا المقدم وهو لم يكن
موجودا ثبت نقيضه وهو انه موجود بحسب الظاهر دلالته اي على وجود محدثه
واما اتى بذلك لاجل القول الثاني القايل بالاحتياج الى ضميمة شي اخر واما العلم بحدوث
العالم وحده فلا يكفي في الدلالة على وجود المحدث فاذا كان الخ اي فاذا كان هذا
الخلاف موجودا في اظهر العقايد وهو وجود الباري المقتضي انه غير ضروري فكيف
بالاغمض منها وهو باقي العقايد اي كيف تكون ضرورية اي لا تكون كذلك في
اظهر العقايد متعلق بمحذوف خبر كان اي موجودا في اظهر العقايد وقوله وهو اي اظهر

العقايد وقوله ثم وجوده الاولى حذف ثم الا ان يجعل من اضافة الصفة للموصوف اي
وجوده المعلوم الذي اتفقت الخ توضيح لقوله اظهر العقايد الامن لا يعتد
به اشار بهذا الى ما عليه الدهرية من نفيهم وجود الصانع ووجه ذلك عندهم ان العالم
اجزاوه عندهم قديمة وتضم العالم وتركيبه منها عارض على وجه الاتفاق فلا وجود للصانع
ولين سالتهم الخ الى الاية استئنافا والقوله اتفقت عليه جميع العقلا
نكتت باغمض منه اعني باقي الصفات ثم اي قضيته ان الوجود فيه غموض وهو
مخالف لما سبق من ان اظهر العقايد وقد يجاب بان المراد باغمض منه اذ لو كان فيه غموض
او ان المراد باغمض الغامض ولين سلمت الضرورة في هذه العقيدة اعني وجوده
المولى وقوله تسليما جدليا اي تسليما لاجل الالزام فلا يلزم الضرورة اي
العلم الضروري وقوله في ساير اي باقي وقد علم اي والحال انه قد علمت تشتت انظار
العقلا في تلك العقايد اي في شانها فبعضهم اداه نظره الى انه قادر بذاته وبعضهم
اداه نظره الى انه قادر بقدرة زايدة على ذاته الا الاقل اعني اهل السنة
والحق في المسالة اي مسالة هل كل مومن اي من يطلق عليه لفظ مومن عارف اولا ويحتمل
ان المراد بالمسالة مسالة التقليد هل هو كاف اولا كان او ضح كان زايدة واوضح بمعنى
واضح من ان يفتقر من بعض من وفي الكلام حذف اي والحق في المسالة واضح وضوحا
غنيا عن ان يفتقر معه الى مثل هذا الطول المصاحب له وقوله لكن قد يضطرب البيان
الواضح بسبب خفايه اي على بعض الناس محمود القرايح تعريض بالخصم
المنازع في تلك المسالة اعني ابن ذكري ان يريا الحق اي في نفس الامر وقوله حقا
اي ظاهرا وان يريا الباطل اي في نفس الامر وقوله باطلا اي ظاهرا المقدمة
الاولى في حد الخ اعلم ان مقدمة العلم عبارة عن الحد والموضوع والغاية واما مقدمة
الكتاب فهي الفاظ يتوقف الشروع في الكتاب عليها اذا علمت ذلك فهذه المقدمة
الاولى مقدمة علم من حيث احتوايها على حد هذا العلم وموضوعه وترك المص بيان غايته
وهو تصحيح الايمان ومقدمة كتاب من حيث احتوايها على الفاظ يتوقف الشروع في
ذلك الكتاب عليها ثم ان قول المص ينبغي الخ اي على جهة الاستحسان لا على جهة
الوجوب لانا نجد كثيرا من المصنفين لا يقدم الكلام في كتابه على الموضوع والحد والغاية
اتكالا على ما هو معلوم في حد علم الكلام الاضافة للبيان لانه من اضافة العام
للخاص لا بيانية لان شرطها ان يكون بين المتضايفين عموم وخصوص وجهي

وبيان

وبيان موضوعه اي موضوعية موضوعه والمراد ببيان موضوعية الموضوع التصديق
بموضوعية الموضوع اي التصديق بان كذا موضوع العلم وانما قدرنا موضوعية لان التصديق
انما يتعلق بموضوعية الموضوع لا بالموضوع ولان الذي يعد من مقدمة العلم انما هي
التصديق بموضوعية العلم ليس اي تدعوا اما حقيقة علم الكلام فيه ان
المناسب لما تقدم ان يقول اما حد علم الكلام لان الحقيقة هي المحدود لا الحد وقد
يجاب بانه اراد الحقيقة التفصيلية وهي غير الحد واما المحدود فهو الحقيقة مجملة لان
الحد والمحدود متحدان بالذات وانما يختلفان بالاجمال والتفصيل فقط فلا حاجة
لما قاله بعضهم من انه اطلق الحقيقة واراد الحد مجازا من اطلاق اسم المدلول وارادة
الدال فهو العلم باحكام الخ الاحكام جمع حكم بمعنى النسبة التامة وليس المراد به
الايقاع والانتزاع واعلم ان العلم اما ان يراد به الملكة او القواعد والضوابط او النسب
التامة او التصديق بها فان اريد به النسب كانت الباء للتصوير فهو العلم المصور
باحكام الالوهية وان كان بمعنى التصديق بالنسب كانت الباء للتعدية وان اريد به
الملكة او القواعد كانت الباء للملابسة وعلى كل فالمراد بالاحكام النسب كثبوت القدرة
لله الخ وقوله الالوهية هي كون الذات الها اي معبودة بحق واعترض بان احكامها
المتعلقة بها كونها معنى من المعاني وانها امر اعتباري وانها لا تنقسم ولا شك انه
لا بحث عن هذه الاحكام في هذا الفن وحينئذ فالعلم بها ليس من علم الكلام فكلامه مشكل واجيب
بان مراده بقوله فهو العلم بالاحكام الالوهية العلم بالاحكام التي تضمنتها واقتضتها
الالوهية وذلك مثل ثبوت القدرة الخ وليس مراده العلم بالاحكام المتعلقة بالالوهية
فتامل وارسال الرسل ان جعل عطفا على الالوهية كان المعنى والعلم باحكام ارسال
الرسل وفيه ان ارسال الرسل انما له حكم واحد وهو الجواز على ان التعريف حينئذ لا يشمل
العلم بعصمة الرسل وامانتهم وتبليغهم وصدقهم مع ان العلم بذلك من جملة علم الكلام
وان جعل عطفا على الاحكام والمعنى العلم بارسال الرسل كان التعريف قاصرا لعدم
شموله للعلم بالنبوات وذلك لان النبوات منها ما هو واجب كالصدق والامانة والتبليغ
والعصمة ومنها ما هو مستحيل وهو ضدها ومنها ما هو جايز كالاعراض البشرية والعلم
بهذه الامور من جملة علم الكلام وقد يقال نختار الاول ونقول المراد بقوله العلم باحكام
الارسال الخ العلم بالاحكام التي تضمنها الارسال من وجوب الصدق والامانة الخ
واستحالة اضدادها الخ تامل فان قلت على هذا يصير قوله وصدقها مستدركا

لاحاجة له لدخوله فيما قبله قلت صرح بقوله وصدقها وان دخل فيما قبله لانه
عطف خاص على عام لاجل قوله في كل الخ واعلم انه سبق ان عصمة الرسل دليلها
الشرع وكذلك التبليغ والامانة واما الصدق في الاخبار المتعلقة بالاحكام الشرعية
فدليله العقل على احد الاقوال وتقدم ذكر الصدق هنا وان كان داخلا في الاحكام التي
تضمنتها الرسالة انما هو على احد الاقوال الاتية او يقال صرح به لاجل قوله في كل
اخبارها اي سواء كانت متعلقة بالاحكام او لا دفعا لما يتوهم ان الصدق خاص بالاخبار
المتعلقة بالاحكام الشرعية لان الصدق المتعلق بالاخبار الخارجية دليله الشرع والمتعلق
بالاحكام الشرعية دليله العقل وقوله وارسال الرسل خص الرسل ولم يقل الانبياء اما
بناء على انهما مترادفان او لاجل بعض الصفات وهو التبليغ تامل وما يتوقف الخ
عطف على الاحكام اي والعلم بالاشياء التي يتوقف عليها احكام الالوهية وما عطف
عليها من احكام الارسال فضمير عليه راجع لما وقوله من ذلك راجع لاحكام الالوهية
وما عطف عليها وقوله خاصا به حال من ما اي حالة كون ذلك الشيء الذي هو مصدوق
ما خاصا بذلك ثم ان المراد بالشيء الذي هو مصدوق ما حدوث العالم او امكانه وح فالمعنى
والعلم بثبوت حدوث العالم او ثبوت امكانه اللذان يتوقف عليهما ثبوت بعض احكام
الالوهية كثبوت القدرة والارادة الخ وثبوت بعض احكام الرسالة كثبوت صدق الرسل
في الاخبار الدالة على الاحكام الشرعية وخرج بهذه الحال علم المنطق فانه وان توقف
عليه شيء من احكام الالوهية واحكام الرسالة الا انه ليس خاصا بذلك الشيء الذي توقف
عليه بل يخدم في جميع العلوم والحاصل ان علم التوحيد هو العلم باحكام الالوهية واحكام
ارسال الرسل وما يتوقف عليه شيء منهما حال كون ذلك المتوقف عليه خاصا بهما
فيخرج علم المنطق لانه وان توقف عليه بعض احكام الالوهية الا انه ليس خاصا بذلك
بل يخدم كل العلوم فالعلم بالحدوث او الامكان من فن التوحيد لانه خاص به بخلاف علم
المنطق فليس منه ثم ان المراد باحكام الالوهية التي يتوقف العلم بثبوتها على العلم بالحدوث
او الامكان ما لا دليله عقلي فخرج السمع والبصر والكلام فانها لا يتوقف ثبوتها على
العلم بحدوث العالم ولا على امكانه لان دليلها الشرع والمراد باحكام الرسالة التي يتوقف ثبوتها
على العلم بحدوث العالم او امكانه ثبوت الصدق في الاخبار الدالة على حكم شرعي فانه متوقف على
المعجزة المتوقفة على حدوث العالم فخرج ايضا ثبوت العصمة للرسل والتبليغ والصدق في الاخبار
التي ليست دالة على حكم شرعي فان دليلها الشرع وتقرير ادلتها عطف على الاحكام اي

والعلم

و العلم بتقرير ادلتها اي ادلة الاحكام لان هذه الادلة انما هي ادلة للاحكام اعني ثبوت
ثبوت القدرة والارادة الخ للرب بقوة ابا الملابسة اي ملتبسا ذلك التقرير بقوة
فاذا قلت العالم حادث وكل حادث له صانع ينتج العالم له صانع فهذا تقرير الدليل فاذا
وردت شبهة على الصغرى او الكبرى وردها المقرر للدليل كان عنده قوة والا فلا يقال
للانسان انه يعرف علم الكلام الا اذا كان فيه قوة على تقرير الادلة ورد الشبهة عنها وقوله
هي اي تلك الفطنة القوة ورد الشبهات والشبهات جمع شبهة اي ما يظن دليلا وليس
بدليل كانت نقضا اجماليا او تفصيليا او معارضة وحل التشكيك اي كما اذا قال السني
العالم حادث وكل ما هو كذلك لا بد له من صانع فيقول الفلسفي لم لا يكون قديما وما المانع
منه فقد ارجب ذلك الفلسفي شكا وما قاله ليس شبهة ولا يقال للسني انه يعرف علم الكلام
الا اذا كان له قدرة يحل بها ذلك الشك الشيخ ابن عرفة هو الامام ابو عبد الله محمد
بن عرفة ومن ثم اي ومن اجل ان علم الكلام عرف بما ذكر من التعريف المتقدم انه لا يقال للانسان ن
عالم بعلم الكلام الا اذا كان له قدرة على رد الشبهات قال غير واحد الخ هو اي علم الكلام
بالمعنى المذكور فرض كفاية اي لا فرض عين لانه لا يقدر عليه كل احد على كل قطر
المراد بالقطر هنا المكان لا حقيقته وقوله يشق اي بان كان بينه وبين الاخر مسافة
يومان مثلا وحده ابن التلمساني ذكر تعريف ابن التلمساني ولم يكتف بتعريف ابن
عرفة لانه مشغوف بالاعتناء بكلامه بثبوت الالوهية اي بثبوت احكام الالوهية
اي الاحكام التي تضمنتها الالوهية على ما تقدم كالقدرة والمراد بالاحكام هنا
المحكوم بها كالقدرة والارادة الخ وقوله والرسالة اي والعلم بثبوت ما تضمنته
الرسالة كالعصمة والتبليغ والصدق والامانة وما يتوقف الخ اي والعلم بما
يتوقف الخ اي والعلم بالامور التي يتوقف عليها معرفة ما تضمنته الالوهية
والرسالة فقول معرفتها اي معرفة ما تضمناه وقوله من جواز الخ بيان لما
والمراد بجواز العالم امكانه وقوله وحدوثه الواو بمعنى او لان احدهما كاف
فالاحكام التي تضمنتها الالوهية ما عدا السمع والبصر والكلام يتوقف
ثبوتها على العلم بالامكان او بالحدوث كما تقدم واما الثلاثة فلا ثبت بها وكذلك
الاحكام التي تضمنتها الرسالة فالعصمة والتبليغ والصدق في الاخبار التي
ليست دالة على حكم شرعي لا يتوقف ثبوتها على العلم بحدوث العالم او امكانه لان دليلها
نقلي واما الصدق في الاخبار الدالة على حكم شرعي فيتوقف ثبوته على العلم

بحدوث العالم او امكانه لان ثبوت صدقهم منها يتوقف على المعجزة وهي متوقفة على حدوث
العالم والحاصل ان بعض ما يتعلق بالرسول يتوقف ثبوته على العلم بالحدوث
او الامكان والبعض الاخر لا يتوقف وكذا ما يتعلق بالاله بعضه يتوقف ثبوته على ذلك
وابطال ما يناقض ذلك اي والعلم بابطال ما يناقض ذلك اي ثبوت الاحكام
التي تقتضيها الالوهية والرسالة والذي يناقضها هي الشبه والشكوك فان قلت
ان الابطال صفة قائمة بالمبطل والعلم بذلك ليس من علم الكلام والجواب ان في الكلام
حذفا والاصل والعلم بالادلة التي بها ابطال ما يناقض ذلك فتامل بفساده
عكسه اي بفساد جمعه اي رده بانه غير جامع لخروج احكام المعاد اي الاحكام
المتعلقة بعود الاجسام لما كانت عليه وثبوت الفتنة عند خروج الروح والصراط
والميزان الخ بخلاف تعريف بن عرفة فان احكام المعاد داخلة فيه بقوله وصدقهم
في كل اخبارهم فان من جملة اخبارهم احكام المعاد وقد يجاب بانها داخلة في قوله
والرسالة لان المراد والعلم بثبوت ما تضمنته الرسالة ولا شك انه شامل لجميع
ما ذكر وحينئذ فلا فرق بين تعريف ابن عرفة وتعريف ابن التلمساني والاعتراض
على ابن عرفة بان تعريفه ليس شاملا للقدرة والارادة فلولا قلت الاحكام التي تقتضيها
الالوهية لما دخلت تامل واما موضوعه الخ موضوع كل علم ما يبحث فيه
عن عوارضه الذاتية اي الامر الذي تحمل عوارضه الذاتية على جزئياته في
ذلك الفن وذلك لانك اذا اخذت جزئيات الموضوع وحملت عليه شيئا من
مبادي الفن وهي من عوارض الموضوع حصلت مسالة من مسائل ذلك الفن قوله
ماهيات الممكنات اعلم ان الممكن هو ما استوى وجوده وعدمه اي ما كان كل منهما
جائزا وان لم يكن له وجود في الخارج بالفعل بخلاف الحادث فانه ما وجد بعد عدم فالاول ل
اعم من الثاني ثم ان مراد الشارح بالممكنات المحدثات اي الموجودات بعد عدم اعم من الجواهر
والاعراض لان الممكن الذي لم يوجد لا يبحث عن عوارضه الذاتية في هذا العلم اي
دلالة الحوادث على وجوب وجود صانعها وعلى صفاته وافعاله لافتقارها اليه لكونها
اثره والاثر يدل على مؤثره ثم اعلم ان افتقار العالم الى الصانع قيل من جهة حدوثه
وقيل من جهة امكانه وقيل من جهتهما معا وقيل من جهة الحدوث بشرط الامكان
والشارح عبر بالممكنات لعله اشارة لاعتماد القول بانه من جهة الامكان والحق انها
كلها طرق موصلة للعلم بوجوب وجود الصانع وبصفاته وافعاله وقوله ماهيات

الممكنات

الممكنات الاضافة للبيان لان المضاف اعم من المضاف اليه من حيث دلالتها
الخ اي لا من حيث كونها جواهر واعراض وقوله على وجوب وجوده اي على ان وجوده واجب
اي لا يقبل الانتفاء وصفاته عطف على وجوده اي ومن حيث دلالتها على وجوب صفاته
وهذا لا ينافي ان هذه الصفات الواجبة منها ما هو وجودي وهي المعاني ومنها ما هو
ثبوتي اي له ثبوت في نفسه فقط وهو المعنوية ومنها ما هو عدم وهو السلوب ولا
يصح ان يكون عطفا على موجدها لان المعنى حينئذ ومن حيث دلالتها على وجوب
وجود صفاته لان هذا حينئذ يكون قاصرا على صفات المعاني واما قوله وافعاله عطفا
على وجوب وفي الكلام حذف مضاف اي ومن حيث دلالتها على جواز افعاله
ولا يصح عطفه على وجوده لان الافعال لا تتصف بالوجوب وانت خبير بان جعل قوله
وصفاته عطفا على وجوده وجعل قوله وافعاله عطفا على وجوب فيه تشتيت فالاولى جعل
كل من صفاته وافعاله عطفا على وجوب اي من حيث دلالتها على وجوب وجود موجدها
ومن حيث دلالتها على صفاته ومن حيث دلالتها على افعاله وما ذكره الشارح من ان موضوع
هذا العلم ماهيات الممكنات احد اقوال وقيل موضوعه ذات الله وصفاته
وقيل الموجودات مطلقا وقيل المعلومات فتشمل المستحيل لانه يبحث في هذا الفن عن
ما يعرض للمعلومات من وجوب واستحالة وجواز وهذا اختار الاعاجم كالعضد
والسعد والسيد واما تفسير الالفاظ الخ اي التي جعلت المقدمة بسبب تضمنها
عليها مقدمة كتاب لفظ العالم الاضافة للبيان وكذا تقول فيما بعد بفتح اللام
اي لانه ماخوذ من العلامة وهي الدلالة لانه دال على صانعه ويصح الكسر بناء على اخذه
من العلم لانه يعلم به الصانع اي بغيبه المعلوم به كل ما سوى الله ليس المراد الكل
الجميعي والا لافاد ان زيدا لا يقال له عالم وهو باطل بل المراد به الكل المجموعي اي الهيئة
المجتمعة التي هي غير الله لكن فيه انه يلزمه ان النوع لا يقال له عالم وكذا الجنس مع ان
لكن اجزاء العالم لا يطلق عليه الهيئة المجتمعة يطلق انها على كل نوع وكل جنس وكل صنف
هذا وقد حقق بعض المحققين من الاعاجم ان العالم اسم للقدر المشترك بين الهيئة
المجتمعة وبين كل نوع وكل جنس وكل صنف والمراد بذلك القدر المشترك ما سوى الله
وعلى هذا فيكون العالم من قبيل المشترك المعنوي وعلى ما قبله من قبيل المشترك
اللفظي ثم بعد ذلك لا يخفى ان ما سوى الله صادق بالمستحيل كشريك الباري وصادق بالموجود
والمعدوم الجائز وصادق بالامور الاعتبارية مع ان العالم اسم لما سوى الله

من الموجودات واما الابوة والاخوة ونحوهما من الامور الاعتبارية فليست من العالم
وحينئذ فالواجب ان يزيد قوله من الموجودات ثم ان هذه الزيادة مبنية
على القول بنفي الاحوال واما على القول بها فهي من العالم ايضا وحينئذ فالواجب ان يزاد
في تعريف العالم من الثابتات بدلا من الموجودات فان قلت ان ما سوى الله من الثابتات
او الموجودات شامل لصفات الله فيقتضي انها من العالم وليس كذلك فكان عليه
ان يزيد وصفاته بعد قوله ما سوى الله كما فعل بعضهم واجيب عن هذا بان المقرر
ان صفات المولى ليست غيرا ولا عينا فلذا لم يحتج للزيادة **لفظ الازل** اضافته
للبيان **نفي الاولية** اي انتفاؤها فليس المراد حقيقة المصدر بل الحاصل به
اي ليس له اول فيه ان هذا تفسير للازلي لا للازل اذ هو عدم الاولية
فكان الاولى ان يقول والازلي ما ليس الخ ثم ان الازلي يتصف به الوجود كالباري
وصفاته والعدم كما انه افراد الازلي عدمنا في الازل وهو لم ينقطع وانما انقطع
عدمنا فيما لا يزال بوجودنا وما قاله العكاري من ان عدمنا في الازل قطع بوجودنا
لا يصح وفي شرح العقائد النسفية الازل عدم الاولية او استمرار الوجود في ازمنة
مقدرة غير متناهية في جانب الماضي **ما لا يزال** هو ضد الازل فهو ثبوت الاولية
وقوله ويعنون به الخ فيه ان هذا تفسير للموصوف بما لا يزال اعني الحوادث لا انه
تفسير لما لا يزال فالاولى ان يقول ويعنون به ثبوت الاولية لا قال في الذي قبله
ويعنون به الموجود الخ هذا بنا على القول بنفي الاحوال واما على القول بثبوتها فيجب
ان يراد بالموجود الثابت ويراد بقوله لا اول لوجوده اي لثبوته فالعلم مثلا صفة
قديمة لا اول لوجودها واما العالمية فهي ثابتة قديمة لا اول لثبوتها تامل
ويسمونه ايضا الخ اي ويسمون الموجود الذي لا اول لوجوده ازليا لا يسمونه
القديم وفيه ان هذا يفيد ان الازلي والقديم مترادفان مع ان الذي يفسر القديم
بالموجود الذي لا اول لوجوده يجعل الازلي اعم لانفراده في اعدامنا قبل وجودنا
فانها ازلية لا قديمة لانها ليست موجودة واما قدرة المولى مثلا فهي قديمة وازلية
واما من يقول بترادفهما فيفسر الازلي بالموجود في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب
الماضي **ويعنون به الموجود الذي لا انقضا لوجوده** هذا على القول بنفي الاحوال
واما على القول بها فيفسر بانه الثابت الذي لا انقضا لثبوته **ومنها لفظ
الحادث الخ** اعلم انه اختلف في الفاعل المختار هل هو يفعل الوجود والعدم او الوجود

فقط

فقط اي هل تتعلق قدرته بالوجود والعدم او بالوجود فقط والجمهور على الثاني وبيان
ذلك انهم يقولون العالم اما جواهر واما اعراض والاعراض لا تبقى زمانين والجوهر مشروط
بقاؤه بقيام العرض به فاذا اراد الله اعدام الجوهر قطع الاعراض عنه فيتلاشى فالاعراض
مثلا الزيت بالنسبة للسراج فيشترط بقاء السراج وجود الزيت فاذا ذهب عدم السراج
وخالفهم القاضي ابو بكر الباقلاني فقال ان القدرة تتعلق بالايجاد والاعدام سوا ايجاد
الجوهر والعرض واعدامهما فالعرض يبقى زمانين عنده وهو الصحيح لما يلزم على الاول
من ترجيح احد الامرين المتقابلين على الآخر من غير مرجح اذا علمت هذا فقول الشارح
الحادث هو الموجود بعد عدم يناسب القول الاول والمناسب للقول الثاني ان يقال
الحادث هو الواقع بعد ان لم يكن واعلم ايضا ان الحادث حقيقة على القول الاول هو الموجود
بعد عدم والحادث مجازا هو المتجدد بعد عدم فالابوة التي توصف بها اذا ولد لك ولد
حادثة مجازا لا حقيقة وكذلك صفات الافعال حادثة مجازا لانها متجددة بعد عدم
لا موجودة بعد عدم فقول الشارح ويعنون به ما وجد الخ تفسير للحادث حقيقة ولم يتعرض
للمجازي واما على القول بان الحادث هو الواقع بعد ان لم يكن فيعم كلا من الاعدام والاحوال
المتجددة بعد عدم فهي حادثة حقيقة تامل **ويعنون به** اي بالجوهر **الخ** اي ان جرما
الخ اي شيئا كان جرمه يشغل الخ وفيه ان الجوهر نفسه جرم ولا جرم له الا ان يجعل اضافة
جرم للضمير بيانية وكان الاولى ان يقول ويعنون به الجرم الذي يشغل فراغا والجرم
في الاصل ذو الابعاد الثلاثة والمراد به هنا الذات فهو من اطلاق الاخص وارادة
الاعم والمراد بالفراغ الخلو **بحيث يمتنع الخ** هذه حيثية توضيح لا تقييد ويصح
كونها للتعليل **وهو بمعنى المتحيز** اي فالمتحيز والجوهر مترادفان فكلاهما واحد
وهو الجوهر وهو الذي اشغل فراغا وقوله بمعنى المتحيز اي بذاته لا بالتبع والا فهو العرض
وهو لا يشغل فراغا **كالانسان والحجر** اي كما صدق الانسان والحجر لان المتصف
بالجرمية انما هو افرادهما لا حقيقتهما اذ لا وجود للحقيقة في الخارج وحينئذ فلا
تشغل فراغا وكذا قوله لا كالعلم واللون اي لا كما صدق العلم واللون **لا يقبل الانقسام
بوجه** اي لا طولا ولا عرضا ولا عمقا **فان كان يقبل الانقسام** اي طولا فقط او طولا
وعرضا فقط او طولا وعرضا وعمقا فهو الجسم فالجسم عند اهل السنة هو ما تركب
من جوهرين فردين فاكثر فيشمل الخط والسطح والجسم بالمعنى المذكور عند المعتزلة
فالاول عندهم ما قبل القسمة طولا فقط والثاني ما قبلها طولا وعرضا فقط والثالث

ما قبلها فصلا معوضا ويحقا وهذا بنا على مذهب اهل السنة وقال بعض المعتزلة اقل
ما يتركب منه الجسم اجزاء ثلاثة واحد منها فوق الاثنين ليتحقق الطول والعرض والعمق
لان الجسم عندهم ذو الابعاد الثلاثة وانه لم ينقسم على زوايا قايمة وقيل لابد من ثمانية
اربعة فوق اربعة ليتحقق الابعاد الثلاثة وهي الطول والعرض والعمق والانقسام
الى زوايا قايمة وسمي كل واحد الخ اي انه كما تسمى الهيئة الاجتماعية بالجسم
كذلك كل جوهر باعتبار ضمه الى الاخر يقال له جسم وذلك لان كل جوهر من الجوهرين
اللذين تركب منهما الهيئة الاجتماعية عند التركيب يصدق عليه انه مؤلف
وكل مؤلف جسم ينتج ان كل جوهر جسم هذا وما ذكره ان طريقة لامام الحرمين وخالفه
الفخر والغزالي وقالا الجسم هو الهيئة الاجتماعية من الجوهرين واما الجوهر
ولو باعتبار انضمامه الى غيره فلا يقال له جسم تامل ما كانت ذاته لا تشغل فراغا
اي ملء ذاته لا تشغل الخ فالاولى ان يقول ويعنون به ما لا يشغل فراغا لان العرض
ليس ذا قابل معنى وهذا صادق بالذات العلية لانها لا تشغل فراغا وكذا صادق بصفات
الباري وبالمجردات على القول بها وهي ما ليس جوهرا ولا عرضا وقوله ولا له قيام الخ خرج
المجردات والذات العلية لانها قايمة بنفسها ولم يخرج الصفات القديمة وقوله وان
يكون الخ من تتمة التعريف مخرج للصفات القديمة وهي صفات الباري فلا تسمى عرضا
لاختصاصه بالصفات الوجودية الحادثة قيل اتصافه بها اي عند اعتبار
تجردها عنها وقوله مع اتصافه بها اي عند اعتبار اتصافها بها تامل وهي الحركة هي
كونان في مكانين في انين في مكان واحد كذا قيل ويلزم عليه ثبوت الواسطة بينهما مثل الكون
الاول في الحيز الاول وقيل الحصول الاول في الحيز الثاني وما عداه في الحصولات
كالحصول الاول في الحيز الاول والحصول الثاني في الحصول الثاني والحصول الثاني
في الحيز الاول فهو سكون واما الاجتماع فهو كون الجسمين بحيث لا يتخللهما ثالث والافتراق
فهو كون الجسمين بحيث يتخللهما ثالث ووجه حصر الاكوان فيما ذكر هو ان الكون في
الاصطلاحي هو حصول الجرم في الحيز المخصوص فاذا حصل في الحيز المخصوص فاما
ان يكون حصوله فيه من غير سبقية حصول اخر في ذلك الحيز المخصوص فهي الحركة
وعكسه السكون وان كان حصوله في ذلك الحيز مع حصول جرم اخر فان كان بحيث
لا يمكن ان يتخللهما ثالث فهو الاجتماع وان كان بحيث يمكن ان يتخللهما ثالث فهو
الافتراق ثم اعلم ان الذي في شرح العقايد النسفية ان الاكوان كلها اعراض اي

امور

امور موجودة وعلى ذلك مشى الشارح والذي ذكره غيره ان الاجتماع والافتراق من الامور
الاعتبارية وان الحركة والسكون من الاعراض الموجودة وحينئذ فيقال اي فرق بينهما مع ان
كلا منهما من الاكوان التي هي امور اعتبارية فتامل ما لا يتصور الخ هو واقعة على حكم
والمراد به النسبة كثبوت القدرة او المحكوم به كالقدرة والارادة لان كلا منهما ومن ثبوتهما
لا يتصور في العقل عدمه وان انخرق قوله ما اي شي كان ذاتا كذات الله او صفة
كالقدرة او معنى ككونه قادرا فان قلت ان الانسان يقول قدرة الله عدمها مستحيل
ومعلوم ان الحكم بالاستحالة فرع عن تصور عدمها فالقدرة واجبة وقد تصور العقل
عدمها فكيف يحكم الواجب لا يتصور عدمه في العقل لا يصح واجيب بان المراد بالتصور هنا
التصديق ولا شك ان القدرة لا يصدق العقل بعدمها وان كان يتصوره لاجل الحكم
عليه بالاستحالة واطلاق التصور على التصديق لا ضرر فيه لانه يطلق على مقابل التصديق
وعلى ما هو اعم اعني مطلق ادراك وفيه انه حيث كان كذلك فهو من استعمال الكلي في بعض
جزئياته واستعمال الكلي في الجزئي لا يقع في التعاريف الا اذا كان هناك قرينة معينة
لذلك الجزئي سواء قلنا ان استعمال الكلي في الجزئي مجاز حيث اريد بالكلي نفس ذلك
الجزئي لان المجاز لا يقع في التعريف الا بقرينة معينة او قلنا انه حقيقة مطلقا اي
سواء استعمل فيه من حيث تحقق الكلي في ذلك الجزئي او اريد بالكلي نفس ذلك الجزئي
لانه من قبيل استعمال المشترك المعنوي في فرد من افراده فلابد فيه من قرينة معينة
ولا قرينة هنا فتامل ثم بعد ذلك فالتعريف غير جامع لانه لا يصدق الا على الصفات
الوجودية ولا يشمل السلوب والمعنوية وشرط التعريف ان يكون جامعا مانعا وانما كان
لا يشمل السلوب والمعنوية لان السلوب يتصور عدمها اي يصدق العقل بعدمها لانها
امور عدمية وكذا المعنوية يتصور عدمها بمعنى انها ليست موجودة والجواب ان المراد
بتصور العدم المنفي المصاحب لتحقق النقيض ولا شك ان قدم المولى لا يصدق العقل
بعدمه مع تحقق نقيضه وهو الحدوث وكذا نقول في المعنوية وليس المراد ان الواجب امر
لا يصدق العقل بعدمه فقط غير ملتفت لنقيضه والا فانطبقت التعريف على جميع الصفات
فتامل وقوله عدمه بالرفع نايب فاعل يتصور او انه يتصور بالبنا للفاعل وعدمه فاعل
وعلى هذا فمعنى لا يتصوره لا يمكن على هذا كان الواجب حذف قوله في العقل لان
الواجب لا يمكنه عدمه سواء وجد عقل ام لا تامل اما بالضرورة اي وعدم
التصور العقل لعدمه اما ملتبس بالضرورة اي ببداهة العقل فلا يتوقف على نظر

والاستدلال واما ملتبس بالنظر الخ   كالتحيز هو اخذ الجوهر قدرا من الفراغ فهذا لا يصدق العقل بعدمه بداهة العقل وقوله للجوهر اي سواء كان جوهرا فردا او كان ذلك الجوهر جسما   وثبوت صفات ذاته اي سواء كانت صفات معان او معنوية او كانت سلبية فعدم تصديق العقل بعدمها لوجود الدليل العقلي الدال على ثبوتها
ما لا يتصور في العقل وجوده ما قيل في يتصور فيما مر يقال هنا ثم ان هذا التعريف غير مانع لانه صادق بالمعنوية اذ لا يصدق العقل بوجودها ولا يمكن وجودها وكذا صادق بالسلبية فيفيد انهما من افراد المستحيل مع انه ليس كذلك والجواب ان المراد بالوجود التحقق ولا شك ان المعنوية والسلبية يصدق العقل بتحققها لا بعدم تحققها فتامل   كوجود الضدين كالبياض والسواد فان قلت انهم استدلوا على عدم اجتماع الضدين بقولهم لو اجتمع الضدان للزم عليه اجتماع النقيضين واللازم باطل بداهة فكذا الملزوم وبيان ذلك انه لو اجتمع البياض والسواد لاجتمع سواد لا سواد وبياض لا بياض وهذا تناقض واذا كان قد استدلوا على امتناع اجتماع الضدين بما ذكر كان استحالة اجتماع الضدين نظرية لا ضرورية واجيب بان ما ذكروه وقع منهم على سبيل التنبيه لا على انه دليل والامور الضرورية قد ينبه عليها فتامل   كوجود الشريك الخ انما كان وجود الشريك مستحيلا لانك تقول لو وجد اله ثان فاما ان يتفقا على ايجاد الامر الممكن او يختلفا فان اتفقا وحصل بقدرتهما لزم اجتماع موثرين على اثر واحد وان حصل بقدرة احدهما لزم عجز الاخر لان قدرته غير عامة التعلق وما ثبت لاحد المثلين يثبت للاخر وان اختلفا في ايجاده فاما ان يتم مرادهما او لا يتم واحد منهما او يتم مراد احدهما دون الاخر وكل باطل لانه اذا لم يتم مرادهما لزم عجزهما فلا يوجد العالم وهو باطل لما ادى اليه وهو عدم تمام مرادهما باطل وان تم مرادهما لزم اجتماع النقيضين وهو باطل فما ادى اليه من تمام مرادهما عند اختلافهما باطل وان تم مراد احدهما دون الاخر لزم عجز الذي لم يتم مراده وعجز الذي لم يتم مراده باطل للزوم عجز الاخر لان الغرض انه مماثل له وما جرى على احد المثلين يجري على الاخر واذا بطل اللازم بطل الملزوم   ما لا يلزم من تصور وجوده الخ المراد بالتصور التصديق وقوله وعدمه اي ومن تصور عدمه اي ما لا يلزم من التصديق بوجوده ولا من التصديق بعدمه وجوده محال واعترض بان هذا لا يشمل حالية زيد لانها لا تتصف بالوجود مع انها من افراد الجائز واجيب بان

هذا

هذا التعريف مبني على نفي الاحوال او ان المراد بالوجود الثبوت وهذا مجاز ولعله ارتكبه في التعريف لشهرته فتامل   كوجود زيد اي فان عدم لزوم المحال لتصور وجوده ضروري وقوله كوجود زيد اي بالنظر له في حد ذاته بقطع النظر عن تعلق علم الله به والا كان واجبا   ونحوه لا حاجة لهذا مع الكاف الا ان يقال انها للتاكيد كوجود الجنة والنار اي فان وجودهما باعتبار تعلق علم الله به واجب لانه يلزم من عدم وجودهما محال وهو انقلاب العلم جهلا   كالثواب للمطيعين اي فان هذا جائز لكن لا يعلم هذا الا بالدليل العقلي وهو ان فاعل هذه الاشياء فاعل مختار وكل فاعل مختار له ان يثيب الطايع ويعذب العاصي وله ان يثيب العاصي ويعذب الطايع فعذاب الانبياء واثابة الكفار جائز عقلي وان كان كل منهما لا يقع لان ثواب الطايع وعقاب الكافر واجب شرعي مستحيل حسب الشرع تخلف كل وكان الاولى للشارح ان يمثل بعكس ما ذكره من المثال لايهام وجوب ذلك واعلم ان الجائز مرادف للممكن عند المتكلمين بخلاف المناطقة فان الامكان عندهم قسمان خاص وهو لا امكان عند المتكلمين وعام وهو اعم من ذلك لصدقه بالواجب   لتعلق علم الله بعدم وقوعه الاولى ان يقول لعدم تعلق العلم بوقوعه لان العلماء قالوا علم الله المشابه لعلمنا التصديقي تابع لتعلق الارادة وقد ورد في الحديث ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فالمناسب لكون تعلق العلم التصديقي تابعا لتعلق الارادة وقد قيل ما لم يشأ لم يكن ان يقال لعدم تعلق العلم الخ وفي قولهم ان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم فمنظور فيه للعلم الشبيه بالتصوري واما العلم التصديقي فهو تابع لتعلق الارادة وهذا ظاهر بالنسبة للحوادث فالانسان يتعلق علمه اي ادراكه بالشيء ثم تتعلق به ارادته ثم يصدق به وقياس الغايب على الشاهد فظهر من هذا ان علمه تعالى المشابه لعلمنا التصديقي قد ينتفي لان في الامور التي لم تتعلق بها الارادة واما علمه المشابه لعلمنا التصوري فلا ينتفي اصلا لتعلقه بجميع اقسام الحكم العقلي ومن المعلوم ان العلم بوجود الثواب للكافرين وبوجود العقاب للطايعين علم تصديقي ولم تتعلق به الارادة فلا يتعلق به العلم فكان المناسب للشارح ان يقول لعدم تعلق علم الله بوجوده وقوعه   كوجود الثواب للكافرين اي فوجوده مع عدم تعلق العلم به محال لانه لو وجد ذلك لكان بغير ارادته لان عدم تعلق العلم به لعدم ارادته ووقوع شيء بغير ارادته تعالى محال   المقدمة الثانية اعلم الخ المناسب لقوله سابقا المقدمة الاولى ونحوه ان يقول هنا المقدمة الثانية في اضرب

الاستدلال اعلم الخ   الاستدلال بالسبب الخ وهذه طريقة الفقها والاصوليين يستدلون بالعلة على المعلول فيقولون هذا الخمر شربه حرام لاسكاره فقد استدل بالسبب وهو الاسكار على المسبب وهو الحرمة لان السبب في تعلق الخطاب باجتناب الخمر نفس الاسكار وكالاستدلال بمس النار على احتراق الممسوس فتقول هذا الثوب محترق لماسة النار له واذا اردت ان تركب من ذلك قياسا منطقيا جعلت العلة حدا اوسطا وقلت الخمر مسكر وكل مسكر حرام او هذا الثوب مسته النار وكل ما مسته النار فهو محترق وهذا الدليل يسمى عند الاصوليين بقياس العلة ويسمى عند المناطقة بالبرهان اللمي لان الحد الاوسط فيه يصلح جوابا للسؤال بلم فان قيل لم كان الخمر حراما فيقال لانه مسكر   كالاستدلال باحتراق الشي اي فتقول هذا الجسم مسته النار لاحتراقه فان اردت ان تركب ذلك قياسا منطقيا جعلت المسبب حدا اوسطا فتقول هذا الجسم محترق وكل محترق مسته النار ينتج هذا مسته النار وهذا يقال له برهان اني لان الحد الاوسط فيه يفيد انية النسبة اي تحققها   ومنه الاستدلال بوجود الاثر على المؤثر وهذا شان اهل الكلام وذلك كقولك العالم صنعة وكل صنعة لها صانع ينتج العالم له صانع فالاثر كالعالم والمؤثر كالمولى فالمولى يقال له سبب مؤثر   الاستدلال باحد سببي سبب الخ اي فاذا كان سببان لهما سبب واحد وانت تعرف احد المسببين وتجهل الاخر فتستدل بالمسبب الذي تعرفه على الذي تجهله مثلا مجاورة النار سبب في الحرارة وفي الغليان فاذا كنت عالما بالغليان دون الحرارة لبعد لمس الماء مثلا فتقول كلما وجد الغليان وجدت المجاورة للنار وكلما وجد مجاورة النار وجدت الحرارة ينتج كلما وجد الغليان وجدت الحرارة فقد استدل باحد المسببين على وجود المسبب الاخر وهذا الاستدلال جمع القسمين الاولين لان فيه استدلال بسبب على مسبب وبالعكس وكذا يقال ان الانسانية تستلزم الكتابة بالقوة والتعجب بالقوة فتستدل باحدهما على الاخر فتقول كلما كان كاتبا بالقوة كان انسانا وكلما كان انسانا كان متعجبا بالقوة ينتج كلما كان كاتبا بالقوة كان متعجبا بالقوة   فان غليانه وحرارته الخ قد يقال ان الغليان مسبب عن الحرارة القوية المسببة عن مجاورة النار وحينئذ فالاستدلال بالغليان على وجود الحرارة من الاستدلال بالمسبب عن السبب وقد يجاب بان هذا

بحث في المثال وهو لا يضر لان القصد به ايضاح الكلام   الرابع الخ اعلم اننا نتفق مع المعتزلة على وجود ذات الباري وانها عالمة ونختلف معهم في وجود قيام العلم فنحن نقول بين العالمية وقيام العلم التلازم العقلي فيستدل بالكون عالما على قيام العلم والمعتزلة يقولون ليس له صفة يقال لها العلم قائمة به فان قلت اذ هذا يرجع للاستدلال الثاني لانهم يقولون ان بين المعاني والمعنوية تلازم والمعاني علة في المعنوية وحينئذ فالاستدلال بالمعنوية على المعاني من قبيل الاستدلال بالمسبب على السبب فهو عين القسم الثاني فما وجه جعله قسما رابعا والجواب ان من جعلها اقساما اربعة يريد بالسبب الذي يستدل عليه بالمسبب السبب المؤثر في نفس الامر كالمولى بالنسبة للعالم او في الظاهر كالنار بالنسبة للاحراق ومراده بالتلازمين ما ليس احدهما مؤثرا وذلك كالعلم فانه لم يؤثر بالعالمية فصح كون الاقسام اربعة واما من جعلها ثلاثة اقسام فقد نظر الى مجرد الملازمة لان احدهما مؤثر ام لا فالخلاف في الحقيقة لفظي   ان يكون له سبب اي مؤثر فيه تعالى ابرزه من العدم الى الوجود بل الله هو السبب في ايجاد العالم والعالم مسبب الا ان السبب لما كان خفيا لعدم الاطلاع عليه والمسبب ظاهر لنا هداية فاستدللنا بالمسبب اعني العالم على ذلك السبب فتامل   ويعني هذا الخ اي وبالعلة التي قلت في الاول يبطل الثالث فيقال في بطلانه انه ليس هناك سبب اثر في المولى سبحانه وفي غيره حتى يستدل بذلك السبب الاخر على المولى لانه لوجوب وجوده يستحيل ان يكون له سبب مؤثر فيه   اذا عرفت هذا الذي ذكر سابقا ان اول ما يجب على كل من بلغ عاقلا النظر فيما يوصله لمعرفة صانعه شرع الان في بيان النظر الموصل لمعرفة وجود الصانع فذكر لذلك طريقين طريق النظر بوجود المستدل خاصة وطريق النظر بوجود العالم جملة وعبر باذا للجزم بوقوع الشرط ايها المقلد اجرى الكلام على المقلد مع ان الكلام اولا في المكلف حيث قال واعلم ان اول ما يجب قبل كل شي على من بلغ النظر فيما يوصل لمعرفة صانعه وهو اعم لصدقه بالمقلد وغيره لان غير المقلد داخل في الخطاب بالطريق الاولى فلذا لم يصرح بذلك تامل   الناظر لنفسه اي بعين البصيرة التي هي عين في القلب كعين الراس   بعين الرحمة الاضافة لادنى ملابسة اي المقلد العامل له على النظر لنفسه بعين بصيرته الرحمة والشفقة عليها   فاقرب شي منها وقوله

يخرجك صفة لشي وقوله ان تنظر خبر وقوله فاقرب شي الاضافة للاستغراق اي
اقرب الاشيا لان اقرب لا يضاف الا لمتعدد   يخرجك عن التقليد اي في عقيدة
الوجود لانه يخرجه عن التقليد في العقايد عموما كما هو ظاهر العبارة
وذلك نفسك اي وذلك الاقرب نفسك وفيه ان النفس هي العلة فكيف
تكون اقرب الاشيا اليه مع ان الاقرب للشي غيره واجيب بان المراد بالنفس
الهيكل المخصوص المركب من الروح والجسم والمراد بالمعلل المخاطب فيما هو النفس
المتفكرة وهي الروح او يقال ان في الكلام حذف والاصل ان تنظر في اقرب
الاشيا الى هدايتك وذلك اي اقرب الاشيا الى هدايتك نفسك فان قلت ان
الهيكل قريب فكيف يشير اليه باشارة البعيد قلت انما اشير اليه باشارة
البعيد للاشارة الى ان الهيكل اذا اتصف بصفات الكمال حصل له العلو والارتفاع
الى اعلا مكان لكن قد يقال انه حال الخطاب والاشارة له لم يكن متصفا
بصفات الكمال فتامل   وفي انفسكم هو خبر لمحذوف اي ايات وعلامات
دالة على وجود الصانع   افلا تبصرون اي افلا تنظرون فيها نظر متبصر
والفا عاطفة على محذوف هو مدخول همزة الاستفهام اي اعميتم فلا تبصرون
او ان الهمزة مقدمة من تاخير والاصل فالا تبصرون   فلتعلم الخ هذا
اشارة لدليل اقتراني اثبت به صفة الوجود للمولى ذكر المص صغراه وهي
ان تقول انا لم اكن ثم كنت وحذف كبراه للعلم بها وهي وكل من لم يكن ثم كان لابد له
من موجد يوجده ينتج انا لابد لي من موجد يوجدني وقد ذكر المص النتيجة بقوله
فتعلم ان ذلك الخ واشار المص بقوله فتعلم على الضرورة اي بالضرورة اي ببداهة
العقل الى ان الصغرى ضرورية فلا يحتاج اثباتها لدليل   لاستحالة الخ
ظاهره ان هذا دليل للنتيجة وفيه ان النتيجة لا تحتاج لاثباتها بالدليل لان
الذي يحتاج لاثباته بالدليل انما هو المقدمات فاذا كانت نظريتين
او احداهما فيقام عليه الدليل وان كانا ضروريتين فلا يحتاج لدليل والنتيجة
اثباتها تابع للمقدمات والدليل الذي ذكره هنا صغراه ضرورية وكبراه
قيل كذلك وقيل نظرية تحتاج للدليل وكان الاولى للمص ان يقول لاستحالة
ان يوجد لا لشي ويجعل ذلك دليلا للكبرى المطوية الا ان يقال انه هذا
تعليل لمحذوف والاصل فتعلم ان لك موجدا اوجدك ولابد ان يكون

غيرك

غيرك لاستحالة الخ   والا لامكن الخ اي والا يستحيل ان توجد نفسك بل امكن
ذلك فنقول لا يصح لانه لا يمكنك ان توجد غيرك وايجاد الغير اهون عليك ثم
ان هذه الشرطية لما تضمنت دعوتان احداهما امكان ايجاد الغير والاخرى
ان ايجاد الغير اهون اتى المص بسند ما بعدها فاتى بقوله تناوله لك سندا للطرف
الاول وبقوله وانما قلنا الخ سند للطرف الثاني   لما في ايجادك نفسك من
التهافت اي بخلاف ايجادك لغيرك فانه لا تهافت فيه فلذا كان ايجاد الغير اهون
من ايجاد النفس   من زيادة التهافت اي التنافي والتناقض واضافة زيادة لما
بعده للبيان وقوله والجمع بين الخ عطف تفسير   وهو تقدمك على نفسك اي
من حيث الفاعلية وقوله وتاخرك عنها اي من حيث المفعولية فالمراد التقدم   م
والتاخر في الزمان اي واذا بطل كون الفاعل مفعولا لنفسه بطل كون الشخص موجدا
لنفسه كما اشار له المص بقوله فاذا كانت ذلك نفس فعلك التي   نفس فعلك
اي نفس مفعولك فاراد بالفعل الحاصل بالمصدر   الى مضمون ما سبق
اي ما تضمنه ما سبق من العبارات وقوله وهو الخ بيان لمضمون ما سبق وفي
الكلام حذف مضاف اي وهو ضعف القول بالتقليد لان الضعف لا يتعلق بالتقليد
نفسه وانما يتعلق بالقول به والانسب جعل الاشارة راجعة لعدم كفاية
التقليد اي اذا علمت انه لا يكفي وان صاحبه لا يخوض النار لان هذا هو المعلوم
مما تقدم   للاستدلال اللام للتعليل اي وكيفية نظم القياس لاجل الاستدلال   ل
على وجود الصانع بالنفس وقوله ان تقول خبر الكيفية وفيه ان القول ليس
هو كيفية النظم بل الكيفية نفس المقول الا ان يقدر مضاف اي مقول ان تقول
انا لم اكن الخ الحاصل انه ذكر مقدمات ثلاثة كلها مناسبة لما قاله المتن الا
ان الاخيرة احضرها والاولى اوضحها واما الثانية ولم نقف بشي منها
وقوله انها كلها بمعنى واحد لا يسلم الا في الثانية والثالثة لانه حادث بمعنى انه
موجود بعد عدم واما الاولى فمعناها سبق العدم على الوجود الا ان يقال ان
المآل واحد وان اختلف المفهوم لان الاولى الملحوظ فيها اولا العدم بخلاف
الثانية والثالثة فالملحوظ فيهما اولا الوجود   فينتج هذا البرهان
جعل ما ذكر برهانا واحدا نظرا للمعنى والا فهي في اللفظ والعنوان براهين
ثلاثة   لان كل عاقل الخ هذا تنبيه لا دليل والا فالامور الضرورية لا تحتاج

لدليل وقوله في ان هيئته اي وهي هيكله المخصوص وبها اي بتلك الهيئة تحققت الحقيقة الانسانية اي في الخارج لان الحقيقة لا توجد خارجا الا بجزئياتها
ومن جملتها هذه الهيئة مثلا راجع لقوله في ان هيئته الخ اي لا يرتاب في ان
هيئته ولا في ان هيئته زيد ولا عمرو كانت معدومة الخ كانت معدومة الخ
هذا انسب بالقضية الاولى التي لوحظ العدم فيها اولا فمنهم من يدعي الخ
حاصله انه اختلف في دلالة الحدوث على الصانع هل هي ضرورية او نظرية
كما اختلف في الامكان ايضا فجعل دلالته عليه ضرورية او نظرية والمناسب
لقول الشارح الحاكمة بافتقار كل حادث الى محدث المبني على الاستدلال بالحدوث
لا الامكان لا فتقر الخ هذا في قوة التفسير لما بعده اي منهم من يدعي انها
ضرورية لان لزوم الموجد للحادث بين بالمعنى الاخص فمتى تصور الطرفان جزم
العقل باللزوم ولا يفتقر الى وسط وحينئذ فمتى صدق بانه حادث صدق بان له موجدا
اوجده غيره ولا يتاتى الايجاد الا من فاعل موجود واما كونه قديما اولا فادراك ذلك بدليل
او لانتهي اخر برهن عليه حتى قال اي انتهى الامر الى ان قال في فطرة اي
خلقه والمراد بالطبع السجية واضافة فطرة لما بعده بيانية اي مركوزة في فطرة
هي كطبع الصبيان من حيث لا يراك اي مكان لا يراك فيه اي في مكان لا يراك
الخ لا يصدقك هذا صادق بانه يكذبك وبان يتحير والمراد الاول فكان على
الشارح ان يقول لا يصدقك بل يكذبك كان الحمار الذي هو ابله الحيوانات
في فطرة البهائم اي في خلقه هي البهائم ان حصول صوت الخ اي فتلك القضية
مركوزة في غير العاقل وحينئذ فالكبرى القائلة وكل حادث فله محدث معلوم للبهائم
حصول صوت الخشبة بدون الخشبة اي مع ان الخشبة فاعل الصوت اذا
وقعت الخشبة بنفسها من اعلى لاسفل فالصوت لها وهي الفاعل فقوله بدون الخشبة
اي التي هي الفاعل ومنهم من يقررها الخ المناسب لما تقدم ومنهم من يقول
انها نظرية من يقررها اي يثبتها بوسط اي بدليل فيقول الاوضح ان يقال
في تقريره ذلك الدليل لو لم يكن للحادث موجد اوجده غيره لكان حادثا بنفسه لكن
التالي باطل اذ لو حدث بنفسه لزم ترجيح احد الامرين المتساويين على الاخر بلا
مرجح لكن التالي باطل لما فيه من التنافي اي الجمع بين المتنافيين وهو كون
المساوي الذي هو غير راجح راجحا في الوقت المعين اي كيوم الجمعة

والعقل

والعقل لا يمنع الخ اي بل العقل يجوز وجوده يوم الخميس او السبت باوقات
اي او وقت ساعات فقد تفنن في التعبير حيث عبر اولا باوقات وثانيا
بساعات مع ان الاوقات هي الساعات احد الامرين المراد بالامرين المتساويين
الوجود والعدم وقوله والا لكان الخ اي والا نقل انه يفتقر بل قلنا بعدم الافتقار
لكان احد الامرين الخ المراد بهما الوجود في الوقت المعين وعدم الوجود فيه والمراد
باحد الامرين الوجود وقوله مساويا اي لغيره وهو العدم وقوله لذاته اي لاجل
ذاته لا لامر خارجي وقوله راجحا اي عن العدم لاجل ذاته وقوله وهو محال
ضرورة اي لما فيه من الجمع بين متنافيين وهو كون المساوي الذي هو غير راجح
راجحا واعلم ان المحال كون المساوي راجحا لذاته اما لو كان الشيء مساويا لغيره لذاته
وراجحا عليه لعارض فلا ضرر لان ترجيح وجود الممكن الذي اراده الله مساو لعدمه
وترجح الوجود على العدم بارادة الفاعل فهذا لا يكون الشيء ممكنا لذاته واجبا
او مستحيلا لعارض وانما المحال ان يكون الشيء ممكنا لذاته وواجبا او مستحيلا لذاته
فتعين الخ من هنا الى قوله لمرجح هو ما انتجه الدليل المتقدم واما قوله
منفصل عن الحادث الخ فهو دعوى اخرى يأتي دليلها وكذلك كون ذلك المرجح هو
الفاعل المختار دعوى يأتي دليلها ومعنى كون المولى منفصلا عن العالم انه
ليس حالا فيه ولا قائما به كالعرض وهذا اي ما ذكر من الاستدلال على الكبرى
بهذا الدليل بالنسبة للممكن الخ اعترض بان هذا ينافي ما تقدم اذ ما تقدم
مبني على ان منشأ احتياج العالم الى الصانع الحدوث وهذا يفيد انه الامكان والجواب
ان المراد بقوله فنقول ان الحادث اي الممكن فالمراد بالحدوث المشوب بالامكان
لقبوله اي الممكن اياه اي العدم بلا سبب وهذا بخلاف الوجود فانه يقبله لسبب
واعترض بان القبول امر ذاتي للممكن لا انه لسبب وحينئذ فكان الاولى ان يحذف
قوله لقبوله لانه يوهم انه ليس ذاتيا للممكن والجواب ان المراد بالقبول الحصول
بالفعل اي ان العدم يحصل بدون سبب بخلاف الوجود فلا بد من سبب
فاظهر في الاحتياج اي فالممكن من حيث وجوده اشد ظهورا في الاحتياج
الى الصانع من نفسه عند التساوي والحاصل ان الممكن من حيث وجوده اشد
ظهورا في الاحتياج للصانع من نفسه عند التساوي فاذا كان عند تساوي الوجود
والعدم يحتاج وجوده للصانع فاحتياج وجوده للصانع على القول بعدم

المساوي فما من باب اولى تامل لئلا يلزم ترجيح الوجود المرجوح اي بخلافه على الاول
فانه فيه ترجيح الوجود المساوي والصحيح ان العلم اي التصديق لكن اعترض
بان القول المقابل انها ضرورية فاسد لان الذي يقابل الصحيح انما هو الفاسد
مع انه صحيح الا ان يقال اراد بالصحيح الراجح فمقابله مرجوح ظن قوم انه
ضروري اعلم ان بعض افراد الضروري قد يكون فيها خفا وذلك لا يخرجه فبعضهم
نظر لذلك الخفا فقال انه نظري ومن نظر لحصوله بادنى تامل قال انه ضروري ؟؟
تقول الشارح الا انه يحصل الخ اي فمن نظر للقرب قال بالضرورية ومن نظر
للافتقار الى الدليل قال بالنظرية وقوله ظن قوم اي كالرازي ومن وافقه ثم انه
لما كان قول هولاء القوم صحيحا بالنظر لما ذكر الا ان الرازي وقع منه مبالغات في
ضروريتها اخذ الشارح في الرد عليه بقوله واما مبالغة الخ وقوله بانه اي العلم بها
فممنوع عمومه في الكلام حذف والتقدير واما مبالغة الفخر بانه في فطرة
الصبيان فلا تصح لانه ممنوع عمومه في جميعهم ثم ان هذا يقتضي ان الفخر ادعى العموم
مع انه لم يدع العموم ولا يقال به غاية الامر ان عبارته ظاهرة في العموم ولكن ليست
نصا فيه فمن الجائز ان الفخر يريد الجنس وحينئذ فلا يرد عليه ذلك المنع تامل ؟
وان اراد في فطرة الكل مميزهم الخ التعبير بالكل يقتضي ان المنع الاول
متعلق بارادة كل المميزين لا كل الصبيان وحمل تعبيره بالمميزين لا كلام فيهم اصلا لكن
قول الشارح بعد لكن لا نسلم الخ يقتضي ان الاولى حذف الكل وان المراد فممنوع عمومه
لجميع الصبيان وان اراد مميزيهم فسلم الخ فتامل حتى يلزم ما ذكر اي من ان
العلم بها ضروري وقوله الا الضروري اي بل يحصل عندهم العلم النظري ايضا
كيف ونحن الخ الاستفهام للاستبعاد اي كيف لا علم لهم الا الضروري
والحال انا نرى ان الصبيان لا يتفكرون الخ اي ومن الجائز ان يكون من ذلك ؟؟
علمهم بان كل فعل لابد له من فاعل موجد له والحاصل انا نسلم ان العلم بالكبرى
مركوز عند مميزي الصبيان لكن لا نسلم انه ضروري وانه لا علم عندهم الا الضروري
بل لا ينفكون عن العلوم النظرية وهذا العلم اعني العلم بالكبرى من جملتها وقد
يقال ان الفخر لم ينف عن الصبيان العلم النظري اذ غاية ما قال ان العلم بالكبرى
ضروري حتى عند الصبيان وكون الصبيان عندهم علوم نظرية اولا فشيء اخر
فمن الجائز انه يجوزه فيهم ويقول ان العلم بتلك المقدمة ليس منه فتامل

ويتمحض

ويتمحض العقل فيها اي عن الوهم بحيث لا يعارضه الوهم وليس المراد ان العلم متمحض
لا يحتاج الى مقدمات نظرية وختم قوله ويتمحض العقل فيها يرجع لقوله
التي لا يعارضها شبهة تامل واما المبالغة بانه اي العلم بتلك المقدمة مركوز
الخ واما المبالغة مبتدا خبره محذوف تقديره واما المبالغة فلا تتم لان من العجب
الخ وحاصله ان تقرير ذلك الامر وهو معنى الكلية الواقعة كبرى في قولنا هذا
صوت خشبة وكل صوت خشبة مولم لاستحالة حصول صوتها بدونه ينتج هذا
الصوت مولم عند الحيوانات انما هو لتكررها على جبلتها لا لكونها ضروريا كما ادعاه
الفخر مركوزا ايضا في فطرة البهائم ايضا معقدة من تاخير والاصل مركوز في فطرة
البهائم ايضا اي كما انه مركوز في فطرة الصبيان فمن العجب ما يذكر الخ اي ؟
لكونه ظاهر البطلان وقوله فلو فقد الخ علة لقوله فمن العجب تدرك قضايا
اي تصدق بقضايا كلية كالقضايا الواقعة كبريات مثل قولنا في هذا الدليل ؟
وكل صوت خشبة مولم ومثل قولنا وكل حادث فله موجد وارادة بلوازمها النتيجة
لكن انت خبير بان النتيجة ليست لازمة للكبرى فقط بل لها مع الصغرى وحينئذ
فيجب ان يقدر في كلامه بان يقال قوله ولوازمها اي مع الصغرى او يقال ان الكلية
مع القاعدة وهي التي تكون دليلا فحسن اضافة النتيجة اليها على انه لا مشاحة
في التعبير بعد فهم المراد فتامل لم يخوفوا ضربها اي تكون القضية الكلية
المقابلة كل صوت لخشبة مولم يصدق بها لكون صوتها غير متقرر في خياله
فلو كانت مركوزة في قلبه لنفر من صوتها ضرب بها او لم يضرب بها اصلا وربما
لا نسلم ان البهائم لا تنفر من صوتها بل تنفر منه ولو لم يضرب بها فقط كما هو مشاهد
فان الفار مثلا اذا كان صغيرا في جحره ثم رآك انه يجتنب اول رؤيته للانسان ؟
يهرب منه لكونه مركوزا عنده ايلامه له وحينئذ فادراك معنى تلك الكلية
ليس لتكرره على الحس بل لكونه ضروريا وهذا يقتضي ان الحيوانات عندها
علم ضروري مع انه لا علم لها ولا ادراك والذي عندها مجرد الهام عند
سماعها الاولى عند سماعه اي الصوت لان المسموع الصوت لا نفس الخشبة
تخييل من حسها اي من الاحساس بصوتها اي تخييل من سماع صوتها الالم
لمفارقته اي الحس المولم وهو الخشبة والاولى ان يقول لمقارنته اي الحس
المولم وعدم التمييز اي لتمييز الالم عن الحس اي وعدم انفصال الالم عن سماع

الصوت وقوله والانفكاك اي وعدم الانفكاك وهذا تفسير لعدم التمييز اي ان الالم
لايتميز عن الحس اي لا ينفك عنه في خياله فمتى وجد الحس فيه وجد الالم
كان التسليم المراد به الملدوغ واطلاق السليم عليه تفاؤلا ينفر من الحبل المرقش اي
والحال انه يعلم انه حبل لمقارنة الاذى اي لهذا الشكل عند الملسوع فاضافة
مقارنة للاذى من اضافة المصدر لفاعله وهذا اي تخييل الالم الحاصل للحيوان
من سماع صوت الخشبة وتخييل الايذاء للسليم من روية الحبل المرقش
من الخيالات ان قلت هذا من الوهميات لان المتعلق هذه الخشبة معنى جزئي والمحذور
في الخيال انما هو الصور لا المعاني قلت لا مشاحة في ذلك لان حكم الوهم يسمى تخييلا
كما نقله السعد عن الشفا لامن التمييز العلي اي المنسوب للعلم ولمناسب
ان يقول لامن افراد العلم الا ان يقال هو من نسبة الشيء الى نفسه للمبالغة
قال معناه اي حكى معنى ما ذكر من قوله واما مبالغة الفخر الخ وهذه
الطريقة اي طريقة من يقول ان الكبرى نظرية ويستدل عليها بوسط كما تقدم
الى سبب اي فاعل مختار وهو الله تعالى وفي هذا اشارة الى ان الله تعالى يقال
له سبب من يشوب اي يخلط الحدوث بالامكان ان قلت ليس فيما تقدم ذكر الامكان
والحدوث في الاستدلال فكيف يكون ما تقدم طريق من يشوب الحدوث بالامكان
قلت الاهم هو الحدوث وقد استدل به في قوله انا لم اكن ثم كنت ثم انه في تحقيق الكبرى
والاستدلال عليها اعتبر الامكان حيث التفت لترجيح احد الامرين المتساويين
والحاصل ان الكبرى معنون عنها بالحدوث ولكن الدليل عليها بالامكان فالشائبة
الحدوث بالامكان من حيث دليلها والا فالصغرى والكبرى لم يذكر فيهما الا مادة
الحدوث ولم يذكر فيهما الامكان ولكن حقيقة الكبرى هنا الامكان لما تقدم انه يقال في
الدليل اذا حادث وكل حادث لابد له من محدث لان الحادث اذا حدث في وقت
معين فالعقل لا يمنع صحة الخ ما تقدم والصحة هي الامكان واذا علمت ان
الامكان انما اخذ محققا للكبرى ولم يوخذ لا شطرا ولا شرطا في الصغرى ولا في
الكبرى تعلم ان قوله الجمع طريقة من يشوب الحدوث بالامكان اي على جهة الشرطية
او الشطرية لا يسلم لان طريقته لم يذكر شوب الحدوث بالامكان في الصغرى والكبرى
كما سنراه وعلى هذه الطريقة اي طريقة من يستدل على افتقار الحادث ليس قوله
وقد اختلف الخ كالعلة لما قبله كما قرر والظاهر ان هذا استيناف كلام في منشا

احتياج

احتياج الحادث الاولى ان يقول في منشا احتياج العالم لاجل ان ياتي على كل من الطرق
الاربعة الا ان يقال مراده بالحادث الذات بقطع النظر عن التعبير عنها بهذا العنوان
فقيل الامكان فعلى هذا نقول في كيفية الاستدلال العالم ممكن وكل ممكن لابد له من
سبب يرجح وجوده على عدمه او الحدوث وعلى هذا فنقول في كيفية الاستدلال العالم
حادث وكل حادث له صانع وقيل مجموعهما الخ وعلى هذا اركنا على القول بعده نقول
العالم ممكن حادث وكل ما هو كذلك فله صانع نعني القولين الاخيرين هيئة الدليل
واحدة كما سياتي للشارح ولا نقول على القول الاخير العالم ممكن بشرط الحدوث وكل ما هو كذلك
فله صانع كلها طرق موصلة اي وليس احدها ارجح من الاخر الا ان طريقة
الامكان مجردا مناسبة للخواص وطريقة الحدوث مجردا مناسبة للعوام لظهورها
واما الطريقتين الاخريين فمناسبتين لكل منهما امان تعتبر في الذوات اي في الاجرام
لانها لم تكن ثم كانت وقوله او في الصفات اي الاعراض لانها لم تكن ثم كانت وقوله وكان
الاولى ان يقول اما ان تعتبر في الذوات او الاعراض او فيهما فتكون الطرق الموصلة
ثمانية الخ وعلى ما قلناه تكون اثني عشر من ضرب ثلاثة في اربعة واما اسقاط الخ هذا
توجيه الى تصرف بعض الاشياخ سقط طريقان هما الاستدلال بالامكان شرط الحدوث
في خصوص الاجرام وخصوص الاعراض وكذا عدها الفخر اي ونقل عدنا الهما
ستة باسقاط طريقي الامكان بشرط الحدوث عدمها الفخر وكذا عدها الفخر في
الاربعين اي في كتابه المسمى بالاربعين مسالة لتركيبها من الاولين اي من الامكان
فقط او الحدوث فقط وفي العبارة تسامح لان المركب من الاولين حقيقة هو الاول
من الاخيرين لا كل منهما لكنه اطلق التركيب على مطلق الاجتماع تامل والفرق
الخ لما كانت هذه الطرق منها ما تاخر فيه العلم بحدوث العالم عن العلم بالصانع ومنها
ما يتقدم فيه العلم بحدوث العالم على العلم بالصانع اشار الشارح لذلك بقوله والفرق الخ
بين الامكان المجرد اي عن اعتبار الحدوث شرطا او شطرا وقوله وبين غيره من
الطرق اي الثلاثة وهي الاستدلال بالحدوث فقط والاستدلال بالحدوث والامكان
معا والاستدلال بالامكان بشرط الحدوث ان العلم بحدوث العالم متاخر في طريق
الامكان عن العلم بالصانع وذلك لاننا اذا تاملنا وعلمنا ان العالم ممكن لافتقاره وقلنا
كل ممكن له صانع فغايته علم ان العالم له صانع واما كون العالم حادث او لا فشيء اخر
اذ لا يلزم من كون الشيء له صانع ان يكون حادثا الا ترى ان اهل السنة من الاعاجم كالسعد

والسيد واشالهما يقولون ان الذات العلية مؤثرة في الصفات بطريق التعليل ولكن لا يقال انها حادثة بمعنى انها موجودة بعد عدم انا اذا حققنا اي اثبتنا بالدليل وقوله لا رجحية لاحدهما على الاخر بذاته اي بل الا رجحية من حيث تعلق العلم والارادة وقوله ويدل على ذلك اي على عدم الا رجحية المذكورة وفي بعض النسخ اذا حققنا ان العالم ممكن بذاته ويدل على ذلك افتقاره اي ويدل على امكانه افتقاره ويرد عليه انهم يستدلون بالامكان على الافتقار لا العكس كما هو قضية كلامه وحرفا الاولى حذف هذا وقد يجاب بانهما متلازمان فيصح الاستدلال بكل منهما على الاخر وان كل ممكن بذاته من حيث هو هذه حيثية اطلاق اي سواء كان موجودا او معدوما والاولى حذف قوله بذاته اذ هذا يوهم ان هناك ممكن بغيره انه الا ان يقال انها مقدمة من تاخير والاصل وكل ممكن من حيث هو قابل للوجود والعدم بحسب ذاته اي بقطع النظر عن عارض تعلق العلم والارادة بوجوده ثم بعد هذا في قاله اك قضايا ليست مركبة على صورة قياس بل قضايا متلازمة وكان الاولى له ان يقول اما اذا حققنا ان العالم ممكن وكل ممكن قابل للوجود والعدم فالعالم قابل للوجود والعدم وكل ما هو كذلك فوجوده ليس من ذاته فالعالم وجوده ليس من ذاته وكل ما هو كذلك فوجوده من غيره ينتج ذلك العالم وجوده من غيره فثبت لنا من هذا ان العالم له صانع مغاير له وكونه واجب الوجود اولا وكونه فاعلا مختارا او بطريق التعليل او بالطبع شيء اخر يحتاج لدليل فلذا اشار بعد قوله ثم ذلك الغير الخ الى دليل كونه واجب الوجود واشار بعد بقوله فنقول صانع العالم الخ الى دليل كونه فاعلا مختارا والا لافتقر الخ اي وان لم يكن واجب الوجود لذاته بل وجوده من غيره لافتقر الى من اوجده العالم ولابد ان ينتهي الى واجب الوجود لانه اذا لم ينته الى واجب الوجود للزم اما الدور ان رجع للاول او التسلسل ان لم يصل الى نهاية والدور والتسلسل محال فما ادى اليه وهو عدم الانتهاء الى واجب الوجود محال واذا كان عدم الانتهاء المذكور محالا كان نقيضه وهو الانتهاء واجبا صانعا باللزوم الذاتي اي يجب يكون الصانع الذي هو المولى علة او طبيعة في وجود العالم فلا يكون العالم حادثا بل قديما اي لقدم علته او طبيعته واعلم ان قول الفلاسفة ان العالم قديم مرادهم الانواع واما الافراد فهي حادثة عندهم كما يقول كما يقول الفلاسفة ارادهم ما يشمل الطبائعيين واحتمال ان يكون صانعا بالاختيار هذا مقابل اللزوم الذاتي لا اللزوم عليه

مطلقا

مطلقا لان الصنع بالاختيار يجامع اللزوم العرضي وهو تعلق ارادة المولى بايجاد العالم فوجود العالم حتم لازم عرضي فيكون العالم حادثا اي لان الفاعل بالاختيار لا يقارنه مفعوله والا لما كان مختارا الذي نظرك الخ اي فكما ان نظر الشيء على وجود الصانع الامكان كذلك نظر الفلاسفة على وجود الصانع الامكان فيطلقون على العالم انه ممكن لكن يفسرون الممكن بما كان وجوده من غيره فيقولون في الاستدلال على وجود الصانع العالم ممكن بمعنى ان وجوده من غيره لكونه علة فيه او مؤثر فيه بطبيعته وكل ما كان كذلك فله موجد اوجده ولا يقولون وكل ما هو كذلك فهو قابل للوجود والعدم لانهم يقولون بقدمه والحاصل انهم يقولون بامكان العالم من جهة ان وجوده من غيره ويقولون بقدمه من جهة اسناده لعلة قديمة وهو يقارن علته واما السني فيقول في الاستدلال على وجود الصانع العالم ممكن وكل ممكن قابل للوجود والعدم وكل قابل للوجود والعدم فوجوده ليس من ذاته وكل ما ليس وجوده من ذاته فوجوده من غيره فثبت بهذا العالم بوجود الصانع لا يثبت بدليل الفلاسفة وانا لم يحتج هو اليه اي بضمير الفصل لتاكيد عدم الاحتياج وانا لم يكن محتاجا لانه يقول بقدم الافلاك وقدم انواع العالم اوجبه لذاته في بعض النسخ اوجده لذاته وهي احسن لانه عليها يكون قوله بعد لذاته ليس مستغنيا عنه بخلافه على نسخة اوجبه اي واذا كان اوجبه فيكون علة فيه او اقتضاه بطبعه اي اوجده بذاته لكن مع توقف على شروط وانتفاء موانع وانما عبر اولا باوجده وثانيا باقتضاه تفننا وجهات التاثير منحصرة الخ اي من انحصار العام في الخاص لان جهات التاثير اعم من الثلاثة باعتبار العقل لان العقل يجوز اكثر من ذلك وان كانت لا تخرج في الواقع عن ثلاثة وحينئذ فالحصر استقرائي لا عقلي وفي بعض النسخ وجهة التاثير منحصرة الخ وعليها يكون الحصر من انحصار الكلي في جزئياته اما ان يصح منه الترك اي والفعل وقوله او لا يصح منه اي الترك والاول اي وهو المؤثر الذي يصح منه الترك وقوله والثاني اي المؤثر الذي لا يصح منه الترك وقوله اما ان يتوقف افتقاره اي تاثيره وقوله والاول اي المؤثر الذي لا يصح منه الترك ويتوقف تاثيره على شرط وانتفاء مانع وقوله والثاني اي وهو المؤثر الذي لا يصح منه الترك ولا يتوقف تاثيره على شرط ولا على انتفاء مانع والثاني العلة وقد يقال ان قوله اولا الاخر

يحتمل ان المراد انه لا يتوقف على شيء اصلا او يتوقف على شيء لكن ليس شرطا ولا انتفا
مانع وحينئذ فلا يصح قوله والثاني العلة لان العلة قاصرة على الامر الاول وبهذا اتضح ان
الحصر في الثلاثة استقرائي لا عقلي خلافا لظاهر كلامه فان قلت ان حصر الفاعل في
الثلاثة لا يصح وذلك لان من افراد الفاعل الفاعل بقوة اودعها فيه وحينئذ
فالاقسام اربعة لا ثلاثة والجواب ان الفاعل بقوة عند من قال به وهم المعتزلة
يقول انه من افراد الفاعل بالاختيار ويعترف بحدوث العالم فيقولون ان العبد فاعل
بالاختيار يفعل فعل نفسه بقدرته التي اوجدها الله فيه تامل   كالعلة
اي كان اتصالية وقوله بطبعه اي كالطبيعة وكان الاولى زيادتها لتعادل
ما قبلها   لاستحالة الاختلاف الخ اي لان تاثيرهما بالمناسبة الذاتية ومن كان
تاثيره كذلك لا يوجد المختلفات لما يلزم عليه من الجمع بين الضدين   وفاعل
العالم الخ هذا كبرى لقياس من الشكل الثاني تضمن صغراه   قيل لان ما يوثر
كذلك وحاصله العلة والطبيعة لا تخصصان شيئا عن مثل وفاعل العالم قد
خصص شيئا عن مثل ينتج ان العلة والطبيعة ليسا صانعين للعالم واذا بطل كونهما
صانعين للعالم تعين ان يكون الصانع له مختارا لان جهات التاثير ثلاثة واذا
بطل اثنان منها تعين الثالث وقوله فتعين الخ مفرع على النتيجة المحذوفة التي قد
علمتها   فنقول الخ اي اذا علمت ما تقدم من القياس فنقول لك يتفرع عليه
قياس اخر صغراه اخذت مما تقدم وهي العالم بالاختيار موقع وكبراه هذه اخذت
مما تقدم لم تحتج لدليل وقوله وكل موقع بالاختيار حادث هذه الكبرى لكونها لم
تعلم مما تقدم وكانت في حد ذاتها نظرية ذكر لها دليلا بقوله اذ اختيار وجوده الخ
فنقول حتما اي حتى كان الفاعل موجدا بالاختيار   اذ اختيار الخ هذا
دليل للكبرى ولما كان هذا الدليل نظريا اقام عليه دليلا اشار له بقوله والا كان
تحصيل حاصل وحاصله قياس استثنائي وتقريره ان نقول لو لم يكن اختيار
الوجود يستلزم سبق العدم لكان اختياره تحصيلا لحاصل في الوجود لكن
تحصيل الحاصل باطل لانه محال فبطل المقدم فصح نقيضه وهو ان اختيار
الوجود يستلزم سبق العدم وهو المدعى فقول الشارح والا كان الخ هذه هي الاستثنائية
وحذف الشرطية لظهورها وقوله والا كان اي اختيار الوجود تحصيل الحاصل
وقوله في الوجود ظرف للحاصل من ظرفية الموصوف في الصفة اي والا كان

اختيار

اختيار الوجود صاحب تحصيل للعالم المتصف بالوجود فالحاصل مصدوقه
العالم في العالم اذا كان موجودا كان اختيار وجوده اختيارا لايجاد شيء موجود وهذا
عبث باطل   وثبوت بالنصب عطفا على تحصيل اي وكان اختيار وجوده ذا ثبوت
تمكن اي تاثير فمراده بالتمكن التاثير ولو حذف ثبوت كان اظهر وقوله مما من بمعنى
في وما واقعة على موجود اي وكان اختيار وجوده تاثيرا في موجود ليس متصفا
بالعدم بل بالوجود واذا كان اختيار الوجود تاثيرا في موجود متصف بالوجود كان
ذلك تحصيلا للحاصل فهذا راجع لما قبله   كيف تاخر الخ وذلك لانك
تقول العالم ممكن وكل ممكن فله موجد ثم نبطل كون ذلك الموجد علة او طبيعة فيثبت
انه فاعل بالاختيار وهذا يستلزم ان يكون العالم موقعا بالاختيار فتضم لذلك
كبرى قائلة وكل موقع بالاختيار حادث لينتج العالم حادث فقد تاخر العلم بحدوث العالم
في هذه الطريقة عن العلم بوجود الصانع بخلاف غيرها من الطرق لان حدوث العالم
مما دليل على وجود الصانع او جزء دليل عليه او شرط في دليله وعلى كل فالعلم به
من باب العلم بالدليل والعلم بالصانع من باب العلم بالمدلول والعلم بالدليل
سابق على العلم بالمدلول   يعني غيرك الخ اي بالعناية لان كونها غيرا لم يعلم
من الدليل المتقدم بل من شيء اخر وذلك لان الاستدلال بالنفس وانها لم تكن ثم
كانت انما ينتج ان لها موجدا على سبيل الاطلاق وهل هو مغاير او لا يحتاج لنظر بان
تقول اذا تبين حدوثها وانها لم تكن ثم كانت فوجودها حينئذ اما ان يحصل اتفاقا
او يحصل بموجد باطل حصولها اتفاقا لما يلزم عليه من اجتماع التساوي والرجحان
المتنافيين واذا لم يكن وجود النفس اتفاقا بل بموجد فهذا الموجد اما ان يكون عينها
او غيرها الاول باطل لما يلزم عليه من التهافت كما تقرر فتعين الثاني وهذا نظر اخر
فقوله الخ يعني غيرك لم يرد به انه من نتيجة ذلك البرهان وانما اراد التنبيه على
ان موجدك يجب ان يكون غيرك   بدليل ما بعده اي وهو قوله لاستحالة ان
يوجد الانسان نفسه   وهذا اي قوله ان لك موجدا الخ نتيجة الدليل
فالاشارة لصدر الكلام وكان الاولى للشارح ان يقدم الاشارة قبل العناية
لاستحالة الخ علة لكون الموجد لك غيرك فقوله بعد لزم ان يكون المرجح غيرك
المناسب اسقاطه هنا ويقول لاستحالة ان توجد نفسك لان ما قدمه من
قوله يعني انك الخ انما هو توطئة للعلة لان قصده ضم المعلول للعلة والمعلول

هو الذي لوحظ بطريق العناية الاولى وغاية ما قاله بدليل ولم يذكر ربط العلة
بالعلول قدرة على اختراع مثله ان قيل القدرة للعبد عرض لا بقاء لها فكيف
يتعلق بالشيء وبمثله قلت الكلام معروض فيما لو كان له قدرة يصح التاثير بها
باقية على انه لو فرض ان الكلام في قدرته الزائلة لكان المعنى ان من يقدر على شيء يقدر على
مثله ولا يلزم من ذلك اتحاد القدرة المتعلقة بالشخص وبمثله والممكنات
متساوية اي لان الممكنات الخ فهذا علة لكون القدرة على اختراع احد المثلين قدرة
على اختراع مثله متساوية في الامكان المصحح لتعلق القدرة سياتي ان للقدرة
تعلقين صلاحي وتنجيزي فالامكان المصحح لتعلق القدرة بالنسبة للصلاحي سبب
يلزم من وجوده وجود الصلاحي كما في الممكن ومن عدمه عدمه كما في الواجب والمستحيل
وبالنسبة للتنجيزي شرط له يلزم من عدمه العدم كما في الواجب والمستحيل ولا
يلزم من وجوده الوجود كما في الممكن فالقدرة الخ اي واذا كانت الممكنات متساوية
فالقدرة الخ والمقدم مثله اي واذا بطل المقدم وهو امكان ايجاد الانسان
نفسه ثبت نقيضه وهو استحالة ايجاد الانسان نفسه وهو المطلوب فقد جرى
في هذا الدليل على طريق الخلف وهو اثبات الشيء بابطال نقيضه على ايجاد
جميعها اي الذي منه البعض الاخر يدرك من نفسه العجز الخ يعني فتنتفي
القدرة عليه وكل ما لا قدرة عليه يمتنع ايقاعه بالاختيار على دعوتين
اي الاولى مصرح بها والثانية ضمنية بين امرين متنافيين اي لانه
من حيث انه فاعل يقتضي تحققه في الخارج قبل ومن حيث كونه مفعولا يقتضي
تحققه في الخارج بعد فال الامر الى انه متحقق في الخارج قبل لا قبل ومتحقق
في الخارج بعد لا بعد وهذا تناقض والفاعل قبل فعله اي لان الفاعل
يجب ان يكون قبل مفعوله ويجب تاخره الخ الانسب بما قبله ان يقول
ويجب تاخره لكونه مفعولا لها والمفعول بعد فاعله وهو قول متهافت اي
لكونه آل الامر الى انه قبل لا قبل وبعد لا بعد ومنه اي التهافت
والعوالم يتبع انفاطير صغيرا اذا رأى نارا سقط فيها فان قلت ان هذا
السؤال ابطال للمقدمة الصغرى السابقة في المتن القائلة انا لم اكن ثم
كنت وابطال لكونها ضرورية وحاصله انا لا نسلم ان العدم سابق على الوجود بل
الذات الموجودة باقية من قبل والمتغير انما هو الصور المتواردة عليها

مثلا القمح يجعل دقيقا ثم خبزا ثم يصير عذرة فالذات باقية والمتغير انما هو
الصورة وكذا انا كنت مادة في صلب ابي وابي كان مادة في صلب ابيه وهكذا فذات
النطفة على حالها موجودة من قبل والمتغير انما هو الصور المتواردة عليها وحينئذ
فالصغرى القائلة انا لم اكن ثم كنت لا نسلم فضلا عن كونها ضرورية وحاصل
الجواب الذي اشار له المص بقوله والجواب ان ذاتك الخ انا نسلم ان المتغير انما هو
الصور واما الذات فهي موجودة من قبل لكن ليس كلامنا في تلك النطفة الموجودة
من قبل بل كلامنا في الزائد على النطفة فذلك الزائد لم يكن ثم كان فقولنا في الصغرى انا
لم اكن ثم كنت اي باعتبار ذلك الزائد هلم بمعنى اقبل وليس المراد بها هنا
الاتيان كالمجيء الحسي بل الاستمرار على الشيء والمداومة عليه وجرا مصدر جره اذا
سحبه وليس المراد الجر الحسي بل المراد هنا التعميم فكانه قيل واستمر على هذا الحكم
استمرارا وهلم جرا منصوب على المفعولية المطلقة وعامله محذوف اي هلم اي اقبل
وجر جرا او على الحال اي اقبل في حال كونك جارا اي مستمرا فالعامل في جرا هلم
او على التمييز اي هلم من جهة الاستمرار لا من جهة الانقطاع او على المصدرية لان
هلم بمعنى جر فكانه قيل جروا جروا على قياس قولهم جاء زيد مشيا من ان مشيا
بمعنى ماشيا او ان المعنى جاء زيد ومشى مشيا والاول مذهب بصري والثاني كوفي
غاية الامر الخ اي والذي لم يكن ثم كان ووصف بالضرورة هو التحول من صورة
الى صورة لا التحول من عدم الى وجود وفي قوله غاية الامر الخ اشارة الى ان المقرر
للدليل قد وهم فاستعمل الضرورة في غير محلها وذلك لان في المقام طرفين طرف
الانتقال من العدم الى الوجود والتحول من صورة الى صورة ومن طور الى طور ومحل
الضرورة الثاني لا الاول كما وهم المستدل لجري الايراد لا يقال هذا السؤال انما
يتم اذا كانت مادتي موجودة في صلب ابي وما وجد من صلب ابيه فهي مادتي ومادة
ابي وهكذا وهذا باطل والا لكان في صلب الاب الاول نطف قبائل كثيرة
واصناف مختلفة اما اذا قلنا ما وجد ان مادتي هي الموجودة في صلب ابي وما
وجد في صلب ابيه انما هي مادة ابي لا مادتي وهكذا فلا يتم هذا السؤال ولا يوجد
له لانا نقول اذا لم توجد مادتي بعينها في صلب جدي فقد وجد اصلها الذي
نشأت عنه وكانت فيه وحينئذ فالسؤال متوجه على كل حال فقد تم لك
البرهان اي من حيث ان الصغرى قد علم صحتها من هذا الجواب وتقدم تصحيح

الكبرى بهذا الزايد اي فالذي علم به وجود الصانع انما هو حدوث الزايد وقد
يقال ان الزايد لم يكن حدوما بل نشا من الاغذية فهو بحسب مادته موجود لامعدوم
وسياتي دفعه وسند المنع اي منع الضرورة واما سند منع الصغرى فسكوته
عنه هنا ظاهره واذا تاملت تجده سند المنع الصغرى ايضا لانه سند لمنع
الصغرى من اصلها توبكم المناسب وقوبكم لانه انتقال لمنع اخر
ولعل الخ هذا غير كلام المص لان المص جزم وقال وهلم جرا وهذا ترجي والاول عدم
الجزم وقوله واذا لاح لاحتمال اي المناوله بقوله ولعل الامر الخ يتبدل
الصور اي واما الهيولى فلم تتبدل والتبدل انما هو الصور اجاب بما حاصله
الخ هذا الجواب غير جواب المتن لان حاصل جواب المتن انا نسلم ان التغير انما هو
الصور واما الذات فهي موجودة من قبل لكن كلامنا ليس في تلك النطفة الموجو دة
من قبل بل كلامنا في الزايد عليها فذلك الزايد لم يكن ثم كان فقولنا في الصغرى
انا لم اكن ثم كنت باعتبار ذلك الزايد وحاصل هذا الجواب الذي اجاب به
الش ان ذاتي مركبة ومجتمعة من نطفة وزايد وهو العظم واللحم والعروق والدم
فهي لم تكن ثم كانت بالنظر لجزيها فجواب المص نظر فيه للزايد وهذا نظر فيه للهيئة
فهذا مغاير لما قاله المص فما ادعاه الش من ان حاصله لا يتم لانه يقتضي ان المعنى واحد
بانعدام جزيها اي وهو الزايد واما النطفة فهي موجودة ولا اول لها والذي
وجد بعد عدم انما هو الزايد فالحاصل ان الماهية مركبة من النطفة والزايد
وتنعدم بانعدام جزيها وهو الزايد واما النطفة فهي موجودة لا اول لها احتمالا و
قطعا والماهية المركبة عطف مرادف على الكلي المجموعي او تفسير
ومن المعلوم ان اجزاها الاكبر اي واما النطفة فيحتمل وجودها من قبل على ما في
الش او نقطع به كما في المتن فصدق الخ المناسب ان يقدم قوله الاتي واذا ثبت
ان جزا من ذاتي الخ على قوله فصدق الخ ويقول واذا ثبت ان جزا من ذاتي لم يكن
ثم كان فذاتي لم تكن ثم كانت فصدق قولنا الخ لان الصدق متفرع على ثبوت ان
ذاتي لم تكن ثم كانت المتوقف على ثبوت ان جزا من ذاتي لم يكن ثم كان
فصدق قولنا اي فصدق مقولنا لان الموصوف بالصدق هو المقول لا الحدوث
وقوله انا لم اكن ثم كنت بدل من مقولنا وقوله في الصغرى في بمعنى من وهو
بيان للمقول اي فصدق مقولنا الذي هو الصغرى وذلك المقول انا لم اكن

ثم كنت

ثم كنت وقولك ان تقدر مضافا قبل قوله قولنا والاصل فصدق مقول قولنا
ويكون قوله انا لم اكن الخ بيانا للمضاف ويكون قوله في الصغرى من ظرفية العام في
الخاص قبل الذكر للبدل لان البدل عام قبل الابدال منه وهو قوله انا لم اكن الخ
ونحو ايها كانت وهو من الكنايات اي العبارات عبارة اي معبر به
عن الهيكل المخصوص من روح وبدن اي المركب من روح وبدن والبدن مركب
من النطفة والزايد عليها ثم ان ما ذكره هنا من انا ونحوه اشارة للهيكل المركب مما
ذكر طريقة المتكلمين ولا يعارض ما سبق من ان اقرب الاشيا للانسان هويته اي
روحه التي يشير اليها بانا لان ما سبق حكاه المهندسون وهم يقولون انا يشار بها
للروح فقط لاجل التنبيه عليه فذاتي لم تكن الخ اي الهيئة المركبة لم تكن الخ
وحدوثها لان جزيها وهو النطفة موجوده فاحتاج الى موجد لذاتي الاولى
حذفه لان نتيجة الدليل السابق وهي قد علمت مما سبق وانما كلامنا الان في الجواب
عن ايراد ورد على الصغرى الاتي ان الشخص اذا بحث في الصغرى واجاب عنه
المستدل فلا يحتاج المستدل لاعادة النتيجة لكن دأب المص التوحيد فسبق قلمه
لما في ذهنه وان كان غير محتاج اليه فصار اي الامر غاية الامر تطرق الخ
اي لان النطفة سابقة من قبل والحادث هو الزايد فيحتمل ان للنطفة موجدا غير
الزايد كالنطفة مثلا الاول حذف قوله مثلا وتجعل الكاف استقصائية لان الجزء
المفروض في المقام انه قديم هو النطفة ليس الاول قال وهو النطفة لكان اولى
الا ان فعل البعض الزايد المناسب الحرفي البعض الزايد لان التاثير ليس في الفعل
بل في البعض اذ التاثير هو الفعل لانها مغايرة للمجموع ذاتي اي لان الجزء يغاير
الكل وكان المناسب ان يقول لانها مغايرة للزايد لان الموضوع ان النطفة يحتمل ان
تكون موثرة في الزايد لا في المجموع برهان بطلانه اي بطلان تاثير النطفة في
الزايد وقد يقال لا حاجة لهذا لانه قد فهم مما سبق لان الذي الخ اي وانما
ذكرنا بطلانه بعد ولم نذكره هنا لان الذي قصدناه بالكلام هنا ان ينتج الخ فهو علة
لمحذوف انما هو احتياج الذات الى موجد اي وهذا صادق بان يكون ذلك
الموجد للذات نفسها وغيرها وعلى انه غيرها فيحتمل ان يكون جزها وان يكون
غير منفك عنها واما تحقيق ذلك الموجد اي للذات اي واما تحقيق جواب
ما هو ذلك الموجد للذات وتحقيق حدوث كل جزء الخ انت خبير بان لا جزء

صادق بالزايد وقد علم حدوثه فلا حاجة لبيانه وانما الكلام في حدوث النطفة
فقط فتامل   على ان اسناد ايجاد شيء من الذات اي كاين من الذات كالنطفة
وقوله لبعضها اي كالزايد قوله وهو اي البرهان ما ازمناه الخ   اذ لو كان الخ علة
لقوله سيندرج بطلانه وقوله للمكن المناسب ان يقول للزايد واضافة خاصة
لما بعده بيانية   وهو باطل اي لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو امكان ان
النطفة توجد الزايد فصار بطلانه تاثير النطفة في الزايد قد علم مما هنا فلا حاجة
لما ياتي من البرهان على بطلانه فقوله وهو باطل في قوة قضية استثنائية صغرى
واما الشرطية القايلة اذ لو كان للنطفة تاثير في الزايد لكانت الذات تؤثر في غيرها
فهي كبرى لان القياس استثنائي والمقدمة الاولى فيه كبرى والمقدمة الثانية
صغرى عكس القياس الاقتراني   فان قيل الخ هذا شروع في منع الشرطية
القايلة لو كان للنطفة تاثير في الزايد لامكن تاثير الذات في ذات غيرها وحاصل
المنع لانسلم الملازمة التي في الشرطية لان النطفة تؤثر بشرط الاتصال اي
الكينونة في الرحم واما اذا خرجت فلا تؤثر فلم لا يلزم من تاثير النطفة في الزايد
ان تكون الذات من حيث اشتمالها على النطفة موثرة في غيرها   بشرط
الاتصال هذا محط الفايدة وقوله بالطبع لبيان الواقع لان التاثير بشرط هو
التاثير بالطبع عندهم وقوله والكينونة تفسير للاتصال   قلنا فيلزم
الخ اي قلنا لو صح ذلك اللزوم الخ وحاصل الجواب ان غالب الذات انما يوجد
بعد الانفصال من الرحم فيلزم على كلامك ايها السايل من انها انما تؤثر بشرط
الاتصال في الرحم ان لا يوجد غالب الذات وحاصل ما ذكره انه قياس شرطي تقديره
لو كان تاثيرها بشرط الاتصال لانقطع التاثير بعد الانفصال لكن التالي باطل
فكذا المقدم وهو كون النطفة تؤثر بشرط الاتصال فسقط ذلك الاعتراض وهو
المنع المتوجه على الشرطية واعلم ان الطبايعيين يرون ان النطفة تؤثر في الزايد
عليها في الرحم وبعد الانفصال عنه وان كان تاثيرها في الرحم عندهم مشروط
باعتدال المزاج لا انهم يقولون تؤثر في الرحم خاصة كما يوهمه كلام المص وبهذا تعلم
ان السوال والجواب غير محررين لانهم حيث قالوا بالتعميم فلا يصح ايراد
هذا السوال على لسانهم فتبين انه يرده (?) وان الجواب المذكور لا يرد على الطبايعيين وانما
يرد عليهم بالبرهان المتقدم وهو لو كان للنطفة تاثير في الذات لامكن للذات ان

تؤثر في غيرها لكن التالي باطل ونحو ذلك يدل على ان اختلاف الذات الخ   على انه
اختلاف الذات وتخصيص كل جزء اي كون هذا العضو للشم لا لغيره مع جواز ان يكون
للابصار وكون هذا العضو للابصار مع كونه صالحا لان يكون للسمع وكون هذا
العضو للرجل مع انه صالح لكونه رجلا وهكذا كل هذا دليل على ان الفاعل مختار
وقوله وتخصيص كل جزء اي من الذات عطف تفسير على ما قبله   يمنع ان يكون لعلة
الخ الجار متعلق بقوله تاثير اي يمنع ان يكون في الذات تاثير لعلة او لطبيعة لان
معلول العلة الواحدة ومطبوع الطبيعة الواحدة لا يختلف كالامر   فتعين ان
التاثير فيها اي في الذات انما هو بالاختيار اي والنطفة لا اختيار لها فلا تكون موثرة
والممكنات الخ هذا مرتبط بمحذوف والاصل والذات من الممكنات والممكنات
بالنسبة الى الفاعل المختار سواء فان التاثير فيها بالاختيار فصح ان التاثير فيها
بالاختيار الخ   فظهر لك ان البرهان السابق وهو انا لو لم نكن ثم كنت يقتضي الخ
وفيه ان البرهان السابق انما ينتج كون الذات بها موجد واما كونه ليس نفسها ولا اجزا
من اجزائها فانما ظهر من قوله وهو غيرك لاستحالة الخ فكان الاولى للشارح ان يقول
فظهر انه لو حد للذات ليس نفسها ولا اجزائها وعدد ما عداه ويمكن الجواب عن
الشارح بان قوله يقتضي اي بالنظر لما تعلق به من الاطراف كقوله واستحالة ان توجد
نفسك الخ   يعني وجب ذلك الخ قصد بهذه العبارة تطبيق الجواب الكاين
في المتن على الجواب الكاين في الدليل المحكوم عليه بالعدم ثم الوجود مجرد الزايد كما هو
ظاهر كلام المتن بل المحكوم عليه المجموع لكن هذا التطبيق لا يتم مع قول المتن بعد
فقد تم البرهان القاطع بهذا الزايد فانه يقتضي ان المحكوم عليه بالعدم ثم الوجود انما
هو الزايد فقط لا المجموع وعلى كل حال فالدليل واحد وهو تسليم قدم النطفة وحدوث
الزايد   ثم اذا نظرت الخ لما كان حاصل الجواب المتقدم ان الاستدلال على وجود
الصانع بالزايد على النطفة لانه لم يكن ثم كان كان المقام بمعرض ان يتوهم ان صانع
ذلك الزايد هو النطفة كما يقول الطبايعيون تعرض لدفع ذلك بقوله ثم اذا نظرت
الخ وهذا هو الذي وعد به بقوله سابقا لكن سنذكر بعد هذا برهان بطلانه وبقوله
وسنزيد ذلك بيانا وثم في قوله ثم اذا نظرت الخ للترتيب الاخباري والرتبي واراد
بالنظر النظر بعين البصيرة اي ثم اذا تاملت في هذا الزايد وقوله من ذلك يحتمل ان
تكون من ابتدائية متعلقة بمحذوف اي حالة كون ذلك الزايد ناشئا من ذلك فيكون

المراد بالذات النطفة فقط لان الحق ان الزايد ناشئ من النطفة ويحتمل ان تكون من
بمعنى في اي في حالة كون ذلك الزايد مظروفا في ذاتك وعلى هذا فالمراد بالذات الهيئة
الاجتماعية من الذات والنطفة ويكون من ظرفية الجزء في الكل ويحتمل ان تكون من على
حالها وهي متعلقة بمحذوف صفة للزايد اي الكاين من ذاتك ويحتمل ان تكون اسما
بمعنى بعض اي هذا الزايد الذي هو بعض ذاتك وعلى هذين الاحتمالين يكون
المراد بالذات الهيئة الاجتماعية   بمقدار وصفة كاشفة للجرم اذ المجردات
على القول بها لا تتصف بكونها تملا فراغا وكذا الاعراض لا تتصف بذلك الا تبعا
ثم ان الوصف الكاشف يفيد التصور وقوله بعد يجوز الخ وصف للجرم ايضا
لكنه مفيد للحكم ومن المعلوم ان ما افاد التصور الشي يقدم على ما افاد الحكم
عليه لان الحكم على الشي فرع عن تصوره   من المقدار المخصوص اي من كونه
ثلاثة اذرع وقوله والصفة المخصوصة اي ككونه ابيض مثلا   وان يكون على
خلافهما اي وان يكون على بعض مصدوق خلافهما اي وان يكون جزئيا من جزئيات
خلافهما فاذا فرض المقدار المخصوص مثلا ذراعين يجوز على الجرم ان يكون كذلك
ويجوز ان يكون جزئيا من جزئيات خلاف ذلك بان يكون اربعة او خمسة او
ستة على البدلية وانما اقتصر على هذين الامرين اعني القدر المخصوص والصفة
المخصوصة مع ان الممكنات المتقابلات ستة اشار لها بعضهم بقوله

المكنات المتقابلات   وجودنا والعدم والصفات
ازمنة امكنة جهات   كذا المقادير روى الثقات

لان ما ذكره كاف في المراد وهو تحقق الافتقار ثم ان ما ذكره المص بقوله واذا نظرت
الى هذا الزايد وجدته يجوز ان يكون الخ متضمن لصغرى قياس قابلة الزايد من
ذاتك قد اختص بمقدار وصفة بدلا عن خلافهما اي وكل ما هو كذلك فله صانع
مختار ينتج الزايد من ذاتك له صانع مختار وهذا مستلزم لقولك صانع الزايد
من ذاتك مختار وحذف الكبرى للعلم بها وذكر ما يتضمن الصغرى ثم انك تاخذ
لازم هذه النتيجة وتجعله صغرى للكبرى القابلة لا شي من النطفة بمختار فتقول صانع
الزايد من ذاتك مختار ولا شي من النطفة بمختار ينتج من الشكل الثاني صانع
الزايد من ذاتك ليس نطفة وتنعكس تلك النتيجة الى قولك النطفة ليس بصانع
الزايد من ذاتك فعندنا قياسان الاول من الشكل الاول فتوخذ نتيجته وتجعل

صغرى لقياس من الشكل الثاني وهذا هو المراد بالبرهان في قول المص فيخرج لك من هذا
البرهان اي البرهان الثاني   قطعا اي فتصدق حال كونك قاطعا اي جازما ومن المعلوم
ان القطع لازم للعلم فذكره بعده من ذكر اللازم بعد الملزوم وقوله فتعلم ان الصانع اي
لصانع الزايد منك لان الكلام فيه وهذا محصل نتيجة القياس الاول التي جعلت
صغرى للقياس الثاني وانت خبير بان العلم بالنتيجة انما يترتب على العلم بمجموع
الصغرى والكبرى والمعلم بذكر الكبرى الا انه لما كانت ظاهرة فكانها مذكورة
فصح التفريع   بعض ما جاز عليها من المقدار والصفة المخصوصين وقوله
فيخرج لك من هذا البرهان الخ البرهان فاعل يخرج وقوله من هذا اي من الصانع
المختار الذي هو نتيجة القياس الاول والمراد بالبرهان القاطع القياس الثاني
وخرج القياس الثاني من نتيجة الاول من جهة ان لازم نتيجة الاول يجعل صغرى
لمقدمة كبرى معلومة الصدق كما مر فيحصل ذلك القياس الثاني وح فالمعنى فيخرج
لك من هذا اي من نتيجة الاول مع الكبرى المعلومة فان قلت ان القياس الثاني الذي
هو اطلق عليه المص البرهان القاطع هو الصغرى التي هي نتيجة الاول مع الكبرى المذكورة
وح فقد اتحد الخارج والمخروج منه مع انه يجب تغايرهما وحاصل الجواب ان مراده
بالمخرج منه الصغرى التي هي نتيجة القياس الاول والكبرى المستحضرة في الذهن بقطع
النظر عن تركيبها واراد بالبرهان الخارج المقدمتان باعتبار التركيب فقد اختلفا
بهذا الاعتبار   على ان النطفة الخ متعلق بالبرهان وهذا في الحقيقة محصل نتيجة
القياس الثاني القايلة النطفة ليست بصانع للزايد من ذاتك   هي الموجدة
لذاتك اي للزايد منها لان الكلام فيه   لعدم امكان الخ لا يخفى ما في الكلام
من المنافرة وذلك لان قوله فيخرج لك من هذا البرهان الخ يقتضي ان العلم
بالنتيجة نشا من البرهان المتقدم فلا حاجة للتعليل وهذا التعليل يقتضي عدم
علمها مما تقدم وقد يجاب بان قوله لعدم الخ علة لكبرى القياس الثاني وهي ولا شي
من النطفة بفاعل مختار لا للنتيجة لانه يحصل القطع بها من القياس وان كان جعله
للكبرى غير متبادر من الكلام   وايضا لا طبع لها اي لا تاثير لها بالطبع في وجود علة
ذاتك وهذا دليل اخر لابطال تاثير النطفة في الزايد بالطبع على وجه الزام الخصم وان كان
يعلم مما تقدم نفي تاثيرها بالطبع لان ما تقدم يدل على نفي تاثيره مطلقا وحاصله ان النطفة
لو كانت موثرة بالطبع في وجود ذاتك لكانت على شكل الكرة لكن التالي باطل فبطل



القدم وقوله لاستوا الخ دليل للملازمة   لاستوا اجزا النطفة اي وحيث كانت
اجزاوها مستوية في التاثير ليس اجزا منها يوثر في الراس وجزا يوثر في الرجل الخ يلزم
ان يكون موثرها اي ما اثرت فيه مستو غير مختلف ولا يكون مستويا الا اذا كان
على شكل الكرة لان الكرة الحقيقية مستوية المقادير من كل وجه لكن اعترض بان
الخصم لا يسلم استوا اجزا النطفة في التاثير بل يقول بعض اجزائها يوثر في الراس
مثلا وبعضها في غيرها   ولاني نوعها عطف على الوجود اي لاثاثيرها
بالطبع في وجود ذاتك ولاني نوعها وانما اتى بذلك لانه لما كان المقام لعرض توهم ان
يقال ما في الذات من التخصيص مسلم انه من الفاعل المختار واما النمو الذي هو معنى
واحد ففاعله النطفة بطبعها فاشار الى دفع ذلك بقوله ولاني نوعها الخ   والا لكنت
الخ هذا دليل استثنائي لابطال كون النطفة توثر بطبعها في نمو الذات وحاصله انها
لو كانت موثرة في نمو الذات الذي هو شي واحد لكانت الذات دايما تنمو وتزيد
لكن التالي باطل لان الشخص يقف في النمو على قدر مخصوص و لا يزيد عليه وبيان
الملازمة ان العلة النطفة وهي دايمة بدوام الذات لانها جزوها والمعلول النمو
والمعلول يجب دوامه بدوام علته وانما اقتصر على ابطال النطفة بالطبع دون
العلة لانه لم يقل احد بتاثير النطفة في الزايد بالتعليل اذ لو اثرت فيه بالتعليل لزم ان يوجد
المعلول بتمامه كالانسان مثلا بنفس وجوده وهذا باطل ضرورة   تقدم انحصار
جهات التاثير الخ اي طرقه اعترض الانحصار اما انحصار الكلي في جزئياته او الكل في
اجزائه وهنا لا يصح واحد منهما وذلك لان الاوجه الثلاثة هي بعينها جهة
التاثير لا انها اجزا الجهات ولا جزئيات الجهات فكان الاولى ان يقول ان انحصار
جهة التاثير الخ ويكون من انحصار الكلي في جزئياته حتى لان جهة التاثير كلي والاوجه
الثلاثة جزئيات لها الا ان يراد بالجهات الجنس اي جنس الجهات وحينئذ يكون من
انحصار الكلي في الجزئيات وقد يقال ان الانحصار كما يطلق بمعنى التحقق يطلق
بمعنى اخر وهو عدم الخروج ولا شك انه صحيح في هذا المقام اي ان جهات
التاثير لا تخرج عن الاوجه الثلاثة وحينئذ فلا اعتراض وهذا نظير قولك
انحصر حكم الامير في بلده اي لا يخرج عنها   والتاثير بالطبيعة والتاثير بالعلة
الاولى ان يقول والتاثير بالطبع والتاثير بالتعليل لان الذي يقابل الاختيار
التعليل والطبع واما العلة والطبيعة فانما يقابلان الموثر المختار فتامل

ان كل

ان كل موثر الخ الاولى اسقاط كل والنظر للموثر في حد ذاته بقطع النظر عن الافراد لان
التقسيم الى الاقسام انما هو للموثر لا لكل واحد منهما واعلم ان هذا الحصر استقرائي اي
انه حصر للموثر في الواقع ليس عقليا وان كان ترددا بين النفي والاثبات وذلك
لان العقل يجوز ان يكون هناك موثر متوقف على شي لكن لا على ان ذلك المتوقف
عليه شرط   لكنا نبته اي بالنسبة لكنا نبته فانه اثرنها على كلام المعتزلة ويقدر
على تركها وقوله مثلا الاولى اسقاطها لاغنا الكاف عنها وكذا يقال فيما بعد   عن
المرتعش اي واما المرتعش فان حركته اضطرارية لم يوثر فيها باتفاق ولا يقدر على
تركها   عند القدري راجع لكل من المثالين والحاصل ان اهل السنة
والقدرية اتفقوا على ان العبد فاعل مختار لكن السني يقول انه فاعل مختار كسبا
لا خلقا ولا تاثيرا والقدري يقول فاعل خلقا وتاثيرا فالقدري يوافق السني في كون
التاثير للفاعل المختار ويخالفه في حدوثه لانهم يقولون بتعدده   او لا اي
او لا يصح منه الترك لا ثره وهذا مقابل لقوله اما ان يصح منه الترك   ويلزمه
ان يكون حيا الخ لما كان هذا تقول به المعتزلة اتى بالعبارة المتفق عليها فلذا لم يقل
ويلزمه القدرة والارادة الخ وقوله ويلزمه اي عقلا كاللزوم بين الجوهر والعرض
ويلزمه ان يكون حيا الخ اعلم ان القدرة تابعة في التعلق للارادة والارادة تابعة
للعلم والعلم متوقف على الحياة اذا علمت ذلك فكان الاولى للشارح ان يقول ويلزمه
ان يكون حيا عالما مريدا قادرا ويكون هو سلك سبيل التدلي او يقول ان يكون
قادرا مريدا عالما حيا وعليه يكون سالكا مسلك الترقي   والثاني اي وهو الموثر
الذي لا يصح منه الترك لا ثره وقوله اما ان يتوقف اقتضاوه اي تاثيره وقوله
كما يقول الطبايعي في احراق النار اي فانه متوقف على الماسة لها وانتفا البلل
مثلا راجع للامرين قبله   فانه قد يمنع منها مانع كان المناسب ان يقول
منهما الا ان يقال انه نظر مثلا لما كان بلخلا لا فراد اخر غير بقوله منهما ثم ان المناسب
ان يقول فانه قد لا يوجد معها الشرط في النفع او يوجد ويمنع منها مانع وقوله او لا
اي او لا يتوقف على شي اصلا على شرط ولا على انتفا مانع ولا على غير ذلك هذا هو المراد وان
كان ظاهره ان المعاني او لا يتوقف على شرط ولا على انتفا مانع اي بان يتوقف على غيرهما او لا
يتوقف على شي اصلا   الكاين في اليد المناسب الكاين لان العطف باو وقوله عند
حركته اي عند حركة اليد والمناسب عند حركتها لان كل عضو متعدد في الشخص كاليد

والرجل الاحسن فيه التانيث لا يقول الفيلسوف اي واما السني فيقول ان كلا
من المركبين وان كان بينهما لزوم عقلي فعل للرب بخلاف الفيلسوف فانه يقول ان حركة
اليد اثرت في حركة الخاتم والاول اي وهو المؤثر الذي لا يصح منه الترك ويتوقف
تاثيره على وجود شرط وانتفا مانع رقوله والثاني اي وهو المؤثر الذي لا يصح منه
الترك ولا يتوقف تاثيره على شي فيما نشا عنها اي وهو الزايد اذ الحياة
الخ هذا تنبيه لا استدلال لان الضروريات لا يقام عليها الادلة وهذا التنبيه
متضمن لقياس من الشكل الثاني وهو المؤثر بالاختيار يلزمه القدرة والارادة
والعلم والنطفة لا يلزمها شي من ذلك ينتج لا شي من المؤثر بالاختيار بنطفة وينعكس
الى لا شي من النطفة بفاعل مختار وايضا لو اثرت النطفة اي في الزايد وقوله
بهذه الذات اي وهي الزايد وذلك لان هذا الزايد وغيره من الذوات من جملة
الممكنات والممكنات كلها مستوية بالنسبة للفاعل المختار فلا يخص تاثيره
بممكن دون ممكن ولكانت هذه الذات الكاملة اي الهيئة المجتمعة المركبة
من النطفة والزايد عليها احرى الخ وحاصل هذا دليل استثنائي على بطلان كون
النطفة تؤثر في الزايد بالاختيار وتحريره ان نقول لو كانت النطفة تؤثر بالاختيار في
الزايد لكانت الذات الكاملة اي الهيئة المجتمعة من الزايد ومن النطفة احرى
في التاثير في ايجاد الذوات لكن التالي باطل فبطل المقدم والدليل على الملازمة
اشتمال الذات الكاملة على النطفة المدعى لها القدرة على التاثير ووجه الاحروية
ان الذات الكاملة مشتملة على صفات التاثير كالقدرة والارادة والحياة فقوله
ولكانت هذه الذات هذه الشرطية والاستثنائية مطوية وقوله لاشتمالها الخ تعليل
للملازمة لكن التعليل الاول لا يتم لان من قال ان النطفة تؤثر يقول بشرط اتصالها
بالمؤثر فيه والذوات الكاملة ليست متصلة بغيرها من الذوات حتى يكون تاثيرها
فيه احرى من تاثير النطفة وحدها فتامل وغير ذلك اي كاليد وفيه ان اليد
ليست وصفا وحينئذ فالتعبير عنها بغير ذلك فيه تسمح فالاولى حذف قوله وغير ذلك
لان المراد افادة وجه الاحروية في التاثير وهو انما يتوقف على مصححات الفعل
وهي الحياة والعلم والقدرة والارادة فقط وحينئذ فلا وجه لتلك الزيادة ولا يقال
ان من جملتها اليد لانا نقول انها ليست من الاوصاف المصححة للفعل الذي كلامنا
فيها فاحرى ما هو اضعف منها اي وهو النطفة واما تاثيرها بالطبع

عطف

عطف على قوله اما تاثيرها فيما نشا عنها بالاختيار اي واما تاثيرها في الزايد
بالطبع اي وهو الذي قال به بعضهم واما تاثيرها فيه بالعلة او الاختيار فلم يقل به
احد وانما تكلم المص عليه استيفا لاطراف البحث وفي معناه العلة اي وفي
معنى التاثير بالطبع العلة وفيه ان العلة ليست في معنى التاثير بالطبع بل
التاثير بالطبع مباين للعلة واجيب بان في الكلام حذف مضاف اي وفي معناه
التاثير بالعلة ثم انه كان المناسب ان يقول وفي معناه تاثيرها بالتعليل لان الكلام
في ابطال تاثيرها بالطبع وفي ابطال تاثيرها بالتعليل فتامل لاختصاص
هذه الذات اراد بها الزايد اي لاختصاص هذا الزايد بمقدار مخصوص وصفة
مخصوصة اي مع جواز عروض ما يقابلهما عليها ونسبتها اعني النطفة الى ساير
المقادير والصفات نسبة واحدة اي فلا يكون مؤثرها اي ما اثرت فيه الا على حالة
واحدة بان يكون كرة ولا يكون غيرها ثم اعلم ان في كلام المص تقديم وتاخير وحذف
وأصل الدليل لاختصاص هذه الذات بمقدار مخصوص وصفة مخصوصة ولا
يكون ذلك الاختصاص الا من فاعل مختار والنطفة ليست مختارة فتعين انه فاعل
الذات مختار دون النطفة لان نسبتها الى ساير الصفات المقادير نسبة واحدة
فلا يكون ما اثرت فيه الا على حالة واحدة ولا يجوز عليه غيرها وايضا فلو الخ هذا
دليل ثان لابطال كون النطفة مؤثرة بالطبع او بالتعليل والذات مراده بها
الزايد على النطفة وقوله يماثل اي بالنسبة لحقيقتها وقوله قد اختص بعضها اي
بعض تلك الجواهر من الاختلافات التي لا تحصى الاولى ان يزيد بعد ذلك
وكل قد اختص بمكان مخصوص لاجل ان يناسبه قوله بعد وكل يجوز الخ وكل اي
والحال ان كل واحد من هذه يجوز ان يكون في مكان صاحبه بان تكون العين موضع
الفم الخ وان يكون على خلاف ما هو عليه اي على خلاف الحالة التي هو عليها كان
يقوم بالعين الشم وبالانف البصر وهذا لا يسلمه الخصم يكون ما عليه المطبوع
واجب عنده وغيره ممتنع وما قاله المص فرع الجواز والحاصل ان الخصم يقول ان
النطفة ذات اجزا متعددة وكل جزء قام به امر اوجب له صدور ما نشا عنه فيمنعوا
كون النطفة ذات اجزا مستوية بل مختلفة وكل جزء قام به امر اوجب له صدور
ما نشا عنه فهذا الدليل وما مثله لا يرد عليهم وانما الذي يرد عليهم دليل
الوحدانية الاتي والطبيعة يستحيل الخ هذا تعليل لمحذوف اي وفاعل ذلك

لا يكون الا مختارا لا النطفة بالطبع ولا بالتعليل لان الطبيعة والعلة يستحيل ان
تخصصا مثلا عن مثل وح فلا تكون النطفة موثرة في الزايد بالطبع ولا بالتعليل ثم
بعد هذا كله فالمناسب في سوق الدليل ان يقول وايضا كل من اجزا الزايد جواهر
متماثلة قد اختص بعضها بقوة السمع وبعضها بقوة البصر الى غير ذلك والحال
انه يجوز ان كلا يجوز ان يكون في مكان صاحبه وان يكون على خلاف الحالة التي هو عليها
وفاعل ذلك لا يكون الا مختارا لا النطفة بالتعليل او الطبع لان العلة والطبيعة
يستحيل ان تخصصا مثلا عن مثل ويجد في قوله النطفة التي ذكرها في اول الدليل لان
الكلام في نفي كون النطفة موثرة في الزايد بالطبع او التعليل ادعى المص دعوتين
على الترتيب اي ثانيتهما مرتبة على الاولى منهما واشار للاولى منهما بقوله فتعلم
ان الصانع مختار واشار الى الثانية بقوله بعد ذلك على النطفة التي نشات
عنها الخ لتعلم بهما اي لما تقرر من ان حذق احدي المقدمتين يجوز تعلم به
ان تقول ان ذاتك اي الزايد على النطفة لان الكلام في بيان ان النطفة لم تكن
موثرة في الزايد وقوله قد اختصت بجايز بدلا عن جايز اي كاختصاصها بالطول
المخصوص بدلا عن غيره باعتبار مجموعها اي باعتبار الهيئة الاجتماعية من
الزايد وقوله وباعتبار اجزايها اي اجزا الزايد فالزايد في حد ذاته له اجزا فاذا اعتبر مجتمعة
مجتمعة كانت هيئة اجتماعية وان اعتبرتها متفردة كانت اجزا لذلك الزايد فهي باعتبار
مجموعها قد اجتمعت بجايز بدلا عن جايز من كونها ذات مقدار ووصف وزمان
ومكان مخصوص دون مقابل ذلك وكذلك باعتبار اجزايها قد اختصت بجايز
بدلا عن مقابله من اختصاص كل جزء منها بما اختص به من سمع وبصر وشم وذوق
الخ فينتج ذلك فاعلها الخ اي الزايد على النطفة فاعله الخ فالمراد بالذات
الزايد ذا طول مخصوص وعرض مخصوص اعلم ان الطول هو البعد المفروض
اولا واما المفروض ثانيا فهو العرض ثم ان المفروض اولا قد يكون اكثر من المفروض
ثانيا وقد ينعكس الامر والطول اكثر الخ اي ومن كون الطول اكثر الخ
مع جواز ان يكون على خلاف ذلك اي بان يكون العرض اكثر من الطول لما علمت
والاشكال الخ هذا كالتعليل لما قبله اي وانما حكمنا بجواز خلاف
ما هو عليه لان الاشكال الخ والاشكال جمع شكل وهو الهيئة الحاصلة من
احاطة الحد او الحدود بالجسم ككونه دايرة او مثلثا او مربعا فكل جسم فهو قابل

لان

لان يتشكل بكل من هذه الاشكال بدلا عن مقابله فلا يختص ببعضها الا بمخصص مختار
ثم بعد هذا كله فنقول ان الدليل لا يتم الا اذا كان الخصم يسلمه وما ذكره الم من دليل
الصغرى فلا يسلمه الخصم اعني الطبايعي القايل ان النطفة توثر في الزايد بطبعها
وذلك لانه يقول بوجوب ما تقتضيه الطبيعة فكون الذات على الهيئة المخصوصة
امر اقتضته الطبيعة فهو واجب فيكون غيرها ممتنعا وح فلا يتم قوله في الصغرى
ذاتك اختصت بجايز بدلا عن جايز لا نسلم وكذا قوله في دليلها مع جواز ان يكون
على خلاف ذلك وكذا قوله والاشكال الهندسية كلها في حقه جايزة لا يتم ذلك
لكن سيان في جهاتها الوحدانية ابطال كلام الخصم وكذا ايضا قد اختصت اي
مجموع الذات ببعض الاعراض من الالوان او الاصوات لا يقال ان الصوت وبعض
الالوان مخصوص ببعض الاجزا فيكون من القسم الثاني اعني ما يعرض للذات
باعتبار اجزايها لا من الاول او من الثاني ولا اخراج واما باعتبار اجزايها
ان قلنا ان اما لمجرد التاكيد من غير تفصيل فلا اشكال في عدم ذكر مقابل لها
لانها لا تحتاج له وان جعلت للتاكيد مع التفصيل فتنبه انه لا بد لها
من مقابل ولم يذكر الا ان يقال ان مقابلها محذوف ويوخذ المقابل للمفصل من مضمون
الكلام السابق واصل الكلام اما باعتبار المجموع ولذا واما باعتبار اجزايها
اي اجزا الذات بمعنى الزايد على النطفة وقوله مع استوايها اي في الجزئية وقوله
بان كان بدا متعلق باختص الى غير ذلك من الاختلافات اي بان كان
بعضها رجلا وبعضها بطنا وبعضها فخذا وبعضها دبرا مع جواز غير ذلك
في الجميع اي بان تكون الرجل موضع العين والعرض القايم بالعين قايم باليد وهكذا
لكن هذا الدليل ايضا لا يتم لان الخصم لا يسلمه وذلك لانه لا يسلم جواز غير
ذلك لانه يقول كون العين على الحالة التي هي عليها امر واجب عنده الى اخر
ما مر فلان تاثير العلة والطبيعة انما هو بالعلة لزيادة الفايدة والا فالخصم
المردود عليه انما يقول ان النطفة توثر في الزايد بطريق التعليل لما كان ثم
بالمناسبة الذاتية كالمناسبة بين الحار الموثر للتسخين والاحراق وبين البارد
الموثر للرطوبة فعندهم الموثر اذا كان حارا فلا يوثر الا في الاحراق والتسخين وان
كان باردا فلا يوثر الا في البرودة فيتعين المناسب اسقاط الفا والتعبير
بالماضي لان جواب لما لا يكون الا ماضيا لما فيها من معنى الشرط وهي ظرف لما

مضى من الزمان وانما استحال ماذكره لانه اذا كان التاثير بالمناسبة الذاتية فيستحيل
ان تؤثر النطفة في شيئين فاذا كانت النطفة فيها مناسبة ذاتية للتاثير في العين
مثلا فلا يصح ان تؤثر في الرجل او في الراس لان المناسبة الذاتية التي فيها انما
تقتضي تاثيرها في العين فلا يصح ان تؤثر في غيرها واذا كان فيها مناسبة ذاتية
للتاثير في السواد مثلا استحال ان تبيض او تصفر لان من صفتها ان تسود فاذا
بيضت فارقها صفتها التي هي التسويد وهو محال اذا علمت ذلك فقولنا فيستحيل
ان يناسب الضدين الاولى ان يزيد او يناسب الخلافين لان العين والراس
خلافين لاضدين وان خصص مثلا الخ فيه انه اذا كان تاثير الطبيعة
وما معه بالمناسبة الذاتية فالحال التي عليها الذات امر واجب لانه هو الذي
اقتضته المناسبة الذاتية وح فلا يعقل مثلا حتى تخصص احدها فالاولى
اسقاط ذلك تامل وهي المقصودة بالذات اي واما الاولى فهي وان كانت مقصودة
في الجملة لكن لا لذاتها بل لغيرها ولذا قال والاولى وسيلة ان صانع ذلك اي
صانع الزايد وفي معناها هذا زيادة فايدة لانه لانزاع في ذلك والاولى ان يقول
وفي معناه اي وفي معنى نفي النطفة نفي ان يكون الصانع طبيعة الخ الا ان يقدر في الكلام
مضاف اي وفي معنى نفيها نفي ان يكون الصانع طبيعة اي انه متى صح تعلق النفي
بها صح تعلقه بكل علة وبكل طبيعة على العموم اي اعم من ان يكون الفاعل نطفة
او غيرها على العموم وفي معناها كل طبيعة او علة اي وفي معنى النطفة
التي وقع النفي عليها وقوله بفاعل خبر لا شي ماسبق وذلك لان القياس
السابق اعني قوله اما تاثيرها فيما نشا عنها الخ واما تاثيرها بالطبع وفي معناه
العلة الخ فهو ليس الكبرى وايضا لاطبع لها اي لاتاثير لها بالطبع في وجود
ذلك والمراد بالذات الزايد على النطفة وقوله والا لكنت اي والا لكان الزايد
مثلث على شكل الكرة لكن التالي باطل فبطل المقدم والحاصل ان قول المصنف وايضا الخ
دليل استثنائي اتى به المصنف لالزام الطبايعيين القايلين ان النطفة تؤثر بطبعها في
وجود الزايد وتقريره لو كانت النطفة تؤثر بطبعها في وجود الزايد بطبعها لكان الزايد
على شكل الكرة لكن التالي باطل بالمشاهدة فبطل المقدم هذا الالزام اي هذا
الدليل المقصود به بيان الزام الخصم اعني الطبايعيين وليس المقصود به
تحقيق دعوانا وهو ان النطفة ليست مؤثرة في وجود الزايد اصلا ان الطبيعة المتا وله

من كل

من كل وجه اي بان تكون لا حرارة فيها ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة اي والنطفة
كذلك فثبتت الملازمة في الشرطية وقد يقال لنا رحنا لانسلم انهم يقولون في النطفة
انها متساوية من كل وجه حتى يلزمهم هذا الالزام اذ هم لم يقولوا ان كل طبيعة متساوية
من كل وجه لانا انهم يقولون ان عالم الكون والفساد اعني ما تحت فلك القمر ليس فيه
شي متساوي من كل وجه لان المتساوي من كل وجه انما يكون في البسايط كالعقول
والافلاك وما تحت فلك القمر من الحيوانات والنباتات والمعادن مركبات
من العناصر الاربعة فلا تكون متساوية من كل وجه وح فلا تصح الملازمة التي قالها
الشارح وانما هي ما تحت فلك القمر عالم الكون والفساد لان المكونات التي هناك يلحقها
الانحلال والفناء يقتضي شكلا الخ اي يقتضي ان يكون المؤثر فيه شكلا الخ اي يقتضي
ان يكون المؤثر فيه شكلا متساويا الخ وهو الكري الخ اي والشكل المتساوي من كل
وجه هو الشكل الكري الكاين في المركبات لا في البسايط وقوله الكاين في المركبات
وصف للشكل الكري وصف كاشف لا مخصص لان الشكل الكروي انما يكون في المركبات
فان قلت هذا ينافي ما مر من ان المتساوي من كل وجه انما يكون في البسايط كالافلاك
والعقول قلت لا منافاة لان المراد بالبسايط فيما مر التي لم تتركب من العناصر الاربعة
وان كانت مركبة من جواهر فردة ولا شك ان الافلاك كذلك والمراد هنا بالمركبات
يعني من الجواهر على مذهب اهل السنة وهذا لا ينافي انها بسيطة بمعنى انها لم تتركب
من العناصر والحاصل ان البسيط قد يطلق على ما ليس مركبا من العناصر وان كان
مركبا من الجواهر فردة متحدة في الماهية ويقابله المركب بمعنى ما تركب من العناصر
وقد يطلق المركب على ما كان مركبا من الجواهر الفردة ويقابله البسيط وهو الغير
المركب من الجواهر فلا تنافي ولذلك اي ولاجل قولهم ان الطبيعة المتساوية
الخ واعلم انهم يقولون ان المولى سبحانه وتعالى لما كان واحدا من كل وجه
وواجب الوجود فلا يصدر عنه بطريق التعليل الا واحد وهو العقل الاول
وهذا العقل متصف بامرين كونه واجب الوجود لغيره ولهذا اثر في العقل الثاني
وكونه ممكنا لذاته ولهذا اثر في الفلك الاعظم وهذا العقل الثاني ايضا متصف
بامرين بكونه واجب الوجود لغيره ولهذا اثر في العقل الثالث وكونه ممكنا لذاته
ولهذا اثر في الفلك الثامن ثم ان هذا العقل الثالث متصف بامرين كونه واجب
لغيره ومن هذا اثر في العقل الرابع وكونه ممكنا لذاته ومن هذا اثر في الفلك السابع ثم

ان هذا العقل الرابع كذلك متصف بامرين فمن حيث كونه واجبا لغيره اثر في العقل
الخامس ومن حيث كونه ممكنا اثر في الفلك السادس القايم به العقل الخامس ثم ان العقل
الخامس متصف بامرين كذلك فمن حيث كونه واجب الوجود لغيره اثر في العقل
السادس ومن حيث كونه ممكنا لغيره اثر في فلكه القايم به وهو الفلك الخامس ثم
ان هذا العقل السادس من حيث كونه واجبا لغيره اثر في العقل السابع ومن حيث
كونه ممكنا لغيره اثر في فلكه القايم به وهو الفلك الرابع ثم ان هذا العقل السابع كذلك
من حيث كونه واجبا لغيره اثر في العقل الثامن ومن حيث كونه ممكنا اثر في فلكه
القايم به وهو الفلك الثالث ثم ان هذا العقل الثامن من حيث كونه واجبا لغيره
اثر في العقل التاسع ومن حيث كونه ممكنا لغيره اثر في فلكه وهو الفلك الثاني ثم
ان العقل التاسع من حيث كونه واجبا لغيره اثر في العقل العاشر وهو العقل الفياض ص
ومن حيث كونه ممكنا لذاته اثر في فلك القايم به وهو الفلك الاول اعني سما الدنيا
فالعقل الفياض قايم بسما الدنيا وهو المفيض لكل جميع ما تحت فلك القمر الهيولى والعناصر
اي انه هو المؤثر فيه بطريق التعليل والطبع اذا علمت ذلك فقول الش ولذلك زعموا ان
جوهر الفلك اي ان ذات الفلك وقوله لما كان طبيعة لابد فيه من حذف اي لما
كان المقتضي له والمؤثر فيه وهو العقل وقوله طبيعة واحدة اي متساوية من كل الوجوه ٥
وقوله كانا اي جوهر الفلك كريا وإذا انتفى الطبع لها اي وإذا انتفى الطبع
للنطفة اي وإذا انتفى كون النطفة موثرة بالطبع في الذات بمعنى الزايد فاحرى
انتفى كونها موثرة فيها بطريق التعليل وانما كان احرى لان تاثير الطبيعة يصح
تاخيره وتاثير العلة لايصح فيه التاخير بنفس وجودها يوجد معلولها
دفعة واحدة فتاثير الطبيعة اسهل من تاثير واذا انتفى الاسهل والاوسع
فمن باب اولى نفي ما هو اشد واضيق هذا مبالغة في الرد الاول اسقاط
قوله مبالغة ويقول هنا ردا لما يتوهم ان يقال ما في الزايد من التخصص مسلم انه
من الفاعل المختار واما ما فيه من النمو الذي هو معنى واحد ففاعله النطفة
بطبعها الخ وذلك لان المردود وهو ما يتوهم ان يقال لم يذكر رده قبل ثم رده هنا ثانيا
حتى يكون رده هنا مبالغة في الرد وقد يجاب بان المراد ان هذا رد على وجه مبالغ
فيه اي انه رد قوي لا يقبل ردا ولا خدشا لكن سياتي ما فيه قد خصص
بعض النطفة الاولى ان يقول بعض الزايد لان الكلام فيه بل ولا للطبيعة

ولا للعلة في شي من ذلك هذا توسعة في الدايرة وزيادة على المطلوب لان النزاع مع الخصم
في تاثير النطفة في الزايد وعدم تاثيرها فيه لما ذكر قبل اي للدليل المتقدم
من قوله وهو صانع الذات فاعل مختار ولا شي من النطفة ولا من الطبيعة ولا من
العلة بفاعل مختار ينتج صانع الذات ليس بنطفة ولا طبيعة ولا علة وان
طبعها في نوعي وانما تاثيرها اي النطفة بطريق الطبع في نمو الخ والنمو معنى
واحد اي لا معاني متعددة فيه اي في النمو اختلاف مطبوعها فيه انه
لم يقل احد بان اختلاف المطبوع لازم لتاثير النطفة فالاولى ان يقول فلم يلزم من تاثير
النطفة فيه بطريق الطبع عدم اختلاف المطبوع ابدا اذ كان لا يلزم ذلك فلا يتم الرد
الذي ذكره اولا وهو لو كانت النطفة موثرة في وجود الزايد لما اختلف مطبوعها
لكن الثاني باطل فبطل المقدم او يقول فلم يلزم من تاثير النطفة فيه الزايد بالاختلاف
والحاصل انهم ادعوا ان النطفة موثرة بالطبع في اجزا الزايد اي في وجوده فهي
موثرة في وجود اليد والرجل الى غير ذلك فاورد عليهم انها لو كانت موثرة
فيما ذكر بطريق الطبع لما اختلف مطبوعها لكن التالي باطل فبطل المقدم فرب
متوهم يتوهم ويقول هذا الرد انما جا من جعل النطفة موثرة في وجود الاجزا وانا
لا نقول كذلك بل اقول ان النطفة لا تاثير في كون هذا العضو يدا وهذا رجلا الخ
لان المؤثر في ذلك انما يكون فاعلا مختارا والنطفة ليست كذلك نعم هو هي موثرة
في نمو تلك الاجزا بطريق الطبع ومن المعلوم انه لا يلزم من تاثيرها في النمو عدم
اختلاف المطبوع لان النمو شي واحد وحينئذ فلا يتوجه على الرد الموجه على من قال انها
تؤثر في وجود الاجزا ووجه الرد الخ حاصله ان هذا التوهم لا يتم وذلك لان
وقوفه الزايد على مقدار مخصوص في النمو وانقطاعه عن ما فوق ذلك مع جواز
يمنع ان يكون النمو اثرا لها بطريق الطبيعة اذ لو كان اثرا لها للزم ان لا يقف الذات على حد
بل دايما وابدا تنمو لوجوب دوام المعلول بدوام علته واللازم باطل فكذا الملزوم
هذا حاصل الرد ولكن هذا الرد لا يتم الا لو كان الخصم يسلم انا وقوف الذات
على المقدار من النمو واجب لانه هو الذي اقتضته الطبيعة بالمناسبة
الذاتية وما عداه فهو ممنوع وحينئذ فلا يحسن الرد عليهم بما ذكر فضلا عن
كون ذلك الرد قويا فما ادعاه الش من ان هذا الرد قوي لا يمكن خدشه قد علمت
ما فيه على ان تقديرها موثرة في النمو لا بد فيه اعتراف المناسب لمقام المناظرة

ان يقدم هذا الرد على الرد الاول بحيث يقول ووجه الرد ان قولك يا ايها المتوهم انه لا يلزم من تاثيرها في النمو عدم اختلاف المطبوع فلا يتوجه على الرد بعدم الاختلاف لا يسلم بل كذلك يرد عليك مثل ما ورد على من قال ان النطفة موثرة في وجود الاجزا فتاثيرها في النمو لا يدفع لزوم عدم اختلاف مطبوعها لان النمو الذي في اليد مثلا يخالف النمو الذي في الرجل فلو كانت توثر في النمو لزم انه لا يختلف مطبوعها لكن التالي باطل فبطل المقدم ولين سلمنا ان تاثيرها في النمو يدفع لزوم عدم اختلاف مطبوعها فتوقف الذات على مقدار مخصوص في النمو وانقطاعه عما فوق ذلك مع جوازه يستحيل ان تكون النمو ايضا اثرا لها بطريق الطبيعة اذ لو كان اثرا لها للزم ان لا تتوقف الذات في نموها على قدر مخصوص بل دائما تنمو لكن التالي باطل فبطل المقدم وانما كان هذا الانسب لان الرد الاول بالمنع وما هنا بصدد نفيه وايضا الرد الاول موافق للرد الذي مر على من قال انها توثر في وجود الاجزا الذي ادعى هذا المتوهم انه لا يرد عليه واصابع الرجل اي المتحدة المحل فقد حذف من الثاني لدلالة الاول وبعضها بالعكس اي وترى بعض الاعضا منا بعكس ذلك اي ان نموها في العرض اكثر من نموها في الطول من صفات الخ ظاهره ان اختلاف النمو له صفات مع ان اختلاف النمو شي واحد الا ان يقال اضافة صفة للاختلاف بيانية وفي الكلام حذف والاصل الى غير ذلك الناشى من اختلاف النمو اي من الاجزا صاحبة النمو المختلف فتامل وكل على اتم ما يكون اي فاليد مثلا يناسبها الطول الذي هي عليه لتعاطيها الافعال الخ افبعض عاقل الاستفهام هنا انكاري بمعنى النفي اي لا يرضى عاقل وفيه تعريض بهم حيث جعلهم غير عقلا هذا الصنع اي المصنوع وقوله والشكل الخ عطف تفسير لما قبله لشي من العالم اي لشي عاقل من العالم منفردا ومجتمعا راجع لقوله لشي من العالم وقوله منفردا اي عن الغير وقوله او مجتمعا اي مع الغير فضلا منصوب على المصدرية بفعل محذوف اي فضل فضلا بمعنى نفي واعلم ان هذه الكلمة يوتى بها بين شيئين اولهما بعيد من المستبعدات وثانيهما من المتعذرات ولا بد ان يسبقها نفي تحقيقا كان قولك فلان لا يملك درهما فضلا عن دينار او تقديرا كما هنا والقصد منها استبعاد الاول الذي هو مدخول النفي بمعنى عده بعيدا بحسب الوقوع واستحالة الطرف الثاني الذي هو مدخول فضلا بمعنى عده مستحيلا بحسب الوقوع الى

خصوصية

خصوصية موات الاضافة للبيان والمراد بالخصوصية الحقيقة اي الى حقيقة هي موات والمراد بالموات هنا ما لا يتصف بحياة وان وصفه بقوله لا يسمع ولا يبصر مع انه لا يناسب هنا اذ المناسب هنا انما هو قوله ولا يغني عنك شيا لمحاكاة الاية كلا انه الخ كلا كلمة ردع وزجر اي ارتدعوا وانزجروا ايها الخصوم عن مقالتكم ان النطفة توثر والله انما يليق الخ وانما عبر بقوله انما يليق ولم يعبر بقوله انما يجب مع انه هو الانسب بالفاعل المختار لمجارات الخصوم نظرا الى ان تاثير النطفة هو الاليق عندهم بطريق النظر احسن الخالقين المراد بالخالقين المقدرين والمجددين للامور مثل الخياطين والنجارين وهكذا والمراد الخالقين اي المخرجين للاشيا من العدم للوجود بحسب الفرض والتقدير اي انه لو فرض ان هناك احدا خالق غير الله فالله احسنهم وهو من عطف مرادف ومراده بالتقديرات مسايل مقررة ثم ان الهوس في الاصل نوع من الجنون فجعل الك مسايلهم التي قرروها نوعا من الجنون باعتبار ان شانها انها تصدر من المجانين ابح ذكره اي ذكر ذلك الهوس الذي هو المسايل المقررة ثم ان البح هو الطرح من الفم وفي الكلام تشبيه تلك المسايل بشي مستقبح الطعم على طريق الاستعارة بالكناية واثبات البح تخييل وتسويد الصحف اي وتلطيخ تسويد الصحف به وفيه اشارة الى ان رسمها في الورق قبيح لتشبيهه بالشي الذي يمج لقبح طعمه والمراد بالصحف الكاغد الخالي من الكتابة من سلب العقل اي من سلب كمال العقل اذ لو كانوا لا عقل عندهم لما اخذوا بذلك اصلا وقوله والايمان اي او سلب الايمان فانهم قوم كفار وابله اي الغافلين الذين يرتكبون الامور التي فيها الفساد والضرر من غير ان ينتبهوا لفساده بحسن المعرفة اي بالمعرفة الحسنة اي الكاملة لانها تتفاوت وانما قدم المعرفة لانها اس لما بعدها بالشرف الخواتم يحتمل ان المراد به الموت على اصل الايمان وان كان يحصل دخول النار ويحتمل ان المراد به الموت على الايمان الكامل من البدع ظاهرا اي بان لا يجري على السنتنا ما يغضب الله وباطنا بان لا يقوم بقلوبنا شي من الشبه المخالفة لما تقول اهل السنة والعصمة الكبرى عطف مرادف والمراد بكون النبي عصمة ان من تمسك بسنته وسنة الراشدين بعده صار النبي له عاصما اي حافظا من النفس ومن الشيطان والمراد ان النبي يصير له سببا في الحفظ والا فالحافظ حقيقة هو الله والمراد بسنته ما جاء عنه من الاحكام صريحا والمراد بسنة الراشدين ما استنبطوه من الاحكام وحينئذ فالعطف مغاير من اله وصحبه من بالنظر للال بيانية

مشوبة بتبعيض وبالنظر لصحبه لبيان هذا اذا مشينا على القول بان الصحابة
كلهم راشدون اي مجتهدون واما ان قلت ان بعضهم كان مجتهدا دون البعض فمن
بالنظر للصحابة لبيان المشوبة بتبعيض ايضا فتامل   ومن هنا الخ حاصله
انه فيما مر تكلم على حدوث الزايد على النطفة واما حدوث النطفة وباقي العالم فلم
يعلم مما مر حدوثه فاشار هنا الى بيان حدوثه بقوله ومن هنا الخ اي ومن اجل
ان الزايد على النطفة حادث وان الفاعل له ليس النطفة ولا طبيعة من الطبايع
ولا علة من العلل بل الفاعل المؤثر فيه انما هو الفاعل المختار وقوله ايضا اي كما
علم من غيرها هنا هذا ظاهره فظاهره ان العلم بحدوث النطفة والعلم بحدوث
باقي العالم علم مما مر كما علم ذلك من هنا مع ان ذلك لم يعلم الا من هنا هذا وحينئذ
فكان الواجب تاخير قوله ايضا بعد قوله نعلم بحيث يقول ومن هنا نعلم ايضا ان
النطفة اي كما علمت ان الزايد حادث نعلم ان النطفة الخ تامل   وساير العالم
اي باقيه وهي ما عدا النطفة الخ تامل   وساير العالم اي باقيه اي ما عدا
النطفة والزايد وقوله لم يكن ثم كان المناسب لما مر من التثنية ان يقول لم يكونا
ثم كانا الا انه يقال انه افرد باعتبار المذكور اختصارا او باعتبار ان النطفة
وباقي العالم امر زايد على الزايد على النطفة وكذا تقول في قوله اذ كله مثلك اي كل
ما مر من النطفة وساير العالم مماثل لك اي مماثل للزايد منك   اذ كله مثلك
هذا دليل على استفادة العلم بحدوث النطفة وباقي العالم مما مر وحاصله ان تقول النطفة
وباقي العالم مماثلة لك وكل من كان مثلك يجب له سبق العدم ينتج النطفة وباقي
العالم يجب له سبق العدم والمص قد ذكر الصغرى وحذف الكبرى للعلم بها وقوله
جرم يعمر الخ هذا توضيح لجهة المثلية وقوله يعمر فراغا اي يحل في فراغ ووصف
كاشف للجرم وهو مفيد لتصوره ولهذا قدمه على قوله يمكن لانه وصف معنى
للحكم الذي هو من قبيل التصديق واشار بقوله يمكن وجوده وعدمه الى ان
كلا من ذاتك والنطفة وساير العالم يجوز عليه المتقابلات الست وهي الوجود
والعدم والمقادير والصفات والازمنة والامكنة والجهات واقتصر على ثلاثة
منها ولم يبينها وقصيه كما علمت ان الاشتراك في الامور المذكورة يقتضي المثلية
وفيه شيء لان المثلية تقتضي الاشتراك في جميع الاوصاف الذاتية وهي ليست
محققة لان حقيقة الانسان مخالفة لحقيقة الفرس الا ان يقال انه جرى على مذهب
المتكلمين القايلين ان الاجسام كلها متماثلة في الحقيقة اي متحدة فيها وانما الاختلاف

بالعوارض

بالعوارض فعندهم الاجسام كلها مركبة وبسيطها كثيفها ولطيفها نورانيها
وظلمانيها متماثلة في الحقيقة فحقيقة كل جسم الجواهر الفردة المركبة منها وهي متماثلة
غير مختلفة في الحقيقة حتى ان جرم الماء مماثل لجرم النار وجرم التراب مماثل لجرم الحجر
وحرارة النار وبرودة الماء ورطوبة التراب ويبوسة الحجر امور عارضة لها فيجوز على
كل جسم منها ما يجوز على الاخر كالبرد على النار والحرق على الماء وذهبت الفلاسفة الى ان الاجسام
مختلفة بسبب اختلاف حقايقها وعلى ذلك جرت المناطقة فيقولون حقيقة
الانسان مغايرة لحقيقة الفرس ويجعلون فصول الانواع مقومة لها ومقسمة
للاجناس الخ تامل   ويغيرها اي ويغير ما هو عليه وانث الضمير باعتبار
معنى ما ولو راعى لفظها لقال ويغيره اي ويغير ما هو عليه   فيحتاج كما احتجت الخ
فيه ان هذا الخ احتياج النطفة وباقي العالم الى مخصص ليس مقصودا حتى يؤتى به
نتيجة لما قبله اذ ليس كلامنا في ذلك وانما المقصود والمدعى ان النطفة وساير العالم
يجب له سبق العدم وحينئذ فالصواب حذف هذه الجملة اعني قوله فيحتاج كما احتجت
الى مخصص يخصصه بما هو عليه وياتي بدلها بقوله وقد وجب لذاتك سبق العدم
فكذلك يجب للنطفة ولساير العالم سبق العدم ثم يستدل على ذلك بقوله لوجوب
استواء المثلين بحيث انه يقول واتصافه بما هو عليه من المقادير والصفات المخصوصة
وقد وجب لذاتك سبق العدم فيجب حينئذ سبق العدم لساير العالم لوجوب
استواء المثلين الخ والحاصل ان الواجب حذف الجملة المتقدمة وتقديم قوله وقد وجب
لذاتك سبق العدم الخ وتاخير قوله لوجوب استواء الخ فتامل   وقد وجب
لذاتك اي الزايد منها وقوله فكذا يجب لساير الخ العالم اي ما عدا الزايد وقوله
المماثل لك اي المماثل للزايد منك   اذ لو جاز الخ هذا دليل اخر منتج للمطلوب
بطريق اللزوم بخلاف الذي قبله فانه ينتج صراحة وحيث كان هذا دليلا
على اثبات المطلوب فكان الاولى ان ياتي به على اسلوب يفيد ذلك بحيث يقول
وايضا لو جاز الخ وحاصل ذلك الدليل ان تقول لو جاز ان يكون بعض العالم قديما
للزم ان يختص احد المثلين عن مثله بصفة واجبة لكن التالي باطل فبطل المقدم
وهو جواز كون بعض العالم اعني النطفة وبقية العالم قديما واذا بطل جواز كونه
قديما تعين حدوثه ويلزم من كونه حادثا سبق العدم له وهو المطلوب فقول المص
اذ لو جاز ان يكون بعض العالم قديما هذا مقدم الشرطية وقوله للزم ان يختص

الخ هذا هو نايتها وما قبله والعدم لا يكون الا واجبا للقديم هذا دليل الملازمة وسطه
بين المقدم والتالي وكان الاولى تاخيره الا انه قدمه للاهتمام به وقوله لما ياتي اي
للدليل الآتي اي ان ما ذكر من القدم لا يكون الا واجبا للقديم لا جايزا له يدل عليه
ما ياتي وقوله وهو محال اشارة للاستثنائية وقوله لما يلزم عليه الخ دليل للاستثنائية
المذكورة اذ لو جاز ان يكون بعض العالم قديما مراده ببعض العالم النطفة
وباقي العالم غير الزايد ومقابله اعني النطفة وباقي العالم ومراده بالاحد مقابل ذلك
الزايد وقوله عن مثله المراد به ذلك الزايد وقوله وهو ان يكون مثلا اي للزايد اي
لانه هو الموضوع وقوله غير مثل اي للزايد اي من جهة كونه قديما بالنظر في
ذاتك اي بالنظر في الزايد منك وقوله وبين ساير الممكنات اي باقيها واراد به
ما عدا الزايد اعني النطفة والمعبر عنه فيما مر بساير العالم واعتقاد التماثل بين
ما ذكر مبني على مذهب المتكلمين من ان حقايق جميع الممكنات متماثلة
لا تختلف الا بالعوارض خلافا للحكما القايلين انها متباينة لتخالفها بالذاتيات
البرهان القاطع فاعل لقوله خرج والمراد جنس البرهان المتحقق في
متعدد لان الذي خرج لك برهانان كما ذكرنا لا برهان واحد وقوله القاطع اي المقطوع
به وقوله على حدوث العالم مراده بالعالم ما يشمل الزايد على النطفة والنطفة وباقي
العالم علوه وسفله من اطلاق المصدر على اسم الفاعل اي العالي منه والسافل
واراد بالعالي منه السموات وما فوقها واراد بالسافل منه ما تحت فلك القمر اعني
عالم الكون والفساد واتى بهذا التعميم ردا على الفلاسفة الذين يقولون ان العالم
العلوي قديم بالزمان باعتبار ذاته وان السفلي قديم باعتبار نوعه
عرشه وكرسيه هذا تعميم في العالم العلوي وانظر ما لهذا التعميم من نكتة
اصله وفرعه اراد بالاصل النطفة بالنسبة للحيوان والبذر بالنسبة للنبات واراد
بالفرع الزايد على ما ذكر بالنسبة للحيوان والنبات كمثلك اي كمثل الزايد
منك وان الجميع اي من النطفة وساير العالم وقوله لا افتقاره اي لا افتقار
الزايد منك وان من شيء الخ الباء في قوله بحمده للملابسة ومفعول يسبح
محذوف اي وان من شيء الا يسبح الله حال كونه ملتبسا بحمده والثنا عليه وهذا
دليل على افتقار الجميع بناء على ان المراد بالتسبيح الدلالة وانه بلسان الحال فقوله
الا يسبح بحمده اي والا هو دال على انه مفتقر الى فاعل مختار لما اشتمل عليه من الصنع

البديع الذي لا يكون الا من فاعل مختار حاصله انه اي الحال والشان بعد
ما استبان لك اي بعد ما بان وظهر لك ظهورا واضحا فالسين والتا زايدتان للتاكيد
من الذات ان اريد بالذات ما يشمل النطفة والزايد فمن للتبعيض وان اريد بها الزايد على
النطفة فقط فهي للبيان وقوله على النطفة متعلق بالزايد وقوله بالضرورة متعلق باستبان
وقوله وان النطفة الخ عطف على حدوث وكذا قوله وان فاعل الذات الخ مما يقدر
من الطبايع كان الاولى ان يزيد والعلل الا ان يقال انه اراد بالطبايع ما يشمل العلل
وعبر بيقدر بمعنى يفرض اشارة الى انه غير واقع لا اثر لها في شيء من الذات اي
الزايد وقوله وان فاعل الذات يعني الزايد على النطفة انعطف اي رجع بذلك
الزايد اي بحدوث ذلك الزايد وساير العالم اي وباقي العالم والمراد به ما عدا
النطفة والزايد عليها فان احتياج الجميع عطف على حدوث اي استدل على
حدوث الخ وعلى ان الخ والمراد بالجميع النطفة وباقي العالم ولا اثر لبعض فيه اي
ولا تاثير لبعض ما ذكر من النطفة وباقي العالم في بعض قطعا والعالم كله مراده به
ما عدا الزايد الا هذا الزايد اجرام متحيزة الخ لا يخفى مخالفة هذا لظاهر المتن
لان المتن قد انحصر في الدليل للاجرام فقط وقوله متحيزة وصف كاشف لان
قوله قايمة بها كذلك كاشف والمثلان يجب الخ لاجل هذا يقال في تعريف
المثلين هما الامران المتساويان في كل ما يجب ويجوز ويستحيل ثم ان الاولى تاخير قوله
والمثلان الخ بعد قوله وقد وجب لمكونها علة له وحتى تكون في غنية عن قوله لمماثلته
اياه وهذا اشارة للدليل المفيد المطلوب بالصراحة وقوله اذ لو اختلف الخ اشارة
للدليل الثاني المفيد للمطلوب باللزوم وحينئذ فكان الاولى ان يقول ايضا لو اختلف الخ
بان يكون بعضه قديما اعني مقابل الزايد وقوله وبعضه حادثا وهو الزايد
وقوله لكان مختلفا الخ اي لكن التالي باطل لانه لو اختلف العالم فيما يجب لزم
ان يكون بعضه مثلا غير مثل وهذا تهافت واذا بطل التالي بطل المقدم وهو جواز
كون بعض العالم قديما واذا بطل ذلك تعين حدوثه ويلزم من كونه حادثا سبق
العدم له وهو المطلوب ثم ان هذا التالي الذي ذكره الشارح مخالف للتالي الذي ذكره
في المتن لانه قال لزم ان يختص احد المثلين الخ ففيه اشارة الى جواز جعل كل منهما
تاليا لا يكون الا واجبا للقديم اي ان القديم يجب له القدم لا انه جايز له وقوله
وبرهانه اي وبرهان ما ذكر من ان القدم لا يكون الا واجبا للقديم لا جايزا له ما يافي

اى فى فصل البقاء والحاصل انه اثبت الملازمة بقضية ثم اقام دليلا على تلك القضية
التى اثبت بها الملازمة لجاز عليه سبق العدم اي لكن التالى وهو جواز سبق
العدم على القديم باطل اذ لو جاز سبق العدم عليه لاحتاج الى مخصص يخصصه
بالوجود بدلا عن العدم المجوز لكن احتياج القديم الى مخصص باطل اذ لو احتاج
الى مخصص لكان حادثا لكن التالى وهو حدوث القديم باطل لان الحدوث نقيض
العدم المفروض فلو كان القديم حادثا لكان القديم قديما وغير قديم وهذا تهافت
بدلا عن العدم المجوز اي فيكون حادثا وقوله وهو اي الحدوث لله نقيض
القدم ففي كلامه حذف والمراد بنقيض القدم المساوي لنقيضه وهذا اعني
الخ الاشارة راجعة لمضمون قوله وبيان الملازمة الخ فهو اي قوله والقدم
لا يكون الا واجبا وقوله معترض بين الشرط اي وهو قوله لو جاز ان يكون بعض العالم
قديما وقوله وجوابه اي وهو قوله للزم ان يختص احد المثلين عن مثله بصفة
واجبة لبيان تلازمهما فيه ان بيان الملازمة يقتضي تاخيره لا اعتراضه
وحينئذ فالاولى ان يقول اهتماما ببيان الملازمة فتامل بيان لبطلان التالي
اي وهو قوله فيما مر وهو محال الذي جعلناه استثنائية للقياس وهو اي
التالي اعني قوله للزم ان يختص الخ وقوله جواب الشرط اعني لو ليس لها
وجود زائد على الذات اي ليس لها تحقق زائد على تحقق الذات وذلك كصفة
الوجود فانه صفة لموصوف لا تعقل الذات بدونها وقيل انه صفة حال اي انها صفة
ثابتة في الخارج لكنها لم تصل الى مرتبة الوجود وهو مراد من يقول ان الوجود غير
الموجود والاول قول من يقول ان الوجود عين الموجود واعلم انه على كل من القولين
اعني سواء قلنا ان الوجود حال او غير حال فهو صفة نفسية فتفسير الشارح
للصفات النفسية انما ياتي على قول من يقول بنفي الاحوال وان الوجود عين الموجود
واما على مقابله فالصفات النفسية هي ما لا تتحقق الذات بدونها وان كان كل من
الذات والصفة تحقق في نفسه ولكن لا انفكاك لاحدهما عن الاخر الا صفة
نفسية اي كالناطقية للانسان والناهقية للحمار والتحيز للجرم وقوله او لازما لها
كقبول صفة العلم والكتابة فانه لازم للناطقية وكالحدوث والافتقار
اللازمين للتحيز وكعدم قبول العلم والكتابة اللازمين للناهقية واختصا ص
الخ اختصاص مبتدا وقوله يوجب خبر واما قوله وهو اي الحكم الواجب لا يكون

فهذا

فهذا معترض قصد به بيان النسبة التي بين المبتدا والخبر فان قيل ان اختصاص
احدهما بحكم واجب هو وصف نفسي فدليل على عدم التماثل واما اختصاصه بحكم
لازم لصفة نفسية فلا يدل على عدم التماثل لان اختصاصه باللازم للوصف
النفسي لا يدل على اختصاصه بالوصف النفسي ضرورة ان وجود اللازم لا يدل على
وجود الملزوم قلت ان اختصاص احد الامرين باللازم دليل على انتفاء ملزومه الذي
هو الوصف النفسي فيه فلا اشتراكا في جميع صفاته النفسية فلا يكون مثلا له وهو
تهافت اي والتهافت باطل فما ادى اليه من حدوث القديم باطل فما ادى اليه من
الاحتياج لمخصص باطل فما ادى اليه من جواز عدم القديم باطل وثبت ان عدمه
واجب وهو المطلوب اصله وفرعه اي الاصل منه والفرع منه وليس المراد
الاصل له ما نشا عنه غيره وذلك كالماء من غير تاثير الخ بيان لقوله
بحسب مجرد العادة وبالفرع الناشئ اي كالنبات فقول الشارح كالماء للنبات لف ونشر
مرتب ونحو ذلك اي كالنطفة للحيوان واشار الشارح بقوله بحسب مجرد العادة
الى ان نشاة النبات من الماء والحيوان من النطفة ليس بتاثير الماء في النبات والنطفة في
الحيوان على وجه العلة او الطبع لا يخصصان مثلا عن مثل اي لا يخصصان
مثلا بشيء بدلا عن مقابله وذلك لان تاثيرهما بالمناسبة الذاتية فالشيء الواحد
لا يناسب الامرين المتقابلين لاجتماع المتنافيين والعالم كله متماثل اراد به ما عدا
الزايد وهذا اشارة الى قياس من الشكل الثاني تقريره ان تقول العلة والطبيعة لا يخصصا ن
مثلا عن مثل وصانع العالم قد خصص مثلا عن مثل ينتج العلة والطبيعة ليسا
صانعين للعالم واذا انتفى كونهما صانعين للعالم تعين ان صانعه فاعل مختار لانحصا ر
الصانع المؤثر في الثلاثة والعالم كله متماثل هذا جري على ما قاله اهل السنة
من ان الاجرام حقائقها كلها متماثلة واختلافها انما هو بالصفات فحقيقة الانسان
والفرس متماثلة واختلافهما انما هو بالصفات فحقيقة الانسان والفرس متماثلة
والاختلاف انما هو بالصفات العارضة واما الحكماء فيقولون ان الاجرام متباينة
الحقائق لاختلافها بالذات واذا علمت ان كلام الشارح مبني على ما قاله اهل السنة فلا يتم
في الرد على الخصم قد اختص كل جزء منه الخ فقد اختص بعضها بقوة السمع
وبعضها بقوة البصر وبعضها بقوة الشم الخ وقد سبق تقرير ذلك اي الدليل
المذكور عند قوله ثم اذا نظرت الخ وحاصله ان هذا الدليل الذي قلناه انما هو

على حدوث النطفة وسائر العالم ما عدا الزائد واما حدوث الزائد فله دليل قد تقدم
عند قول المصنف اذا تأملت الخ فتقول انك وقد سبق تقريره اي تقرير نظير ذلك
الدليل المذكور هنا وقوله في فاعل ذاتك اي في اختيار الفاعل لذاتك اي في
اختيار الفاعل الزائد من ذاتك او مراده بالذات الزائد والحال واحد
جواب عما يقال هلا ذكرت هذا الدليل هنا كما ذكرته فيما تقدم ولهذا المعنى
اي ولكون الحال واحدا استغنى وهو مندرج الخ اي ذكر هذا الدليل الدال
على حدوث النطفة وباقي العالم هنا مندرج في التشبيه بقوله كافتقارك وذلك
لان معناه ان النطفة وسائر العالم مفتقر للفاعل المختار كما انك مفتقر له وحينئذ
فيكون الدليل الدال على حدوثك وافتقارك للفاعل المختار دالا على حدوث
النطفة وسائر العالم وافتقارهما للفاعل المختار لانهما مماثلين لك فان قلت ان قوله
وهو مندرج الخ ينافي ما قبله لان ما قبله يقتضي ان الدليل على افتقار الزائد لم
يكن مذكورا هنا وهذا يدل على انه مذكور هنا اجيب بان قوله وهو اي الدليل
مندرج في التشبيه اي فيكون مذكورا هنا ضمنا لا صراحة وقوله اولا وقد سبق تقريره
ذلك اي صراحة وقوله والحال واحد اي فلم يحتج لاعادته صراحة فلا ينافي انه
مذكور ضمنا وقوله ولهذا استغنى عن ذكره اي صراحة فتامل وان جميعه
عاجزا علم على ان المصنف تكلم في المتن اولا على عجز الجميع ثم تكلم بعد ذلك على افتقاره
وهنا في الشرح قد عكس ذلك ولا نكتة لذلك العكس فلعله وقع ذلك منه
سهوا يعني ومن هذا المعنى اي ومن اجل هذا المعنى اي وهو ان الجميع
عاجز صانع العالم المراد بالعالم النطفة وبقية العالم فالمراد به ما عدا الزائد
بدليل قوله كعجزك لجميعه اي لجميع العالم بالمعنى المتقدم فلا يكون
فاعله جرما اي لان الجرم من جملة بقية العالم الذي عمه العجز والا لعجز كعجزك
اي والا نقل انه لا يكون فاعله جرما بل قلنا انه يكون جرما فلا يصح اذ لو كان
فاعله جرما لعجز كعجز العالم لكن انت خبير ان هذا معلوم مما قبله اعني قوله
لعموم العجز لجميعه وايضا هذا يقتضي ان الجرم خارج عن العالم مع انه بعض
العاجز فهلا لانه يقتضي ان بعض العالم ليس من العالم وهذا باطل فالاولى
اسقاط قوله والا لعجز كعجزه هذا وقد يقال ان غاية ما استفيد مما هنا عجز
ما عدا الزائد واما الزائد فلم نعلم عجزه فيمكن ان يكون للصانع هذا الزائد

والجواب

والجواب ان عجز هذا الزائد معلوم بالمشاهدة وحينئذ فلا يحتاج لدليل لما وجب
الحدوث الخ اراد بالعالم هنا ما يشمل الزائد والنطفة وغيرهما ووجب عجز
جميعه هذا الكلام يدل على ان الاية في المتن لها تعلق بالعجز والحدوث والمتبادر
منها انها متعلقة بالافتقار للفاعل المختار وكانت الدلالة على ذلك اي ما ذكر
من حدوثه وعموم عجزه فطرته اي خلقته تنبي اي تدل على انه مفتقر
افتقارا عظيما وقوله غاية الكمال هذه الجملة في محل جر صفة لمبدع ويثني
عطف مرادف ليبني لان الاثبات والتنبي بمعنى واحد وصفاته الكاملة اراد بها
ما يتوقف عليها الفعل اوليات المقال الاولى حذفه اذ كل جزء من اجزاء العالم
وكل صفة من صفاته انما تنبي عن ذاته العلية وصفاته الكاملة والافتقار اليهما
بلسان الحال انتهى ويعترفا بالعجز عن الادراك اي لكنه ذاته يعني ان هذا
الصنع يدل على عظم هذا الصانع وانه لا يدرك كنهه ويعترف بالشكر فيه
ان هذه النعم الغريب انما يوجب الشكر بالفعل لا الاعتراف به وهذا في
الحقيقة يرجع للانابة المتقدم من جميع ما تخيل متعلق بمثال وفي العبارة
قصور لان الله تعالى كما انه ليس له مثال في الخيال كذلك ليس له مثال في الواقع وقد
يقال انه يلزم من عدم المثال في الخيال عدم المثال في الواقع فلا قصور
وقيل ان التسبيح في الاية على ظاهره اي من كونه بلسان المقال بان تقول سبحان
الله وتعالى والحاصل ان ذلك جرا اولا على ان التسبيح ليس على ظاهره بل المعنى
الدلالة على ذاته تعالى والافتقار اليها وهو قول الواحدي ومن تبعه وقيل ان
التسبيح على ظاهره وعليه فقيل وقوله وان من شيء اي فيه روح فهو عام
مخصوص وهو قول المهدوي وقيل عام في جميع الموجودات ما فيه روح وما
لا روح فيه وهو قول النخعي وعليه مشى الشارح هنا حيث قال وقيل التسبيح
في الاية على ظاهره في جميع الموجودات اذ لا يشترط الخ جواب عن ما يقال
ان التسبيح بلسان المقال نطق وصدور النطق مما فيه حياة ظاهر دون
ما ليست فيه كالاحجار وغيرها من الجمادات وذلك لان الحياة شرط في التعلق
ويلزم من فقد الشرط فقد المشروط وحاصل الجواب انا لا نسلم ان الاحجار
وغيرها من الجمادات خالية من الحياة اذ لا مانع من قيام الحياة والعلم وباقي
الصفات التي يتوقف عليها النطق بها اذ لا يشترط الخ وغيرها من الصفات

اي التي يتوقف عليها العقل بنية مخصوصة اي وهو الجسم الذي
فيه روح بل هذه الصفات يصح وجودها في اي جسم كان ثم ان هذا
القول وهو ان المراد بالتسبيح في الاية بلسان المقال في جميع الموجودات هو
المعول عليه عندهم وذلك لان الحياة صفة تقتضي الحس والحركة وليست
تابعة لاعتدال المزاج ولا مختصة بالبدن المؤلف من العناصر الاربعة
ولا بذي الروح الحيواني فيجوز ان يخلقها الله في الجمادات والى بطلهذا
مذهب اهل السنة وذهبت الفلاسفة وكثير من المعتزلة الى هذا
الاشتراط برهانكم السابق الخ اراد به ما تقدم من الاستدلال على
وجود الصانع بحدوث اجزاء العالم وقد ذكرت فيما سبق له طرقا ثلاثة فاما
ان يقال انا كنا لم نكن ثم كنت وكل من كان كذلك فله موجد اوجده او يقال انا
حادث وكل حادث لابد له من موجد اوجده ينتج لابد لي من موجد اوجدني
اذا علمت هذا فقوله برهانكم السابق اي جنس برهانكم المتحقق في متعدد
انما ينتجان الحدوث الخ اما انتاج البرهان الاول لحدوث جميع
الاجرام والاعراض فبالصراحة واما انتاج البرهان السابق بحدوث جميع
الاجرام فبالزوم لانه انما ينتج صراحة ان ذاتي لابد لها من موجد وهذا
يستلزم حدوثها وجميع الاجرام مماثلة لذاتي فما ثبت لذاتي من الحدوث
يثبت لها فتامل لجميع الجواهر والاعراض اي فقط وهو حدوث
كل ما سواه تعالى اعم من ان يكون جواهرا واعراضا او غيرهما كالمجردات
والاتي بعده اي وهو قوله ايضا لو نظرت الخ وهو حدوث كل ما سوى
الله اعترض بان الكلية اخص من الجزئية لتحقق الجزئية حيث تحققت
الكلية وعند عدم تحققها كما هو مشهور وحينئذ فقول الشارح والمطلوب اعم
من هذا وهو حدوث كل ما سوى الله لا يناسب هذا المشهور لانه
جعل الكلية اعم والجواب بان المراد بالاعم الاكثر افرادا فان المطلوب
حدوث ثلاثة اشياء اجرام واعراض ومجردات وما تقدم لوحظ فيه
خصوص الاولين فقط واما قولهم الجزئية اعم فباعتبار انهم يقولون
لا مفهوم للجزء الملاحظ في جزئيتنا المتقدمة للخصوص ولذلك قد ردنا
بعدها فقط لم ينهض فيه دليلكم اي مجموع دليلكم السابق اذ لا يتاتى

ان يقال

ان يقال فيه انه لم يكن ثم كان ولا انه موجود بعد عدم ولا انه حادث لما ياتي من ان
علته الزائد يقول بقدمه لقدم علته مذهب المتكلمين الخ هذا الجواب
لا يظهر الا لو كان الخصم من المتكلمين ولهم في ابطال الزائد اي في ابطال
وجود الزائد على الاجرام والاعراض وهو ما ليس بمتحيز ولا قائم به وهو الجوهر
المجرد طرق والحاصل ان المتكلمين ينكرون ان يكون لهذا القسم وجود واثبته
الفلاسفة وجعلوا منه العقول والنفوس الفلكية والبشرية ووافقهم بعض
المتكلمين على النفوس البشرية وجمهور المتكلمين على بطلان ذلك لابتنائه على مقدمات
فلسفية فاسدة مثل كون الصانع موجبا وواحدا من كل وجه وكون الواحد
لا يصدر عنه الا واحد ونفي الجزء الذي لا يتجزأ وغير ذلك وعلى تسليم وجود
هذا القسم مع بطلان اصله المذكور فهو حادث لانه اثر الفاعل المختار لما تقدم
من بطلان العلة والطبيعة واسناد كل ممكن للواجب المختار وكل ما هو اثر المختار
لا يكون الا حادثا واما الفلاسفة فانهم وان اعترفوا بامكان هذه الاشياء لذواتها
لكنهم قالوا انها قديمة بقدم علتها وقد ابطلنا ذلك من اشهرها اي من
اقواها وليس المراد بالاشهر ما هو مشهور فان قلت هذا ينافي قوله اولا لانها ضعيفة
قلت لا منافاة لان الضعف مقول بالتشكيك قالوا الخ هذا بيان لطريق
التقسيم وان كانت دائرة الخ لان مقتضى ذلك ان يكون التقسيم عقليا
والامر بخلاف ذلك ليس نفس حقيقته اي لانه سلب فيستحيل ان
يكون نفس حقيقة الذات او حقيقة الصفات الوجودية نعم هو من السلوب
التي تصدق على الباري او هو يقال ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز لكن صدقه
على الله لا ينافي صدقه على الله فلم تنحصر القسمة الا لو انتهت الى ما لا يصح
ان تصدق على غير الله ومن جملة الطرق التي استدل بها على نفي ذلك الزائد انه
لو كان هناك فرد اخر غير الاجرام والاعراض لشارك الباري في اخص اوصافه
وهو التنزه عن الاجسام والمقادير والاشكال لكن التالي باطل فبطل المقدم
وهو وجود قسم وردبان الاوصاف النفسية لا تكون سلبية لانها من الاحوال
وهذا التنزه سلبي فلا ضرر في المشاركة فيه انما الضرر في المشاركة في الصفات
النفسية واما من جهة المجردات فنقول ان النفس الناطقة من صفاتها
كثرة التفكر ولا تضعف قوتها فهي مخالفة للاجسام لان من صفاتها ضعفها

بالعين فقد اختلفا بالصفات والتخالف في اللوازم يوجب التخالف في الملزومات وحينئذ
فهي ليست جرما ولا عرضا فلذلك وجب قسم غير جسم ولا عرض وهو غير الله ورد
بان الجوهر المغناطيس مثلا جسم وقد اختص باوصاف كجذب الحديد ولا يلزم من
ذلك انه غير جسم اي فهذه الصفات اتفاقية ليس نفس حقيقته
ولا نفس حقيقة صفاته اي وانما هو وصف سلبي صادق عليها وحينئذ فللخصم
ان يمنع تخصيص ذلك الوصف السلبي بذاته تعالى وصفاته الوجودية بان يقول
لا نسلم ان ما ليس بمتحيز ولا قائما به مخصصا بذاته تعالى وصفاته لجواز ان يكون
مشاركا لهما في ذلك الوصف امر ثالث وحينئذ فالتسمية لا تفيد المطلوب من
ابطال الزائد والذي اختاره بعض محققي المتاخرين وهو العلامة تقي
الدين المقترح في وجود هذا الزائد اي فلم يجزم بوجوده ولا بعدم وجوده
فانه تردد في الوجود بالفعل وعدم الوجود بالفعل لا في الجواز وعدمه اذ هو جائز
لا مانع منه والناظم يجزم بوجوده او بعدم وجوده لان ادلة وجوده لم تتم وكذا
ادلة عدمه فان قلت الخ هذا مما يدل على ان التردد في الوقوع بالفعل
وعدمه لا في الجواز وعدمه على هذا الراي جرى راي التوقف وحاصله
اننا اذا لم نجزم بوجوده ولا بعدم وجوده وقلنا بجواز وجوده ثم نتفوت
قدمه او فرض وجوده قلت نختار الخ اي في نفي قدمه
النجا اي الاستناد للسمع حاصله ان الدليل على نفي قدمه السمع وهو قوله
صلى الله عليه وسلم كان الله ولا شيء معه اي كان الله في الازل ولا شيء معه
في الازل غيره ولا شك ان هذا شامل للاجرام والاعراض وللزائد عليها على فرض
وجوده واذا كانت هذه الثلاثة لم تكن في الازل ثم كانت بعد ذلك كانت حادثة
ضرورة كونها مسبوقة بعدم لا ان الدليل على نفي قدمه الدليل العقلي
كان الله الخ هذا حديث نقله شيخ الاسلام زكريا وحينئذ فهو دليل من السماع
وحدوث هذا الزائد الخ جواب عما يقال ان صحة السمع تتوقف على
حدوث الاجرام والزائد فكيف يستدل على حدوث الاجرام بالسمع وما هذا الا
الدور وتوضيحه ان صحة السماع متوقفة على المعجزة الدالة على ان الرسول
صادق فيما اخبر به والمعجزة متوقفة على وجود الباري موصوفا بالصفات
المصححة للفعل والعلم بوجود الباري موصوفا بتلك الصفات متوقف على حدوث

العالم

العالم من جواهر واعراض وزائد عليها لدلالة حدوث العالم على وجود الباري
وصفاته المذكورة فصار صحة السماع متوقفة على حدوث الجواهر
والاعراض والزائد فاذا استدل على حدوث الزائد بالسماع كان دورا لتوقف
صحة السماع على حدوث الزائد وتوقف حدوث الزائد على السماع وحاصل
الجواب ان الذي توقف عليه صحة السماع انما هو حدوث بعض العالم لا جميعه
فاي شيء من الجواهر والاعراض شوهد او تحقق حدوثه دل على وجود الصانع موصوفا
بالصفات المصححة للفعل وثبتت الرسالة بذلك وبقي الزائد وسائر الاجرام والاعراض ض
مستغنى عنه فيصح الاستدلال على حدوثه بالسمع وقد علم من هذا ان الاستدلال
على حدوث بعض العالم بالسمع جائز وعلى حدوث جميعه لا يجوز لله ور المذكور
ومن المتهلهين الخ هذا مقابل لقوله قلت نختار انا نجا للسمع وكل
ممكن حادث اي وكل موجود ممكن حادث او كل ممكن موجود حادث ففي الكلام حذف ف
الموصوف او الصفة لا ان بعض الممكن ليس بحادث وهو المعدوم قلت وهو
ضعيف الخ حاصله انه يلزم من وجود الدليل وجود المدلول ولا يلزم من
عدم الدليل عدم المدلول فان العالم دليل على وجود الله ولا يلزم من عدم العالم
عدم المدلول فاذا علمت هذا فقول المستدل فلا يجب الخ لا يسلم اذ لا يلزم من كونه
لا يتوقف على وجوده وجود العالم ان لا يكون واجبا لجواز ان لا يتوقف العالم على
وجوده ومع ذلك هو واجب الوجود فالحاصل انه يلزم من توقف وجود
العالم على وجود شيء ان يكون ذلك الشيء واجب الوجود ولا يلزم من عدم التوقف
عدم وجوب وجوده وهو اي الدليل لا يلزم عكسه المراد بالعكس التلازم
في الانتفاء اي لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول بل قد يعدم الدليل ويوجد المدلول
وانما يلزم طرده وهو التلازم في الثبوت فيلزم من وجود الدليل وجود
المدلول وقد كان اجل وعلا الخ الواو للتعليل اي لانه قد كان اجل الخ
وهو لا يلزم عكسه الخ هذا مبني على ان الدليل ليس هو بمعنى الموجود والعلة
والالزم اطراده وانعكاسه وليس هو ايضا بمعنى ما يلزم من العلم به العلم بشيء اخر
والا لزم ايضا اطراده وانعكاسه بل مبني على ان المراد به الامارة والعلامة على
الشيء وهو الذي اذا تحقق في نفس الامر تحقق المدلول ولا يلزم من عدم تحققه تحقق
المدلول فالعالم دليل على وجود المولى بمعنى كونه دليلا انا لو نظرنا فيه لعلمنا

المدلول فالعالم لم ينظر فيه من حيث كونه علة والا كان مطرد امنعكسا ولم ينظر فيه
لحيثية كونه يعلم به شي اخر والا لزم اطراده وانعكاسه لانه اذا انتفى العلم به
انتفى العلم بالمدلول وبالعكس بل نظر له في حد ذاته ومعنى كونه حينئذ دليلا انا
لو نظرنا فيه لعلمنا المدلول فلا يرد ما عساه ان يقال لا وجه لتسميته دليلا
بهذا الاعتبار فتامل وايضا لو نظرت الخ هذا اشارة الى طريقة ثانية
في الاستدلال على حدوث العالم وقوله لو نظرت اي ببصيرتك وقوله الى
تغير صفات العالم اراد بالعالم مجرد الذوات بدليل اضافة الصفات اليه فهو مجاز
مرسل من باب تسمية الشي باسم بعضه قبولا وحصولا تمييز محول عن
المضاف والمراد القبول في البعض والحصول في البعض اي لو نظرت الى تغير
صفات العالم من جهة القبول ومن جهة الحصول فالتغير بالقبول كما في البياض
القايم بالشخص فانه قابل للتغير بغيره كالسواد والتغير بالحصول كما في الحركات
ومن لوازم الحصول والقبول لدل ذلك على حدوثها الخ هذا استعمال
لقياس من الشكل الاول صورته صفات العالم متغيرة من وجود الى عدم ومن
عدم الى وجود وكل ما كان كذلك فهو حادث وقوله لما ياتي من استحالة تغير القديم
دليل لكبري القياس وحذف دليل الصغري لظهورها ثم ان هذا الدليل انما
انتج حدوث الصفات فقط ونحن نقول الاجرام ملازمة للصفات الحادثة
وكل ما لازم للحادث حادث ينتج الاجرام حادثة وهذا هو المشار له بقول المص
ودلك ذلك على حدوثها على حدوث موصوفها اي الموصوف بها وهو الاجرام وقوله
لاستحالة دليل للكبري كما سياتي ايضاحه في الخ والفرق الخ جواب عن
سوال وارد على ما يفهم من التعبير باخر فانه يفيد المغايرة فكانه قيل ما الفرق
بين الدليلين بل نظر في جميعه نظرا واحدا محصل هذا الفرق ان هذا
الدليل المستدل به نظر للعالم بنظر واحد واما الاول فالمستدل به نظر بنظرين
فقد نظر اولا في النفس خصوصا وانها لم تكن ثم كانت فهي حادثة ثم نظر ثانيا
في سائر العالم وانه مماثل للنفس المحكوم عليها بانها حادثة فيجب الحدوث
لجميعه وفي هذا الفرق نظر بل هذا الدليل كذلك المستدل به نظر للعالم ايضا
بنظرين فانه نظر اولا في صفاته ثم في اجرامه وهو ذات الانسان المراد
ذات الناظر والمراد بذات الناظر الزايد على النطفة فالمستدل نظر في نفسه

فوجد

فوجد نفسه حادثا وانه غير خالق وانما قلنا المراد بذات الانسان ذات الناظر لما مر
صورته هكذا ان الدليل انا لم اكن ثم كنت الخ بعد وثها اي الذات اعني ذات
الناظر والمراد بها الزايد ودلت على وجود فاعل مختار اي تلك الذات وقوله
ليس الي ذلك الفاعل المختار نفس الذات ولا اجزاؤها على سائر العالم اي
وهو النطفة وبقية العالم ما عدا الزايد انعطف اي ذات المستدل بها لك
الزايد على سائر العالم فاثبت حدوثه اي العالم يعني النطفة وبقية العالم
ما عدى الزايد وقوله بعد وثها اي الذات يعني الزايد على النطفة وحقق
ان صانعه اي صانع سائر العالم وهو ما عدا الزايد الشامل للنطفة وغيرها
وهذا معطوف على اثبت وقوله لا يمكن ان تكون ذاته اي ذات سائر العالم
ويحتمل ان الضمير في صانعه عايد على الزايد والمراد بقوله ولا شيا من العالم على هذا
ما عدا الزايد ولا شيا من العالم اي الشامل للزايد والنطفة وغيرهما
فاستغنى اي الناظر من جميع الامور اي سواء كانت وجودا او عدما او غيرهما من
نفسه اي من نفع نفسه لنفسه ولغيره وقوله ومن جملة العالم الي واليس من نفع
بقية العالم لنفسها ولغيرها الى من ليس كمثله الخ وهنا تخلية وما بعده
تحلية بالحا المهملة وهي موخرة عن التخلية فتامل وتقرير الدليل الخ هذا
الدليل الذي قرره فيه اثبات الحدوث للاجرام اولا وهو مخالف للمتن لانه
اولا اثبت الحدوث للصفات اما كون صفات العالم الخ هذا دليل
الصغري وقوله العالم اراد به الاجرام فقط بقرينة اضافة الصفات اليه
اما كون صفات العالم الخ هذا هو الدليل المشار اليه اولا في المتن للدلالة على
حدوث الاعراض ودليل التغير الخ ودليل صغري هذا القياس الثاني
المستدل به على صغري القياس الاول فانا نشاهد طاريه الخ فيه ان
الخصم يخالف ويقول ان الحركات كانت كامنة ثم ظهرت وحينئذ فمشاهدة الطرو فيها
ممنوع فاذا لا ينهض الدليل واجيب بان القول بالكمون للحركات واهيا لما يلزم
عليه من اجتماع الضدين لم يلتفت اليه ومعدومة بعد وجود الخ
حال من فاعل نشاهد في حال كونها معدومة بعد وجود وحاصل الجواب انه
اراد بالمشاهدة بالنسبة للمعدوم ادراكه فتامل والقبول فيما الا ناشاهد
عطف على قوله لمشاهدة بعضها واعترض بان التغير اما ان يكون بالحصول الخ

او بالقبول والاول دليله المشاهدة كما تقدم والثاني لا يصح ان يكون دليله القبول لما
يلزم عليه من الاتحاد بين الدليل والمدلول وهو باطل لان الشي لا يدل على نفسه الا ان
يراد بالقبول في جانب الدليل الامكان العقلي وفي المستدل عليه القبول الاستعدادي
وهو القريب من الحصول بالفعل مثلا سكون الارض قابل للتغير بالاستعداد
بدليل امكانه عقلا اذ تحركها جائز لا يلزم عليه محال وكذا يقال في الالوان فهي
قابلة للتغير بالاستعداد لامكانه عقلا يجوز ان تتحرك الخ اي فتحرك
الارض ممكن امكانا استعداديا الا تري الى زلزلها وهذا اي ما ذكر من ان
صفات العالم كلها متغيرة اما بالحصول او بالقبول اذا قلنا ببقا الاعراض واما اذا
قلنا باستحالة بقائها والتفتنا للدليل الدال على استحالة بقائها كانت كلها
متغيرة بالحصول وحاصل ذلك الدليل ان تقول ان البقا صفة وجودية فلو
كان العرض يبقى زمانين للزم عليه قيام البقا بالعرض وهو باطل لما يلزم عليه
من قيام العرض بالعرض لكن الحق ان البقا صفة سلبية ولا ضرر في اتصاف
العرض بالصفة السلبية واما كون التغير الخ هذا بيان لكبرى القياس
الثاني المستدل به على الصغرى من القياس الاول الذي اثبت به حدوث الاجرام
مطلقا اي سوا كان من عدم الى وجود او من وجود الى عدم لانه اي
التغير وقوله كان وجوده اي المتغير وهو اي الوجود الطاري بعد العدم
عين الحدوث وقد فرض قديما اي وقد فرضه الخصم قديما والحاصل ان
الخصم يقول انه لا مانع من كون الصفات متغيرة وهي مع ذلك قديمة وحينئذ
فلا نسلم قولكم وكل ما كان متغيرا كان حادثا وحاصل الرد عليه انا اذا قلنا
انها قديمة اذ كانت متغيرة من عدم الى وجود كان وجودها طاريا بعد العدم
والوجود الطاري بعد العدم هو عين الحدوث فلزم حينئذ من تغيرها
من العدم الى الوجود حدوثها والغرض انها قديمة فصارت حينئذ حادثة قديمة
وهذا خلف بالضم اي قول ردي لتناقضه فقال سكت الفا وتكلم خلفا بمعنى
سكت عن الف كلمة وتكلم بالخطا قاله الجوهري ويصح قراته بالفتح اي من
خلف الظهر اي وراه لبطلانه لما فيه من الجمع بين متنافيين واذا كان
اي التغير وقوله كان وجوده اي المتغير فيلزم ان يكون وجوده وقع
لمقتضى اي واذا كان كذلك اي المتغير كان حادثا وهذا هو المقصود فالواجب

ذكره

ذكره والحاصل ان الحدوث على هذا التقدير انما علم بوسايط بخلافه على التقدير
الاول فان الحدوث قد علم من غير واسطة فان قلت الخ حاصله انا نسلم
ان المتغير اذا كان تغيره من وجود الى عدم يكون وجوده جايزا وان وجوده وقع
بمقتضى لكن لا نسلم لزوم حدوثه لجواز ان يكون المقتضي له علة او طبيعة
قديمة فيكون قديما لقدم علته او طبيعته بمعنى انه لا اول لوجوده كان يطرا عليه
العدم فهذا السوال وارد على التقدير الثاني وهو قوله وان كان التغير من وجود
الى عدم الخ من حيث ذاته اي من حيث ان ذاته اثر فيها التغير
قلنا قد سبق الخ هذا جواب بالمنع وحاصله انا لا نسلم جواز كون المقتضي
علة او طبيعة لما سبق بالبرهان ان العلة والطبيعة لا اثر لهما اصلا في
شي من الكاينات ولهذا اي ولاجل انه سبق ما ذكر وقوله في الاصل اي
في المتن والى الشرح هذا دفعا لما يتوهم من غفلته عنه في المتن وايضا تقدير
الخ هذا جواب بالتسليم وحاصله انا نسلم جواز كون المقتضي للمتغير علة
او طبيعة لكن لو كان الامر كذلك ما طرا العدم على المقتضي بالفتح لان طرو العدم
على المقتضي مع وجود علته او طبيعته محال لما يلزم عليه من نفي المسبب
مع وجود السبب لكن التالي وهو عدم طرو العدم على المقتضي باطل لان الفرض
ان ذلك المتغير متغير من وجود الى عدم واذا بطل التالي بطل المقدم وهو كون
العلة او الطبيعة مقتضيا لذلك المتغير واذا بطل اقتضاوهما له ثبت ان المقتضي
له الفاعل المختار وبالضرورة ان اثر الفاعل المختار حادث فقول الشرح وايضا فتقدير
عدم الخ مراده بالتقدير الوقوع لانه هو المحال لا الفرض اي وايضا فوقوع عدم
القديم اي الذي هو المقتضي بالفتح ولذا فمع ما يقال الاولى حذف تقدير لانه
يقتضي ان التقدير المذكور محال وليس كذلك بل المحال انما هو عدم القديم
من نفي المسبب اراد بالمسبب المعلول والمطبوع واراد بالسبب العلة
والطبيعة فان قيل الخ حاصله ان الخصم يقول ان المحالية التي قلتموها
انما جات من نفي المقتضي بالفتح مع بقا العلة او الطبيعة ونحن نفرض انتفا
ذلك السبب وهو العلة كما انتفى المقتضي وحينئذ فنفي المسبب لنفي السبب
وحاصل الرد عليهم انا ننقل الكلام الى نفي ذلك السبب فنقول نفيه اما
ان يكون مع وجود علته او طبيعته او مع عدمها فان كان الاول لزم انتفا

المسبب مع وجود السبب وان كان الثاني فيقال في تلك العلة او الطبيعة المنتفية
ايضا ما ذكر وهكذا ويتسلسل الامر والتسلسل باطل فما ادى اليه وهو ان انتفاء
المقتضي لانتفاء سببه باطل   وان قدر انه انتفى الخ حاصله ان للخصم ان
يقول ان المقتضي بالفتح عدم مع وجود علته ولكن السبب في انتفائه
طرو ضد له لذلك المقتضي فلما طرا ذلك الضد عدم اذ لا يجتمع الضدان وحاصل
الرد عليه ان هذا الضد الطارئ ان طرا قبل عدم المقتضي القديم لزم اجتماع
الضدين وان طرا بعد عدمه لزم انعدامه لا لسبب وكل باطل وما ادى الى الباطل
وهو كون المقتضي بالفتح انعدم مع وجود علته باطل فقد ظهر لك ان انعدام
المقتضي مع وجود علته او مع عدمها باطل وحينئذ فليس المقتضي لذلك المقتضي
اعني المتغير الذي تغير من وجود الى عدم علة ولا طبيعة وتعين انه الفاعل
المختار وبالضرورة ان كل اثر للفاعل المختار حادث   وايضا الخ هذا
ابطال ثان لقول الخصم يجوز ان يكون المقتضي انعدم مع وجود طبيعته او علته
لطريان ضد لذلك المقتضي وحاصله انه لو كان كما قال للزم ترجيح المرجوح وذلك
لان القديم السابق وجوده قد ترجح عن ضده بالوجود اولا فهو الحقيق بان يمنع
ضده من الوجود لانه مرجوح لكن ترجيح المرجوح باطل لما فيه من التناقض
فبطل المقدم فقول الشارح اذ منع القديم مصدر مضاف لفاعله وقوله لتجدد
مفعول له واللام فيه زائدة اي لان منع القديم السابق وجوده تجدد وجود هذا
الضد اولا وكذلك قوله من منع الضد الطارئ لوجود القديم اي من ان يمنع
الضد الطارئ وجود القديم   تخرج لك من هذا البرهان يعني دليل
الصغرى   فهو ما اشرنا اليه اي في المتن وحاصله ان الموصوف بالصفات
الحادثة لو كان قديما لكان في الازل قبل حدوثها عاريا عن تلك الصفات وعرو
الموصوف عن صفته محال للتلازم بينهما   وهذه الاستحالة اي استحالة
عرو الموصوف عن صفته   في اكوان العالم اي التي هي من جملة صفاته
والاكوان اربعة وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق لكن الحق ان الاجتماع
والافتراق من الامور النسبية لا من الصفات الوجودية   لانه لا يمكن الخ هذا
تنبيه لا دليل لان الامور الضرورية لا يستدل عليها اذ يلزم عليها تحصيل
الحاصل وانما ينبه عليها ازالة لما في بعضها من الخفا على بعض الاذهان

قوله

قوله لانه لا يمكن ان يتقرر في العقل جرم الخ اي لان الجرم وهو ما يملا فراغا سواء كان
بسيطا كالجوهر الفرد او كان مركبا كالجسم دائما اما ان يكون متحركا او ساكنا واما ان
يكون مجتمعا مع غيره او مفترقا من غيره لانه ان كان استقراره مسبوقا بحصوله في
حيز اخر فهو الحركة وان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فالسكون ومن ثم يقال الحركة
هي الحصول الاول في الحيز الثاني والسكون الحصول الثاني في الحيز الاول واما الاجتماع
فهو اتصال الشيء بغيره بحيث لا يتخللهما ثالث والافتراق هو انفصال الشيء من
من غيره بحيث يتخللهما ثالث واورد على ذلك ان الجوهر الفرد لو خلقه الله تعالى
ولم يخلق معه جوهرا اخر فحصوله في زمان الحدوث ليس بحركة ولا سكون ولا
اجتماع ولا افتراق لانه لم يجتمع بشيء ولم يفترق من شيء فقد ارتفعت الاكوان
كلها عنه فقول الشارح لانه لا يمكن ان يتقرر الخ لا يتم واجيب بان كونه زمن حدوثه
سكون لما انه الحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون اتفاقا واللبث امر
زائد على السكون غير مشروط فيه وقال الاستاذ انه سكون في حكم الحركة من حيث
انه لا ليس مسبوقا بحصول اخر في ذلك الحيز انتهى وانت خبير بان هذا الجواب
يصحح قول الشارح لانه لا يمكن ان يتقرر في العقل جرم ليس بمتحرك ولا ساكن
دون قوله ولا مجتمع ولا مفترق لما علمت من جواز ذلك ولذا قيل الحق ان الاجتماع
والافتراق امران نسبيان يجوز عرو الجرم عنهما وليسا من الصفات الوجودية
وهي اي الاكوان من حيث استحالة عرو الاجرام عنها تكفي او واستحالة
عرو الاجرام عن الاكوان تكفي في الاستدلال على حدوثه اي العالم اي بدون
التفات للبياض او السواد او غيرهما من الصفات   فنقول اي في الاستدلال
على الله بالاكوان   العالم ملازم الخ مراده بالعالم خصوص الاجرام بدليل قوله
ملازم للاكوان   فالعالم حادث فقد علم بهذا الدليل حدوث الاجرام من مجرد
الاكوان بدون التفات للبياض والسواد   اغنى عما عداها اي عن ما عدا الاكوان
وقوله من اجناس بيان لما عداها   من اجناس الاعراض اي لان مذهب
اهل الحق ان كل جرم لا يخلو عن جنس من اجناس الاعراض فاذا كان العرض له
ضد فلا يخلو عنه او عن ضده وان لم يكن له ضد فلا يخلو عنه او عن مثله
خلافا لمن جوز خلوه عن جميع الاعراض الاكوان وغيرها وفي كلام الشارح اشارة الى
ان المستحيل خلو الجرم عنه انما هو الاجناس لانها الملازمة للجرم لا الاشخاص

لان الجرم قد يخلو عن بعض الجزئيات نعم وهو عن الاشخاص جايز بل يجب في كل
ما اتصف بضده واما الخلو عن ذلك الجنس بحيث لا تتصف مثلا بذلك العرض
ولا بضده فلا يجوز وهذا فيما يقبله الجرم والا فالجرم مثلا لا يتصف بالعلم ولا بالجهل
وذلك اي وطريق ذلك الاسند لان المذكور اعني الاسند لاله باستحالة
العرو عن الاكوان على استحالة العرو عن اجناس الاعراض نفسي اي
ثابت لذلك الموصوف لنفسه وذاته لا لامر خارج فقوله لذاته تفسير لقوله
نفسي لا يختلف اي ذلك القبول في تلك الصفات بحيث يثبت في بعضها
دون بعض وهذه الجملة وصف كاشف لقوله نفسي واعلم ان القبول وان
كان امرا اعتباريا الا ان له تقرر وثبوت في نفسه بحسب نفس الامر
لئلا يلزم التسلسل هذا مستند لقوله ولا طارئا على الذات وحاصله
انه لو كان القبول طارئا على الذات لتوقف اتصاف الذات به على ان تتصف
بقبول اخر لان الطارئ على الشيء لا يحصل له الا بعد قبوله له وهذا القبول
الثاني طارئ ايضا فيتوقف اتصاف الذات به على قبول اخر وهلم جرا
فلو جاز الخ تفريع على قوله نفسي ومراده ببعضها غير الاكوان باطل على
الضرورة اي وانكار الضروري لا سبيل اليه وحينئذ فلا يلتفت لمن ادعى جواز
العرو عن الاعراض من الاكوان وغيرها من المبتدعة كما سبق لانه انكار
للضروري واذا عرفت الخ القصد من هذا اثبات حدوث العالم بالملازمة
لجميع الصفات بعد ان اثبت حدوثه اولا بالملازمة لخصوص الاكوان هذا
اي مضمون البحث السابق من قوله اما كون صفات العالم حادثة الى هنا بيان
ما يتعلق بالدليل اي من جهة برهان مقدمتيه لانه اولا ذكر الدليل بقوله
العالم صفاته كلها حادثة وكل ما كان كذلك فهو حادث ثم بين الصغرى بقياس
من الشكل الاول ثم بعد ذلك بين الكبرى كذلك واردنا به بعضه
اي فهو مجاز مرسل ويصح ان يكون على حذف مضاف اي لو نظرت الى تغير صفات
اجرام العالم فيكون من مجاز الحذف تنبيه الخ ذكر الش في هذا
التنبيه اربعة مطالب من المطالب السبعة الذي يتوقف عليها صحة
الدليل المذكور المستدل به على حدوث العالم وحاصل ما في المقام ان
الدليل المذكور مبني على اربعة مطالب الاول اثبات زايد على الاجرام

تتصف

تتصف به الثاني اثبات حدوث ذلك الزايد الثالث اثبات كون الاجرام لا تنفك
عن ذلك الزايد الرابع ابطال حوادث لا اول لها ثم الثاني منها وهو حدوث
الزايد يتوقف على اربعة الاول ابطال قيام ذلك الزايد بنفسه الثاني ابطال
انتقاله الثالث ابطال كمونه وظهوره الرابع استحالة عدم القديم فمجموع
الاصول الذي يتوقف عليها حدوث العالم سبعة احدها اثبات زايد على
الاجرام تتصف به الاجرام لاجل ان يحكم عليه بالملازمة للاجرام اذ الشيء
لا يلازم نفسه ثانيها ابطال انتقال ذلك الزايد ثالثها ابطال قيام ذلك الزايد
بنفسه رابعها ابطال كمون ذلك الزايد تارة وظهوره اخرى وخامسها
اثبات استحالة عدم القديم وسادسها اثبات ان الاجرام لا تنفك عن هذا
الزايد وسابعها ابطال حوادث لا اول لها وقد نظمها بعضهم بقوله

زيد مقام ما انتقل ما كمنا ما انفك لا عدم قديم لا حنا

والش ذكر في هذا التنبيه الاربعة الاول وقد تضمن كلامه قبل التنبيه
الكلام على اثنين منها وهو الخامس والسادس والسابع سبا في قول المتن
وتقريرها حوادث الخ وذكر المص في الوسطى عن بعضهم ان هذه الامور
السبعة هي التي استعيرت لها الظلمات في قوله تعالى او كظلمات في بحر لجي
وذكر عن بعضهم ايضا ان من اتقنها وحررها فهو من الراسخين في العلم وان
معرفتها ينجو المكلف ان شا الله تعالى من ابواب جهنم السبعة واعلم ان
الخمسة الاول يتوقف صحة صغرى الدليل عليها والسادس والسابع
يتوقف عليهما تصحيح الكبرى خلافا لما قاله العوارى من ان الكبرى تصحيحها
انما يتوقف على السابع فقط وان الصغرى يتوقف تصحيحها على الستة الاول
وسبب كون الصغرى تتوقف على الخمسة الاول ان اصل القياس العالم صفاته
حادثة وكل من صفاته حادثة فهو حادث فيقول الفلسفي لا نسلم ان لذوات
العالم صفات زايدة على وجودها حتى يستدل بحدوثها على حدوثها سلمنا
ان لذوات العالم صفات لكن لا نسلم انها حادثة وما المانع من ان تكون
دايمة الوجود اما في موصوفها لكن تارة تكمن فيه عند ظهور حكم ضدها
وتارة تظهر بظهور حكمها واما بالانتقال من محل الى محل اخر او بالانتقال
من قيامها بالمحل الى القيام بنفسها وبالعكس فلا تنعدم اصلا سلمنا ثبات

ذايد على الاجرام وانه لا يقوم بنفسه ولا ينتقل ولا كامن ولكن ما المانع من ان
يكون قديما لا اول له ولا ينعدم وقد ذكر الش دفع الاربعة الاول هنا واما دفع هذا
الاخير فحاصله ان تقول لو ثبت القدم امتنع العدم لكان وجوده جايزا بدليل قبوله
للعدم وكل جايز لا يقع بنفسه بل لابد له من مقتضي فيكون حادثا والغرض
انه قديم هذا خلف وقد مر في الش والحاصل ان صحة الصغرى موقوفة
على ثبوت الزايد وحدوثه وثبوت حدوثه يتوقف على الامور الاربعة
المذكورة وبيان كون الكبرى تتوقف على المطلبين الاخيرين ان الفلسفي يقول
نحن نسلم الصغرى لكن لا نسلم هذه الكبرى القايلة وكل من صفاته حادثة
فهو حادث اذ لا يلزم ذلك الا لو كانت تلك الاجرام ملازمة للصفات الحادثة
وما المانع من ان تكون تلك الاجرام ليست ملازمة لها بل منتقلة عن هذا
الزايد ودفعه ان الدليل على الملازمة استحالة عرو الموصوف عن صفته
وهذا الدفع هو حاصل قول الش فيما مر واما دليل الكبرى الخ فاذا دفع هذا
يقول الفلسفي سلمنا ان تلك الصفات حادثة وان الاجرام ملازمة لها
لكن ما المانع من ان تكون الاوصاف حوادث لا اول لها والاجرام مستندة لها
وحينئذ فلا يكون لها ابتدا اولا فلا يتم قولكم وكل من صفاته حادثة فهو حادث
والفلك مثلا وان لازمته حركات حادثة لا يلزم حدوثه الا لو كان لجملة
تلك الحركات مبدا يلزم من قدمه وجود المحال وهو وجود الجرم عاريا على
الحركات والسكنات اما لو كانت الحركات لا اول لها فلا يلزم ذلك ودفع هذا
ياتي في قول المص وتقديرها حوادث الخ لكن لا نسلم انها حادثة اي
موجودة بعد عدم قولكم لانها متغيرة اي قولكم في بيان الحدوث لانها
متغيرة الخ لكن تارة يكمن الخ اي فاذا تحرك الجسم فالسكون لم ينعدم
بل هو قد استتر ومعنى استتار السكون ان حكمه وهو كون الشخص ساكنا
لم يظهر والظاهر انما هو حكم ضده وهو كون الشخص متحركا والحاصل ان
المراد بكون الاعراض عدم ايجابها حكما وليس المراد بها استتارها لان
الاستتار من صفات الاجسام والحاصل ان الكمون في الاصل معناه
الاستتار وهو ظاهر في الاجسام وغير معقول في الاعراض وانما معنى
الكمون فيها ان توجد غير مقتضية لحكمها ومعنى ظهورها وجودها مقتضية
لحكمها

لحكمها قول الش بظهور الخ الباء فيه للتصوير او من قيام بنفسها المناسب
بالمقام ان يقول ومن القيام بمحل الى القيام بنفسها فلا حاجة للعكس فتامل
واضداده كالجهل والظن والشك فالانسان يجد من نفسه العلم
بالمسالة الفلانية والجهل بكذا وانه ظان لها او شاك فيها او يجد من نفسه
ان الصوت قايم به خرجتم عن طور اي صفات العقلا اي صرتم غير
متصفين بها وسقطت الخ فيه اشارة الى ان سقوط الجواب من حيث
الخروج عن طور العقلا وحينئذ فلا داعي للرد عليهم بالوجه الثاني والاستدلال
تامل اكثر في عداد عداد بوزن عماد اي اكثر تعدادا من افراد من لا عقل لهم
وما نبهنا اقراركم الخ لا منافاة بين هذا وبين ما تقدم من عدم العقل الا ان
يقال هذا على طريق التنزل اي سلمنا ان لكم بعض عقل لكن يرد الخ وهو بعيد
من العبارة وهو الذي يعني الخ اي وهذا الامر الزايد هو الذي
الخ والواسطة عطف تفسير بين الوجود والعدم الكلام على
حذف مضاف اي بين ذي الوجود والعدم اي افراد بين الموجود والمعدوم
قلنا الخ ملخص الرد عليهم بهذا الجواب الحاقهم لمذهب المحققين
وهذا الاضراب منه على انه قال بهذا القول في الصغرى وانما يضر في الدليل
اي بدليل حدوث العالم المذكور هنا الاصرار على عدمها اراد بعدمها
انتفاها لانهم اذا قالوا انها واسطة قالوا بعدمها على وجودها
اي الاعراض من غير حاجة اليه اي الى الاستدلال بانه ضروري
او من غير حاجة الى الطول لان القصد الذي قلناه كاف ومن اشهر الطرق
على ثبوت الاعراض طريق امام الحرمين وهي الاستدلال بالاحكام بان
تقول مثلا اذا اتصف الجوهر بكونه متحركا بعد اتصافه بكونه ساكنا
فهذان الحكمان جايزان وكل جايز لابد له من مقتضي والمقتضي اما نفي او
اثبات والاول باطل لان العدم لا اقتضا له والاثبات اما نفس الجوهر
او امر زايد عليه والاول باطل اذ لو خصص الجوهر نفسه بالمتحركية مثلا
لما زالت هذه الحالة مع وجوده لان ما بالذات لا يزول ولا يتغير والزايد اما
مثل الجوهر او خلافه والاول باطل لان مثل الجوهر يجب ان يساويه
وخلافه اما فاعل مختار او قايم معنى بالجوهر والاول باطل لان المختار لابد له

من نفعل والجوهر مستمر الوجود فلا ينفعل فيه في حال بقائه فتعين الثاني وهو
الغرض المطلوب اجتمع الضدان اي في محل واحد واجتماع الضدين
في محل واحد محال فما ادى اليه وهو الكمون باطل وقد اجابوا عن اجتماع
الضدين بما حاصله ان التضاد لا يقع بين العلل بل بين احكامها فلا
يقع بين الحركة والسكون مثلا بل بين حكميهما كالمتحركية والساكنية
والحركة والسكون وان كانا موجودين الا ان حكم احدهما معدوم لانه
متى كمنت الحركة لم يظهر حكمها بل ينعدم ونحو لم يكن هناك اجتماع الضدين
على تقدير الكمون وحينئذ فالكمون ليس باطلا ورد هذا بان الاحكام معلولات
وهي لا تتحقق الا بتحقق عللها فالكون ساكنا انما يثبت لثبوت السكون
فاذا انتفت السكون ثبت الكون ساكنا وحينئذ فالتضاد انما هو واقع اولا وبالذات
بين العلل اعني الحركة والسكون ووجوده في الاحكام فانما هو بواسطة
وجوده في العلل لانها متضادة في نفسها والا لزم ثبوت الحال للمحال
وايضا فالكمون والظهور الخ حاصله ان العرض كالحركة مثلا عند
حصولها قد اتصفت بالظهور وعند كمونها حال حصول السكون قد
اتصفت بالكمون فالحركة قد قام بها السكون والظهور في انين فان قالوا انه
ينعدم احدهما عند اتصاف الحركة بالاخر فنقول لهم قد خالفتم اصلكم
ولزمكم ما فررتم منه وذلك لان اصلكم ان الاعراض تكمن ولا تنعدم والكمون
والظهور من جملة الاعراض الزائدة ومتى ثبت ان الكمون والظهور ينعدم
ثبت حدوثه وهما ملازمان للجرم وملازم الحادث حادث فقد ثبت المطلوب
الذي قد فررتم من القول به وهو ملازمة الجواهر للحوادث وان قالوا انه
لا ينعدم احدهما عند الاتصاف بالاخر بل يكمن لزم التسلسل وسياتي بيانه
وان قالوا بكمونهما يعني ان قالوا ان الكمون والظهور كل لا ينعدم بل قالوا
ان الكمون تواردا على الحركة حالة ثبوت السكون والظهور المتوارد عليها ايضا
حين ثبوتها كل منهما اي من الكمون والظهور تتصف به الحركة وليس
احدهما منعدما عند الاتصاف بالاخر بل هو كامن فنقول لهم يلزم التسلسل
وذلك لان ثبوت الحكم فرع عن ثبوت علته والحركة على فرض اتصافها
بالكمون يكون الكمون متصفا بالكون كامنا والاتصاف بالكون فرع عن ثبوت

العلة

العلة وهو الكمون فيحتاج هذا الكمون لكمون اخر لان الكمون الاخر متصف بالكون
كامنا والاتصاف بالكون فرع عن ثبوت علته وهو الكمون فيحتاج هذا الكمون
الثاني لكمون ثالث وهكذا فيلزم التسلسل وكذا يقال في الظهور فاذا كانت متصفة
بالظهور فهذا الظهور متصف بالكون ظاهرا والاتصاف بذلك فرع عن ثبوت
الظهور فيحتاج لظهور ثان والظهور الثاني متصف بالكون ظاهرا والاتصاف
به فرع عن ثبوت علته وهو الظهور فيحتاج الظهور الثاني لظهور ثالث
وهكذا ويتسلسل الامر والتسلسل باطل فما ادى اليه باطل وان قالوا
بكونهما اي بكون الكمون والظهور بان قالوا الكمون يكمن عند وجود الظهور والظهور
يكمن عند وجود الكمون وقوله وظهورهما اي بان قالوا يظهر الكمون عند عدم
الظهور ويظهر الظهور عند عدم الكمون لكن انت خبير بان الشارح فرض الكلام
اولا في الكمون حيث قال اولا فان كان ينعدم احدهما عند وجود الاخر لزمهم نقض
اصلهم اي قاعدتهم من قولهم بكمون الاعراض وحيث كان فرض الكلام اولا في الكمون
فكان المناسب للشارح ان يقول وان قالوا بكمونه وظهوره اي ذلك الاحد وهو
الكمون لزم التسلسل ويصير محصل الكلام هكذا ان العرض اعني الحركة مثلا عند
ثبوتها قد اتصفت بالظهور وعند كمونها حال ثبوت السكون قد اتصفت
بالكمون فالحركة قد قام بها الكمون والظهور في انين لكن هذا الكمون والظهور
ان قلتم انه ينعدم احدهما عند اتصاف الحركة بالاخر فقد خالفتم اصلكم من القول
بكمون الاعراض وان قلتم انه عند الاتصاف باحدهما لا ينعدم الاخر بل يكمن لزمكم
التسلسل في كون الاعراض في بعض من التي للبيان اي فقد نقضوا اصلهم
من القول بكمون الاعراض لزم قلب هذه الحقيقة اي لان الانتقال
من لوازم الاجرام فقد قلبوا الحقيقة فجعلوا لازم الجرم لازما للعرض وهذه
قلب لحقيقة العرض لكن للخصم ان يمنع هذا لان حاصله من جعل الحركة
انتقال الجوهر من حيز الى حيز اخر ويقول ونحن لا نقول بذلك لجواز ان
يكون غير هذا والمانع لا يلزمه البيان لان المنع اما مصحوب بسند او يكون
بلا سند وقيام المعنى بالمعنى وهو قيام الانتقال بالانتقال
وتقديرها حوادث الخ هذا دفع لاعتراض من الفلاسفة وارد على كبرى الدليل
الذي استدلينا به على حدوث العالم وهي وكل من صفاته حادثة فهو حادث

وحاصل الاعتراض انا لا نسلم انه كلما من صفاته حادثة فهو حادث اذ لا يتم كلامكم الا لو كانت هذه الصفات الحادثة لها اول لانه اذا كان لها اول لو لم يكن الموصوف بها له اول بان كان قديما لزم عرو الموصوف عنها قبل حدوثها وعرو الموصوف عن صفاته باطل ونحن نقول تلك الصفات الحادثة التي لازمة الاجرام لا اول لها وحينئذ فالاجرام المستندة لها والملازمة لها كذلك ولا يلزم من قدم الاجرام عروها عن هذه الصفات الحادثة اللازمة لها اذ ما من حادث من الصفات الا وقبله حادث اما من بياض او سواد الا وقبله مثله وما من شخص الا وقبله شخص وهكذا فافراد السواد او البياض لا نهاية لها وان كانت حادثة وكذا النوع الانساني قديم وافراده حادثة لا اول لها ولا يعرو النوع القديم من البياض مثلا الحادث لكونه لا اول له وكذلك الفلك قديم وحركاته حادثة لا نهاية لها فما من حركة الا وقبلها حركة ولا مبدأ لتلك الحركات وان كانت حادثة فلم يلزم من حدوث الاعراض حدوث الاجرام وحاصل الرد عليهم على الوجه الذي اشار له المص بقوله وتقديرها الخ ان تقول لو قدرت صفات العالم حوادث لا اول لها لادي ذلك الى فراغ ما لا نهاية له عددا قبل الوجود الان لكن فراغ ما لا نهاية له باطل فبطل المقدم وهو ان صفات العالم حوادث لا اول لها بيان الشرطية انه لو كانت حركات الفلك مثلا لا اول لها لكانت باعتبار البارحة قد تناهت في العدد قبل مجي حركة اليوم وبيان الاستثنائية وهو ان فراغ ما لا نهاية له باطل لما فيه من الجمع بين متنافيين لان فراغ العدد يستلزم انتهاء طرفيه والنهاية تنافي عدم النهاية والجمع بين المتنافيين محال ولان تقديرها حوادث لا اول لها يلزم عليه عدم وجود المحقق وجوده وذلك لحركة اليوم فانها محققة الوجود بالمشاهدة ولكنها متوقفة على فراغ ما قبلها من الحركات التي لا اول لها وفراغ الحركات التي لا اول لها باطل للتنافي والمتوقف على الباطل باطل والحاصل ان تقديرها حوادث لا اول لها باطل لامرين الامر الاول ما فيه من التناقض الامر الثاني انه يلزم عدم عليه وجود حركة اليوم لانها متوقفة على فراغ ما لا نهاية له الذي هو محال والمتوقف على المحال محال فتكون حركة اليوم عدما مع ان حركة اليوم ثابتة بالمشاهدة اذا علمت ذلك تقول المص وتقديرها هذا مقدم الشرطية وقوله يودي الخ هذا هو التالي لانه في قوة قوله

لو كانت الاعراض حوادث لا نهاية لها لادي ذلك الى فراغ الخ وقوله وتقديرها الخ مصدر مضاف لمفعوله الاول وحوادث مفعوله الثاني والضمير للاعراض وقوله ففراغ ما لا نهاية له محال هذا هو الاستثنائية فكان الواجب ادخال لكن عليها والمص ادخلها على دليل الاستثنائية وذلك لان قوله لان فراغ العدد يستلزم انتهاء طرفيه هذا دليل للاستثنائية قدمه المص عليها وادخل عليه اداة الاستثناء وهو غير مناسب وحاصل هذا الدليل الذي ذكره المص للاستثنائية انه انما كان فراغ ما لا نهاية له من عدد الحوادث محالا لانه متى فرغ العدد انتهى طرفه استلزم انتهاء طرفه الثاني فتكون له اول واخر والغرض انه لا نهاية له ولا اول فيلزم منه الجمع بين متنافيين ثم ان بيان الاستثنائية بما قاله المص لا يحسن وذلك لانه لا يلزم من انتهاء طرف انتهاء الطرف الثاني والاولى ان يقال في بيانها انما كان فراغ ما لا نهاية له باطلا للجمع بين النقيضين وهي النهاية وعدم النهاية لان الفراغ يقتضي النهاية وكون الشي لا نهاية له يقتضي عدم الفراغ وعدم النهاية وبالجملة فاللازم لتقديرها حوادث لا اول لها امران كل منهما باطل الاول فراغ ما لا نهاية له وهذا باطل لما فيه من الجمع بين متنافيين والامر الثاني ان يكون ما هو متحقق الوجود الان غير موجود ثم بعد هذا كله فيقال ان اللازم الاول اعني التناقض لا يتم وذلك لان شرط التناقض اتحاد الجهة وهنا لم تتحد وذلك لان عدم النهاية من جانب المبدا اي الاول والفراغ والنهاية من جانب ما لا يزال اي من جانب المستقبل فقد اختلفت الجهة وحينئذ فلم يكن هنالك تناقض فتامل فما تتوقف عليه اي على الفراغ وهذا اشارة للازم الثاني وكان الاولى ان ياتي به على وجه يشير الى انه لازم ثان بحيث يقول وكما لزم عليه محال من جهة التنافي يلزمه محال اخر من جهة اقتضائه عدم وجود حركة اليوم مثلا مع انها موجودة بالمشاهدة فتامل اعلم ان الملل اي اهل الملل لان الملل جمع ملة والمراد بها الاديان وهي لا يتاتى منها اجماع بل الاجماع انما هو من اهلها اجمعوا على حدوث ما سوى الله اعلم ان اهل السنة يقولون ان الحادث هو الموجود بعد عدم واما الفلاسفة فالحادث هو ما استند لغيره في التاثير سواء كان له اول وهو الحادث بالذات والزمان كزيد وعمرو او لم يكن له اول وهو المسمى عندهم بالحادث بالذات القديم بالزمان وذلك كالافلاك والعقول عندهم فهي حادثة بالذات لان الغير وهو واجب الوجود اثر فيها بطريق التعليل وقديمة بالزمان اي لا اول لها لان المعلول

مقارن للعلة في الوجود اذا علمت هذا فقول الش اجمعوا على حدوث ما سوى الله
اي على وجوده بعد عدم وقوله ولم يخالف في ذلك الا شرذمة اي طايفة قليلة من
الفلاسفة اي فانهم لا يقولون بحدوث ما سوى الله اي بالمعنى المتقدم فلا ينافي
انهم يقولون انه حادث لكن بمعنى اخر وهو ان واجب الوجود اثر في وجوده بطريق
التعليل وحينئذ فهو حادث بالذات قديم بالزمان والحاصل ان اكثر الفلاسفة يقولون ان
ما سوى الله مسبوق بالعدم وهذه الشرذمة تقول ان ما سوى الله حادث
بالذات بمعنى ان الغير اثر فيه على جهة التعليل او الطبيعة قديم بالزمان اي لا اول
له هذا كلام الش لكن فيه ان بعض الفلاسفة تقول ان ما سوى الله بعضه وهو
العلوي منه قديم بالذات والصفات والسفلي منه بعضه قديم وبعضه حادث
وبعضهم يقول انه قديم بالذات لا بالصفات ثم اختلف في الذات عندهم هل هي
من قبيل الاجسام او الاعراض لهم في ذلك كلام طويل فقول الش الا شرذمة قليلة
لا يسلم كما لك قرر الشيخ وقد يقال لا اعتراض عليه وذلك لان قوله ولم يخالف
في ذلك الا شرذمة من الفلاسفة اي فانها لا تقول بحدوثه اي انه موجود بعد
عدم بل منهم من يقول ان بعضه قديم بالزمان وبعضه حادث بالذات والزمان
ومنهم من يقول ان العلوي منه قديم بالذات والصفات والسفلي منه بعضه
قديم بالزمان وبعضه حادث بالصفات واراد بالشرذمة الجماعة القليلة قلة
نسبية فهو لا الفرق الثلاث كلهم اقل ممن يقول بان وجوده بعد العدم ومما
يويد ان مراد الش ذلك قوله بعد وتفصيل مذاهبهم مما يطول فتامل ذلك
بعض من ينتمي للاسلام كابن سينا والفارابي وحفيدنا ابن رشد والحاصل ان
قدماهم الخ اي قدما الفلاسفة اي قدما هذه الشرذمة وقوله اثبتوا قدما خمسة
مراده بالقدما ما يشمل القديم بالذات والقديم بالزمان لان واجب الوجود وهو
الرب يقولون انه قديم لذاته وما عداه فهو قديم بالزمان فقط حادث بالذات لان
النفس والهيولا والدهر والخلا كلها اثر فيها المولى عندهم بطريق التعليل فهي قديمة
زمانا وحادثة ذاتا فما ذكره هنا كلام لبعض من جملة الشرذمة التي لم تقل ان
ما سوى الله موجود بعد عدم والحاصل ان جمهور الفلاسفة على ان ما سوى الله
موجود بعد عدم والقليل يقول ليس كذلك ثم ان البعض المخالف افترقوا فرقا
فمنهم من اثبت هذه القدما الخمسة وقال ما عداها حادث اي موجود بعد عدم

ومنهم

ومنهم من قال ان العالم العلوي كله قديم بالذات والصفات الا حركات الافلاك اي اشخاصها
فانها حادثة اي موجودة بعد عدم وان كان نوعها قديما واما العالم السفلي فهيولاه
قديمة واشخاصه حادثة ومنهم من قال ان العالم كله قديم بالذات فقط ومنهم من
يقول ان العالم كله قديم بالزمان حادث بالذات فقول الش والحاصل اي حاصل
بيان مذاهبهم اي حاصله على طريق الاجمال لا على طريق التفصيل
اثبت قدما خمسة هذه الفرقة غير الفرقة التي اثبتت العقول العشرة فانهم
يقولون بقدمها وبتقدم الافلاك اي بالزمان وكذا يقولون بقدمها وبقدم الافلاك
اي بالزمان وكذا يقولون بقدم حركة الفلك اي حركته النوعية وسموه عقلا
اي وهو الرب وهو غير العقول العشرة لان من اثبت العقول العشرة يقول انها
اثر واجب الوجود وواجب الوجود لا يسمونه عقلا ثم نفسا اي نفسا عبر
بثم لان النفس وما بعدها عند هذه الفرقة اثر واجب الوجود اثر فيها بطريق
التعليل والنفس عندهم جوهر مجرد من الجسمية والعرضية وانظر هل هذه
الفرقة تقول ان النفس والهيولا والدهر والخلا كلها اثر لواجب الوجود بلا واسطة
او ان بعضها اثر له بلا واسطة وبعضها اثر له بواسطة بان يقال مثلا انه اثر في النفس
بطريق التعليل والنفس اثرت في الهيولا بطريق التعليل الخ حرر ذلك كذا قرر
شيخنا والظاهر الثاني لانهم يقولون واجب الوجود واحد من كل جهة والواحد
من كل جهة لا يصدر عنه بطريق التعليل الا شي واحد وهيولا هي المادة
التي تتوارد عليها الصور ودهرا المراد به الزمن وهو الفلك عندهم وخلا
هو الفراغ الذي وراء العالم فهو موجود ومتصف بالقدم عندهم بمعنى انه لا اول له
واهل السنة يقولون بعدم ثبوت شي وراء العالم وعلى فرض خلا فلا وجود له
بل هو امر عدمي الا الحركات اي حركات الافلاك وهو عالم الكون
والفساد اي العالم الذي يحصل فيه الكون اي الوجود والفساد اي العدم
اي للصور الشخصية واما الهيولى فهي باقية على حالها لا يقع فيها فساد والحاصل
ان الكون عبارة عن تجدد صورة وطروها على الهيولى والفساد عبارة عن عدم
الصورة التي قبلها المطرو عليها وهو ما تحت مقعر فلك القمر مقعر الفلك ادناه ٥
واسفله ومحدبه اعلاه والاعراض اي من البياض والسواد مثلا ومن
الاشكال فالاشكال من جملة الاعراض بخلاف الصورة فانها عندهم جوهر مجرد مثلا

القمح اذا طحن ثم عجن ثم خبز ثم نزل فضلة فالذات التي طرا عليها الطحن والعجن والخبز
هي النازلة من المخرج وانما تغير صورها واعراضها واشكالها فالاعراض مثل
البياض والسواد والاشكال جمع شكل وهي الهيئة العارضة للجسم بعد تركبه
من الهيولي والصورة من احاطة حد به او حدود كما في الدائرة ونصفها والمثلث
وغيره واما الصورة فهي جوهر مجرد لا يمكن انفكاك الهيولي عنه ولا انفكاكه
عن الهيولي   فلاوله لا اوقبله واله الخ اي لانه اذا كانت الهيولي ونوع
الصور والاعراض قديم كان ذلك ماض وله الا وقبله واله فالاشخاص مثل زيد
وعمرو حادثة ونوعها قديم وسياتي ابطال هذا بان النوع لا تحقق له الا في
افراده ومتى كانت الافراد حادثة كان النوع كذلك   وتوقف جالينوس الخ
اي فهو احسن حالا منهم وكان في زمن سيدنا عيسى فذكر له شانه فقال ان
كان الامر كما قلتم فقد امنت به فذهب له فمات في الطريق واعلم ان الفلاسفة
كانوا لا يقولون بحدوث العالم حتى ظهر ارسطو فقال بقدمه واتبع على ذلك
لانه كان له سطوة بتلميذه اسكندر ذو القرنين كما في بعض التفاسير وذلك
شيخنا ان تلميذ ارسطو اسكندر من غير ذو القرنين كان سلطانا كافرا جبارا واما
ذو القرنين فكان من اولياء الله واجتمع بالخضر ودعا له   اعتراض
من الفلاسفة على كبرى الدليل اي منع منهم لتلك الكبرى   قولكم اي في
دليل الكبرى يا معشر اهل السنة   لان ذلك اي كونه صادقا مثلها
لا مفتتح لتلك الحوادث بفتح التاء محالا انه مصدر اي لا افتتاح
او بكسرها على انه اسم فاعل والمراد بتلك الحوادث الاعراض الملازمة للاجرام
كالحركة بالنسبة للفلك والبياض مثلا بالنسبة للجرم وقوله بل ما من
حادث اي بل ما وصف حادث   فلم يلزم الخ مرتب على محذوف والاصل
بل ما من وصف حادث الا وقبله حادث والخ فنقول الاجرام قديمة والحوادث
ملازمة لها ولم يلزم من قدم الاجرام على هذا التقدير عروها عن الحوادث
اللازمة لها واعلم ان قولهم ان الاجرام قديمة ولم يلزم عروها عن الحوادث على
هذا التقدير مرادهم بالاجرام الافلاك والهيولي وانواع العالم كالانسان
الانواع لا الاشخاص لان هذه عندهم حادثة بالذات   على هذا
التقدير اي تقدير كون الصفات الملازمة للاجرام حوادث لا نهاية لها

لان نوعها الذي لا تنفك عنه الاجرام قديم لا اول له حذف هذا اذ لا حاجة اليه
لانه متى حكم بان ما من حركة الا وقبلها حركة لم يلزم من قدم الاجرام عروها
عن الحوادث اللازمة لها وان لم يلاحظ قدم النوع وان كانوا يقولون بقدم
النوع هذا ثم ان قولهم بقدم النوع لا صحة له اذ كيف يكون قديما وافراده
حادثة ولا وجود للنوع الا في افراده   من اوجه اي اربعة كلها مذكورة
في المتن   ان يكون داخلا في الوجود اي اتصف بالوجود وقوله وفرغ
اي انتهى من حركات الافلاك   واشخاص الحيوانات هذا خروج
عن ما الكلام فيه لان الكلام في حوادث لا اول لها من الصفات لا من اشخاص
الحيوانات فلو قال واشخاص البياض مثلا كان اولى الا ان يقال هذا مما انجر
اليه الكلام فهو توسعة في الدائرة   عدد لا نهاية له تفريع تنازع فيه
دخل وفرغ قبل قوله من حركات الخ وحاصله انه يلزم على وجود صفات
حوادث لا اول لها ان يكون قد دخل في الوجود من حركات الافلاك ونحوها
عدد لا نهاية له وفرغ من حركات الافلاك ونحوها عدد لا نهاية له   جمع
بين متناقضين ضعفه السعد بان الفراغ في المستقبل وعدم النهاية في الماضي
فليس في الجمع بين الفراغ وعدم النهاية تناقض اذ لم يتحد المورد وحكم الخصوم
ان لا يسلمون ذلك بل يقولون الفراغ في طرف وعدم النهاية في طرف تامل
ويلزم عليه اي على وجود حوادث لا اول لها ان يكون وجودنا الخ فيه ان
المناسب للمقام ان يقول ويلزم عليه ان يكون وجود حركة الفلك الان محالا
لان الكلام في صفات الاجرام   وهو فراغ ما لا نهاية له انما كان محالا
فيه من الجمع بين متنافيين كما مر وقد علمت ان اللازم الاول غير لازم وهذا
مبني عليه فيكون غير لازم ايضا تامل   والى هذا الجواب يعني الاول
اشرنا في المقدمة بقولنا يؤدي الاولى ان يقول اشرنا في العقيدة بقولنا
وتقديرها الخ   الملحدة اي الخصوم من الالحاد وهو الخصومة
او قلتم اذ تعليلية اي لانكم قلتم ان نعيم الجنة لا نهاية لها   ان حوادث
نعيمها من اضافة الصفة للموصوف اي نعيمها الحوادث ووصف نعيمها بالجمع
لكثرة افراده وقوله وسرورها مرادف لما قبله   ومتجددات افراحها
اي وافراحها المتجددة وهذا من عطف الخاص على العام   بمعنى لا نهاية

الخ الباء زائدة واضافة معنى لما بعده للبيان من الجمع بين المتنافيين الخ هذا بيان
لادلة الاستحالة التي وجدت فيه وغير ذلك بالجر عطف على الجمع اي ومن غير
ذلك مثل عدم ماتحقق وجوده وانعدم فيه دليل الجواز عطف لازم على ملزوم
لانه يلزم من وجود ادلة الاستحالة فيه انعدام ادلة الجواز وانما اتى بهذا
لتحصل المقابلة مع ما ياتي من التصريح بدليل الجواز يعني انها لا تنقطع اي
فليس المراد بعدم الاخر استمرار الشيء الواحد الى ما لا نهاية له بل المراد ان النعيم يتجدد
واحد بعد واحد الى غير نهاية حتى لا يجد آخر الخ اي بحيث لا يجد شيء
بعده وهذا تفسير للمنفي وليس من حقيقة الحادث الخ هذا جواب
عما يقال كيف يكون نعيم الجنة حوادث لا آخر لها مع انه اذا كان الشيء حادثا
يكون له آخر وحاصل الجواب انا لا نسلم انه متى كان الشيء حادثا يكون له
آخر اذ ليس من حقيقة الحادث ان يكون له آخر اذ هو الموجود بعد عدم فلم يوخذ
في مفهومه الآخر وانما الذي في لوازمه ان يكون له اول لانه قد اخذ في مفهومه
شرطا فنقول الخ ومن حقيقته الخ عطف على ليس لا على المنفي اعني مدخولها
يعني ان الحادث هو الموجود بشرط كونه بعد عدم فالمسبوقية بالعدم في حقيقته
لازم لانه من الحقيقة وحينئذ فقوله الخ ومن حقيقته ان يكون له اول فيه تسمح في
ذلك واما دليل جوازه الخ فيه انه لم يقل احد بوجوب عدم تناهي
عدم نعيم الجنة اي لم يقل احد انه واجب عقلا بحيث يكون تناهيه محالا
وحينئذ فمتى انتفت ادلة الاستحالة ثبت الجواز فلا حاجة لادلة الجواز وحاصل
الجواب انه لما كان لا يلزم من انتفاء ادلة الاستحالة الجواز لانه لا يلزم من عدم
الدليل عدم المدلول اتى بهذا بيانا لنفي الاستحالة فكانه يقول كما ان دليل الاستحالة له
منفي فهي كذلك والثابت انما هو الجواز فتامل سلمنا انه يلزم من عدم الدليل
عدم المدلول فنقول انه اتى بهذا زيادة للايضاح وتحقيقا للمقام
لا تقرر اي في الخارج وسياتي برهانه اي وسياتي في آخر الكتاب برهان
ذلك التقرر في الخارج وقوله من وجوب الزمان لا تقرر في الخارج
بل ممكن اي ومن جملته نعيم الجنة وكذا سائر صفاته اي يجب لها
العموم فيما تتعلق به فالعلم يجب عمومه في اقسام الحكم العقلي الثلاثة وكذلك
السمع الكلام والبصر يجب عموم تعلقهما بالموجودات وكان الاولى حذف قوله

وكذا

وكذا سائر صفاته اي باقيها لان الحادث من حيث التاثير فيه لا يتعلق به
الا القدرة والارادة ولا دخل لبقية الصفات فيه للزم عجز الخ اي والتالي
باطل فبطل المقدم وهو وجوب الآخر للحوادث وثبت الجواز وقوله عن امثال
ما وقع اي لزم عجز القدرة والارادة عن تعلقهما بشيء من افراد النعيم يقع بعد
الآخر مماثلة لما وقع منها قبل الآخر لكن يمنع ان التلازم في الشرطية ممنوع اذ
متى وجب ان يكون للحوادث آخر لزم ان وجود شيء بعد الآخر مستحيل ومن المعلوم
ان عدم تعلق القدرة بذلك لا يعد عجزا لان القدرة لا تتعلق بالمحال وعدم
تعلقها به لا يقال فيه انه عجز لها واجيب بانه لا يلزم من وجوب الآخر للحوادث
استحالة وجود شيء منها بعد الآخر لان المراد بالوجوب في كلامه الوجوب
العقلي ولا شك ان عدمه محال وهي ممكنة ضرورة حال من امثال
ما وقع وفيه ان ما بعد الانحصار مستحيل الوجود لان الآخر واجب عقلا
وحينئذ فللخصم ان يمنع امكانها وضروريتها الا ان يقال وهي ممكنة اي الممكن
امكانها بالادلة فهي نظرية اعتمادا ضرورية انتهى فهي من المحال اي الذاتي
وهو فراغ ما لا نهاية له انما كان محالا لما فيه من الجمع بين متنافيين
مطابق لهذا المثال فيه ان هذا المثال غير مطابق لما قالوه لان الاعطاء في المثال وما
متوقف قالوه في الحركات اتفاقي من غير ان تتوقف اللاحقة على السابقة واجاب
بعضهم بان هذا مبني على ان الحركات علل مؤثرات في بعضها فالحركة الامس علة
مؤثرة في حركة اليوم وحركة اليوم مؤثرة في حركة الغد وهكذا وعلى هذا يكون المثال
مطابقا لما هنا لكن اورد الشيخ ثم اني قلت له ان العلة عندهم يجب مقارنتها
للمعلول في الزمان وتقدمها عليه في العقل وحينئذ فيلزم مقارنة الحركتين اللاحقة
والسابقة وهو باطل ويمكن جوابه بان قولهم انه يجب مقارنة العلة للمعلول
اذا لم يوجد مانع يمنع من المقارنة وهنا قد وجد مانع وهنا وجود المعلول
فوجود المثل مانع من المقارنة ثم قال الشيخ ولعل الاحسن في الجواب عن اصل
الاشكال اعني عدم المطابقة بين المثال وما قالوه ان يقال ان التوقف وان لم
يصرحوا به لكنه لازم لهم ضرورة ان الحركة يتوقف وجودها على محل وقد قالوا
بقدم هذا المحل وانه لا ينفك عن الحركات فلزم ان كل حركة تتوقف على حركات
قبلها لا نهاية لها فالحركة للفلك مبتدا وتطيير الدرهم خبره واخبر عن

المونث والمذكر لان صيغة فعيل يصح فيها ذلك قال تعالى والملائكة بعد ذلك
ظهير   وكذا يلزم اي على وجود حوادث لا اول لها ان يكون وجودنا الخ وهذا
خروج عما الكلام فيه اذ كلامنا انما هو في التسلسل في الحركات ونحو فاللازم عدم حركة
هذا اليوم التي هي موجودة واما استحالة وجودنا ووجود سائر الحيوانات فهو لازم
لشئ اخر ادعوه ليس الكلام فيه وهو انه ما من شخص الا وقبله شخص تناسل
لتوقف الخ اي معظم سائر الحيوانات فتوقف وجود الانسان على وجود
اباته لا تفرغ يلزم عليه ان لا يوجد الانسان لتوقفه على ما لا يفرغ وتوقف وجود
النبات على وجود بذر قبله لا يفرغ عليه يلزم ان لا يوجد لتوقفه على ما لا يفرغ
ولا خبر في فضيحتهم بضم الخاء وسكون الباء هذا هو المروي عن المص
لكن فيه ان الخبر معناه العلم فكأنه فالمعنى ولا علم بفضيحتهم وهذا غير مناسب فكان
الاولى ان يعبر بقوله ولا شك في فضيحتهم الا ان يقال يؤول خبر بمعنى مخبر اي لا مخبر
بفضيحتهم مثل العيان بل العيان اقوى هذا ويمكن ان يقرا خبر بفتح الخاء والباء
ونحو يكون اشارة الى المثال وهو قوله ليس الخبر كالعيان تامل   ومثال ما اه
عيناه المناسب لما سبق ان يقول ومثلوا المثال عيناه لكنه تفنن في التعبير   وايضا
يلزم على وجود حوادث لا اول لها ان يقارن الوجود الازلي عدمه اي لكن التالي
وهو مقارنة الوجود الازلي لعدمه باطل فبطل المقدم وهو وجود حوادث
لا اول لها وثبت ان لها اول وقوله الوجود بالنصب مفعول يقارن والازلي صفة
للوجود وعدمه بالرفع فاعل يقارن   هذا وجه ثان الاولى هذا وجه
ثالث فالاول لزوم فراغ ما لا انتهاء له عددا قبل الوجود الان وهو باطل
للتناقض الثاني لزوم عدم ما هو محقق الوجود وهو باطل   لزوم اجتماع
الوجود الازلي مع عدمه لكن التالي باطل فبطل المقدم فحذف الاستثنائية
لظهورها   وبيان الملازمة الخ الملازمة امتناع انفكاك التالي عن الشئ
اي وبيان امتناع انفكاك التالي عن المقدم في الشرطية السابقة   وتلك
المقدمات كلها مجتمعة في الازل اعترض بانهم يقولون ما من حادث الا وقبله
حادث الى غير نهاية ونحو فلا يتأتى عدمين اجتماع في الازل لكون الزمان لا يخلو عن
وجود وانما اللازم عدم هذا الفرد المخصوص وعدم الذي قبله وهكذا الى غير
نهاية فليس الازل ظرفا لجميع كل الاعدام اذ لا يتأتى اجتماعها الا لو فرضنا زمانا يخلوا

عدمات

عن الوجود

عن الوجود بان فرغت الافراد فيكون جميعها معدوما وهم لا يقولون بالخلو بل يقولون
ما من حادث الا وقبله حادث دائما على انه لا حاجة لاعتبار اجتماع الاعدام بل
يكفي ان يقال وحيث كان كل فرد عدمه ازلي وقيل بقدم الجنس فلابد من فرد ازلي
فيتحقق فيلزم اجتماع وجود هذا الفرد وعدمه الا اشار اليه المص بعد فتامل
اذ لا ترتيب فيها اي في المقدمات ولو قال اذ لا ترتيب في الازل لكان احسن
لان عدم الترتيب في الازليات سببه عدم الترتيب في الازل   وجنس
الحوادث ازلي ايضا اي كما ان المقدمات ازلية وقوله وتلك المقدمات الخ توطئة
لقوله فيلزم ان يكون الخ   فيلزم ان يكون ذلك الحادث اي الذي هو من افراده
ازليا لان الجنس ازلي ولا تحقق له الا في فرد من افراده وما تحقق فيه الازلي يلزم
ان يكون ازليا وقوله مع عدمه اي عدم ذلك الفرد الذي تحقق فيه الجنس وقوله
ايضا اي كما ان وجوده ازلي واعترض بان هذا الدليل لا يتم الا لو كان الخصوم يقولون
بتحقق الجنس في فرد من الحيوان وهم انما يقولون ان جنس الحوادث الازلي يتحقق
في جميع الافراد التي لا نهاية لها ونحو فلا يلزم اجتماع وجود الشئ وعدمه تامل
فقد لزم الخ تفريع على بيان الملازمة   على الضرورة اي بالضرورة اي
بالبداهة   باجتماع وجود الشئ مع عدمه محال هذا في قوة الاستثنائية
التي حذفها الم ونحو فهذا مرتبط بقوله اولا لزم اجتماع الوجود الازلي مع عدمه
ويصح ان تجعل هذه مقدمة كبرى حملية وقوله اولا لو كانت الحوادث لا اول
لها لزم اجتماع الوجود الازلي مع عدمه مقدمة صغرى شرطية فعلى هذا
يكون الذي ذكره الشارح قياسا اقترانيا من الشكل الاول مركب من شرطية وحملية
وليس في كلام الشرح حذف شئ من المقدمات   وفيه ايضا مصاحبة الخ
اي وفي كون الحوادث لا اول لها وقوله ايضا اي كما فيه ما تقدم من مقارنة وجود
الشئ لعدمه   وهو هنا لعدم اي الازلي بذلك الفرد وقوله وهو الوجود
اي الفرد الذي تحقق فيه الجنس وحاصله ان ذلك الفرد قد وصف بالحدوث
والمسبوقية وقد صاحبه العدم الازلي على ما تقدم الموصوف بالسابقية
والازلية ومصاحبة السابق للمسبوق المذكورين مستحيلة لانها تؤدي
للتناقض فقوله وفيه ايضا مصاحبة الخ غير مقصود لذاته بل ذكر توطئة لقوله
بعد وفيه الجمع الخ والحاصل ان كون الحوادث لا اول لها يلزمه محالان الاول

مقارنة الوجود للعدم والثانى مصاحبة السابق للمسبوق المودي للتناقض
وفيه الجمع اي وفيما ذكر من المصاحبة الجمع الخ وقد يقال للخصم ان يقول ان الموصوف
بالازلية غير الموصوف بالحدوث لان الموصوف بالحدوث الاشخاص والموصوف
بالازلية الاجناس وحينئذ فلا تناقض لعدم توارد الحدوث والازلية على محل واحد
وهو الحدوث الخ الاوضح ان يقول وهما الحدوث والازلية لكنه افرد
باعتبار المذكور اي وما ذكر من المتناقضين الحدوث والازلية فاذا قالوا
لا نسلم ان العدم اى الخ حتى يلزم عليه الجمع بين متناقضين وهما الحدوث
والازلية وهذا السوال وارد على اللازم الاخير اعنى قوله وفيه ايضا مصاحبة
الخ ويلزمهم وجود سابق ومسبوق اي ويلزمهم على القول بوجود حوادث
لا اول لها وجود الخ لان العدم سابق وقد قلنا انه صاحب الوجود الذي هو
مسبوق فالحاصل انه لو وجد حوادث لا اول لها لزم عليه محالات ثلاثة
اجتماع الوجود والعدم واجتماع الازلية والحدوث وهما متناقضان
وتقرر سابق ومسبوق فى الازل واختلاف هذه المحالات الثلاثة بالملاحظة
وكان المناسب ان ياتى بهذا اللازم الثالث لصق اللازمين المذكورين قبل
ويلزمهم وجود سابق ومسبوق هنا فى المعنى عين اللازم المتقدم اعنى قوله
وفيه ايضا مصاحبة السابق للمسبوق الا ان يقال ان الاول نظر فيه
للتنافى والتناقض والثانى نظر فيه لعدم تصور تصور الترتب فى الازل كما
تقدم فتامل وان يستحيل عند تطبيق الخ حاصله ان العددين ٢
لا بد وان يكونا متساويين او لا بان يكون احدهما اكثر من الاخر والاخر اقل من
ذلك الاخر فلو وجد حوادث لا اول لها لزم انتفا وصف العددين بالمساواة
وبالاكثرية والاقلية واللازم باطل فكذا الملزوم وهو وجود حوادث لا اول
لها وبيان الملازمة انك اذا اخذت سلسلة من حركات الفلك واعتبرتها
من الطوفان مثلا منسحبة الى الازل واعتبرت بدايتها من الان منسحبة
الى الازل ايضا كان الماخوذ معك حينئذ سلسلتان متغايرتان تغايرا حقيقيا
لان الاولى جزء للثانية والجزء مغاير لكله فاذا شرعت فى التطبيق بين هاتين
السلسلتين وصرت تاخذ حركة من الطوفانية مبتدا بحركة ساعة الطوفان
وفى مقابلتها حركة من الآنية مبتدا من الحركة الواقعة الان وانت نازل فيها

مضى الى

مضى الى الازل فمن المعلوم انك لا تنتهى الى حد بل تستمر نازلا الى الازل لما ان
لها حوادث لا اول لها وحينئذ فالمساواة بين السلسلتين مفقودة بالضرورة لان
الآنية تزيد على الطوفانية بحركاتها من الطوفان الى الان وكذلك الاقلية والاكثرية
مفقودة بالضرورة لعدم فراغ احدى السلسلتين قبل الاخرى الذي هو شرط فى
تحقق الاقل والاكثر وانتفا المساواة والاقلية والاكثرية عن العددين محال لما
فيه من ارتفاع الشي والمساوي لنقيضه وحينئذ فالملزوم وهو وجود حوادث لا اول
لها مستحيل عند تطبيق ما فرغ منها اي من الحوادث والمراد بما فرغ منها
ما اعتبرناه ناقصا بدون الزيادة كالسلسلة الطوفانية والمراد بالتطبيق ملاحظة
المقابلة بين السلسلتين بالقلب بان يلاحظ ان كل حركة من احدى السلسلتين
فى مقابلة حركة من السلسلة الاخرى مثلا السلسلة الكائنة من يوم الجمعة
الى ما لا نهاية له ازلا مغايرة للسلسلة الكائنة من يوم السبت الذي بعد
الجمعة الى ما لا نهاية له ازلا لان الاولى جزء للثانية فمن المعلوم ان السلسلتين
غير متساويتين لان السبتية تزيد على الجمعية بالحركة الحاصلة يوم السبت فاذا
لاحظت التطبيق بين السلسلتين بقلبك بان اعتبرت حركة السبت واعتبرت
فى مقابلتها حركة الجمعة واخذت من السبتية حركة الجمعة واخذت فى
مقابلتها من الجمعية حركة الخميس واخذت من السبتية حركة الخميس واخذت
فى مقابلتها من الجمعية حركة الاربع وهكذا وانت نازل الى الازل فلا تجد
السلسلتين متساويتين لزيادة السبتية على الجمعية بحركة يوم السبت ولا
تجد احدى السلسلتين اكثر من الاخرى لان الغرض ان كل واحدة منهما
لا نهاية لها والاقلية والاكثرية يتوقفان على فراغ عدد احدهما قبل فراغ
الاخرى ما علم بين العددين اي ما وجب بينهما برهان القطع اي
لانه اعتبر فيه قطع احدى السلسلتين عن ما بعدها من الحوادث كالسلسلة
الطوفانية فانها اعتبرت من الطوفان الى ما لا نهاية له وقطعناها عن ما بعدها
من الحركات لاجل ان تحصل سلسلة اخرى من الان الى ما لا نهاية له وقوله
والتطبيق اي لانك اعتبرنا فيه التطبيق بين السلسلتين متغايران اي
تغايرا حقيقيا لان الجزء مغاير لكله وتغايرا اعتباريا لان هذه السلسلة اعنى
الآنية عين الاخرى اعنى الطوفانية غير انهما مختلفين باعتبار زيادة

الانية على الطوفانية من الطوفان الى الان والخلف لفظي لان كل قول لاحظ ملحظا
لا لاحظه الاخر لقال بقوله وليس احدهما اكثر من الاخر اي ولا اقل ولم
يصرح به لانه لازم لنفي المساواة والاكثرية لما علم من وجوب الخ وذلك
لان كل عددين متغايرين بينهما اما التناقص او مساواة النقيض وحرف فلا
يجتمعان ولا يرتفعان لتحقق الزيادة في احدهما اعني السلسلة الانية
بالتحقق دون زيادة اعني السلسلة الطوفانية ويستحيل ان تكون
احدهما اعني السلسلة الانية جعل شيء على شيء اي كجعل جلدة على اخرى
اي وهذا المعنى غير مراد هنا والمراد هنا ما بينه الش بقوله والمراد هنا الخ
فالمطبق في مثالنا ما فرضناه من عدد الحوادث الخ تقابل ان يقول ان الانسب
العكس من ان المطبق هو ما فرضناه من عدد الحوادث من الان الى الازل
والمطبق عليه هو ما فرضناه من عدد الحوادث من زمن الطوفان الى الازل وذلك
لان الملاحظ تطبيقه انما هو ما فرض طويلا لنحو اخذت واحدة من الانية
وجدت مقابلا لها واحدة من الطوفانية فلم يجد ساعة ما اذا اخذنا من
الانية واحدة الا ونجد لها واحدة مقابلة لها من الطوفانية وان كان ما قاله الش
ايضا صحيحا ولاجل قطعنا في هذا البرهان المطبق الخ اي لاجل قطعنا
المطبق بالقطع عن الزيادة بسبب ملاحظة السلسلة من الطوفان فبسبب
ملاحظتها لها من الطوفان قد قطعناها عن ما بعدها ليحصل سلسلة اخرى
من الان الى ما لا نهاية له ثم ان الانسب للش يقول ولاجل قطعنا وتطبيقنا
الخ يسمى برهان القطع والتطبيق فكان يلتفت لجانب التطبيق في العلة كما
التفت لجانب القطع هذا وما ذكره شارحنا وقررناه تبعا له في بيان برهان
القطع والتطبيق لا يتم الا على ان المراد بالاقل ما يصير فانيا عند العد قبل
الاخر والمراد بالاكثر مقابله كما هو اصطلاح الحساب والخصم ان لا يقول
بذلك بل يقول الاقل ما كان غيره اكثر منه ولو لم يحصل له فراغ قبل ذلك
الغير عند العد والاكثر ما زاد على غيره وقوله لم يحصل له فراغ عند العد قبل
ذلك الغير وحينئذ فلا يلزم على اجتماع حوادث لا اول لها ان يوجد عددان ليس
بينهما مساواة ولا مفاضلة لوجود المفاضلة بين السلسلتين وحينئذ فالملازمة
في الشرطية ممنوعة ولاجل هذا قرر العلامة السعد برهان القطع والتطبيق

على طريق

على طريق اخرى غير ما ذكرها الش وحاصلها ان تقول لو وجد حوادث لا اول لها
لامكن ان يفرض سلسلة من الطوفان الى الازل ومن الان سلسلة اخرى كذلك
فاذا فرضنا ذلك وطبقت بينهما وصرنا ناخذ حركة من احداهما ونقابل بها
حركة من السلسلة الاخرى وهكذا مستمرين وناز لين الى الازل فلا يخلو حال هذه
الطوفانية من امرين فاما ان لا تنقطع ولا تقف على حد بل كلما ناخذ واحدة من
الانية نجد في مقابلتها واحدة من الطوفانية وهذا باطل لما يلزم عليه من
مساواة الزائد للناقص فبطل الملزوم وهو وجود حوادث لا اول لها واما
ان تنقطع الطوفانية وتقف عند حد بان نتفق انا اخذنا واحدة من الانية
ثم نجد في مقابلتها واحدة من الطوفانية فنقول ان الانية قد زادت على الطوفانية
التي قد تناهت والزيادة انما هو بقدر متناه والزائد متناه متناه فيلزم
من هذا ان ما لا اول له له اول وهذا تهافت باطل فالملزوم وهو وجود حوادث
لا اول لها باطل وحاصله ان اللازم لوجود حوادث لا اول لها اما مساواة الزائد
للناقص او كون ما لا اول له له اول وكلاهما باطل واذا كان اللازم باطلا كان ملزومه
كذلك هذا واعلم ان دليل القطع والتطبيق على كل من الطريقتين اعني طريقة الش وطريقة
السعد انما يدل على استحالة حوادث موجودة لا اول لها واما امور اعتبارية
لا اول لها فلا ضرر فيه لان الامور الاعتبارية تنقطع بانقطاع الاعتبار كما انه
لا ضرر في ثبوت امور اعتبارية لا تتناهى باعتبار الاخرة في العدد فانه امر اعتباري
ولا يتناهى بمعنى انه لا يقف على حد بحيث لا يتصور فوقه غيره وكذا لا ضرر في
ثبوت حوادث وجودية لا تتناهى بحسب الاخرة في نعيم الجنة ومعلومات الله
ومقدوراته فانها لا تتناهى بمعنى انها لا تقف على حد وان كان كل ما وجد منها
بالفعل فهو متناه لا بمعنى انها غير متناهية وانها موجودة بالفعل اذ كل ما وجد
من الحوادث بالفعل فهو متناه وانه يصح في كل حادث الخ حاصل هذا
الدليل ان تقول لو وجد حوادث لا اول لها للزم اما سبقية الازلي على الازلي او
صيرورة ما يتناهى لا يتناهى بزيادة واحد لكن اللازم باطل قطعا فبطل الملزوم
وهو وجود حوادث لا اول لها وبيان الملازمة انه لو كانت الحوادث لا اول لها
للزم صحة الحكم عند وجود كل حادث بانه فرغ وانقضى قبله حوادث لا اول لها
فنحكم على الحركة الحاصلة يوم الاثنين بانه انقضى قبلها حركات لا نهاية لها

ونحكم على الحاصلة يوم الاحد كذلك ونحكم على الحاصلة يوم السبت كذلك وهكذا
ونحن يا زلون الى جانب الماضي ذلك فان قالوا ان جنس الحكم عند الحاصل كل
حركة قديم ازلي بمعنى انه لامبدا له كما ان الحركات المحكوم عليها كذلك ثم من حركة
من حركات الفلك الا ويصح الحكم عليها بانه انقضى قبلها حركات لا نهاية لها
فنقول لهم لزم على كلامكم ان جنس حركات الفلك قديمة ازلية وان جنس الاحكام
ازلي لامبدا لشيء منهما ومن المعلوم ان المحكوم عليه يجب تقدمه على الحكم فيلزم
اذن التقدم في الازلي اي يلزم تقدم الازلي على الازلي وهو باطل قطعا وان قالوا
ان جنس هذه الاحكام ليس بازلي بل له مبدا او هو الف حركة ماضية اعتبرت
نهايتها من الان بمعنى انه يصح الحكم عند كل واحدة من هذه الحركات الالف اعني حركة
اليوم انه انقضى قبلها حركات لا نهاية لها ويصح الحكم كذلك عند حركة البارحة
وكذلك عند حركة اليوم الذي قبله وهكذا الى مبدا الحركات الالف فنقول لهم
انا اذا حكمنا على الحركة التي هي مبدا الالف بانه انقضى قبلها حركات لا نهاية لها
ووقفنا ولم نحكم على الحركة التي قبل الالف لفراغ الحكم فنعدم الحكم حينئذ على تلك
الحركة التي قبل الالف بانه انقضى قبلها حركات لا نهاية لها انما هو لكون ما قبلها
متناه اذ لو كان ما قبل تلك الحركة غير متناه لصح الحكم والفرض انه لا يصح الحكم
فصار ما قبل تلك الحركة التي قبل مبدا الالف متناهيا مع انا قد حكمنا على مبدا
الالف بانه انقضى قبله حوادث لا اول لها والحوادث قبله صادق بالحركة التي قبل
ذلك المبدا وبالحركات السابقة على مبدا الالف متناهية وقد صارت غير متناهية
بزيادة الحركة التي قبل مبدا الالف ولا شك ان كون المتناهي يصير غير متناهي
بزيادة شيء متناه عليه باطل اذ الزايد شيء متناه متناه ايضا فنقول المص وان يصح
في كل حادث في المعنى عند اي عند كل حركة حادثة وقوله بفراغ منا اي بفراغ
حركات حادثة وقوله قبله متعلق بفراغ والضمير للحادث وقوله بفراغ متعلق
بحكم اي وان يصح عند كل حركة حادثة ثبوت حكم بفراغ وانقضا حوادث
لا نهاية لها قبل تلك الحركة   وهكذا الا الى اول في الاحكام اي ويستمر الامر في
الاحكام هكذا الا الى اول بان يثبت عند كل حركة حكم بانه مضى قبلها حركات لا نهاية
لها والاولى اسقاط قوله وهكذا لا الى اول وان يصح في كل حادث يغني عنها لان الكلام
شمل لاول الحوادث ولاوسطها ولا لاخرها بل هو شامل لاي حادث فهو

حكم شامل

حكم شامل فلا فايدة لقوله بعد وهكذا وقوله لا الى اول بيان لقوله وهكذا وقوله
في الاحكام اعترض بان الاولى ان يقول في الحركات بدل الاحكام ويلزمه ان لا اول
للاحكام فكل حركة يتبعها حكم فيلزم ان الاحكام لا اول لها لكن المحكوم عليه يجب
تقدمه وحينئذ فقد لزم سبق الازلي على الازلي وهو باطل ولعله انما عبر بقوله
في الاحكام لاجل قوله ومن لازمها الخ   ومن لازمها اي من لازم تلك الاحكام
الحاصلة عند كل حادث بفراغ حوادث لا اول لها قبله وقوله سبق محكوم عليه اي
وهي الحوادث   ان يسبق ازلي اي وهو جنس الحوادث المحكوم عليها وقوله
ازليا اي وهو جنس الاحكام   فان اجيب اي عن ما الزموا من سبق الازلي للازلي
وقوله بالنهاية في الاحكام اي حتى لا يكون جنسها ازليا فيلزم سبق ازلي ازليا
بالنهاية في الاحكام اي بحيث نقول ان الاحكام تنقطع عند ابتدا الف حركة
معتبرا لنهايتها من الان فلا يكون جنس تلك الاحكام ازليا فلا يلزم حينئذ سبق ازلي   نهايتها
ازليا   لزم ان ما تناهى اي وهي الحركات التي قبل الحركة التي هي مبدا الالف
وقوله بزيادة واحد اي وهو الحركة التي هي مبدا الالف   ايضا الانسب تاخيره
بعد قوله المرد على الفلاسفة لان ما تقدم من الطرق ليست رابعة   ظاهره ان لا احتاج
لدليل وفيه ان قوله بعد لان صحة الخ بيان في ذلك واجيب بان هذا تنبيه والامور الضرورة
قد ينبه عليها فان قلت ان الامور الضرورية انما ينبه عليها اذا كان فيها نوع
خفا لا ان كانت ظاهرة واجيب بان قوله ظاهره مراده انه ليس فيها خفا شديد فلا
ينافي ان اصل الخفا موجود فلاجل ذلك احتيج الى التنبيه   قبله كل حادث
اي قبل كل حركة   على اصلهم اي قاعدتهم من وجود حوادث لا اول لها
وقوله ضرورة اي وجوبا وليس المراد بالضروري ما قابل النظري   لكن هذا
الحكم اي عند كل حادث بانه وقع قبله حوادث لا نهاية لها مستحيل وانما عدل عن قوله
لكن الثاني باطل لما قاله طلبا للايضاح   لما ذكره الخ اي من قوله وبيان الاستحا   لة
الخ   ولا وجود لجنسها الخ هذا قد علم من قوله قبل لها اول فهو توكيد له
وبيان استحالة وجود ذلك الحكم اي الحكم عند كل حادث بانه وقع قبله حوادث
لا نهاية لها   لو وجد اي الحكم وقوله اولا اي اولا يكون له اول ولا واسطة
بين الامرين   وهو وجود الحكم اي عند كل حادث بانه وقع قبله حوادث
لا نهاية لها   ظاهره اي لانه واسطة بين الاولية وعدمها

فانها سيتبين اي يتبين ويظهر ظهورا تاما فالسين والتا للتاكيد اما كون الحكم
الخ لف ونشر مشوش ومن ضرورات هذا الحكم الخ المناسب ان يقول ومن لازم
هذا الحكم ليوافق قول المتن ومن لازمها سبق محكوم عليه الذي هو المشروح ولعله
عدل لما قال اشارة الى ان ذلك اللازم ضروري وحاصله انه اذا كان الحكم لا اول له
بحيث ما من حكم الا وقبله حكم لزم من ذلك ان كل حكم تقدمه محكوم عليه لان وجود
الحكم فرع وجود المحكوم عليه فيكون المحكوم عليه ايضا لا اول له فما من محكوم عليه
الا وقبله محكوم عليه فيكون هنا امران ازليان وهما جنس الحكم وجنس المحكوم
عليه ويلزم سبق الثاني على الاول لكن سبق الازلي على الازلي محال فما ادى اليه
محال وانما فرض الكلام في الجنسين لانهما ازليان عند الخصم واما الاشخاص فهي
حادثة غير ازلية اتفاقا وسبق الازلي على الازلي محال الخصم وهو الفيلسوف
ان يقول سبق الازلي على الازلي انما يكون محالا اذا كانت السبقية زمانية لانها تنافي
الازلية لكن سبقية جنس المحكوم عليه على جنس الحكم هذه سبقية ذاتية
في التعقل كسبقية العلة على المعلول وهذا لا تضر لانها لا تنافي الازلية عدد
متناه في نفسه اي وهو الحركات التي قبل الحركة التي هي مبدأ الالف وقوله زدنا
عليه واحدا اي وهو الحركة التي قبل مبدأ الالف فالحكم بان المجموع اي المزيد
والمزيد عليه كالحركة التي قبل مبدأ الالف والحركات التي قبلها واما بيان
لزوم هذا المحال اي وهو ان ما يتناهى صار لا يتناهى بزيادة عدد متناه ثم ان
مقابل اما الخ محذوف والاصل اما بيان لزوم المحال على تقدير عدم انتهاء الحكم
فقد علم واما بيان الخ على اصلهم اي موافق لقاعدتهم وهي وجود حوادث
لا اول لها ثم ان المثال الذي فرضه فيه بيان للازم الاول واللازم الثاني
فهو اعم من قوله واما بيان الخ انا نفرض في حركة الفلك اي عند حركة
الفلك في يومنا هذا وقوله وجود حكم هذا هو المفروض وقوله قبله اي قبل اليوم
اي قبل حركة اليوم ليناسب ما تقدم التي تلي حركة يومنا هذا فقوله الظرف
متعلق بتلي فالمراد انها تليه من جهة الماضي لا من جهة الاستقبال وقوله في
الحركة اي عند الحركة التي تلي يومنا هذا ما توالت الاحكام الاول ثم هذا تعرض
الحكم ما ما توالت الحركات فالاحكام تابعة لها فان فرض توليها اي الاحكام
سابق الزمان على الذي يوجد فيه الحكم فيه انه ان اراد وجوب الحكم

عليها

عليها بالفعل فهو غير مسلم لانه لا يلزم من وجود الحوادث وقوع الحكم عليها وان اراد
الحكم بالصحة فلا يلزم سبقية الزمان والظاهر انه اراد الاول ولكنه غير مطابق
لما سبق في قوله لو وجد حوادث لا اول لها للزم ان يصح عند كل حادث وجود حكم
الخ فالاولى للشارح ان يقول وقد عرفت ان الحركات المحكوم فيها سابقة على الحكم عليها
فهو اي فرض توليها ابدا القسم الاول وان فرض ان الاحكام انقطعت
اي بالعدد وقوله بحيث كان لها اول اي معتبرا ذلك الاول فيما مضى لا فرضنا
ان الالف اخرها معتبرا من الان واولها فيما مضى فهو اي ان فرض الاحكام ثم
انقطعت بالعدد القسم الثاني على الوجه السابق اي عند قوله اولا فلنفرض
مثلا الخ وذلك بان نفرض عند وجود حركة الفلك في يومنا وجود حكم بانه
فرغ قبل تلك الحركة حركات لا اخر لها نهاية لها ثم نفرض عند وجود الحركة الحاصلة
في الامس وجود الحكم اخر وكذا في حركة اليوم الذي قبله وهكذا الى تمام الالف
ثم انقطع الحكم اي عند التي قبل الالف فيما دونه اعني حركة الالف
لكن قد حكم عليها اي على ما قبل الواحدة وقوله عند تمام متعلق بحكم عليه
اي عند الحكم على تمام الالف وقوله مجموعا حال من الضمير المجرور وقوله قبلها
حال من الواحدة اي حالة كون تلك الواحدة التي تلي الالف قبل اي انها تليه
من الطرف الاول والحاصل انا اذا حكمنا عند مبدأ الالف بانه قد فرغ قبل ذلك حركات
لا نهاية لها كان هذا حكما على الواحدة التي تلي مبدأ الالف وعلى ما قبلها من الحركات
على مجموع الحركات التي قبل الالف اي الشامل للواحدة التي قبل الالف وما
قبلها قبلها اي حالة كون تلك الواحدة الوالية للالف قبله بل وعدم
الخ اي بل نقول ان عدم النهاية للحركات في كل فرد من افراد الالف حكم سببه الخ
لان ما قبل هذه الحركات التي تتل من جهة الازل والفرض وجوب
انقطاعه اي عند الحركة التي قبل الالف اذا علاه اي لان ما بعدها
وهو ما قبل الحركة الواحدة وما بعدها الخ هذا جار على ان ما في قول المتن ما يتناهى
مصدوقه ما قبل الواحدة الزائدة وما بعدها وهو الالف واما قوله وان شئت
فاقتصر الخ فهو جار على ان مصدوق ما في ذلك ما قبل الواحدة الزائدة
وهو اقرب اي بحسب النظر لعدم اعتبار كثرة العدد فيه وانما كان اظهر من جهة
انه هو المتنازع في تناهيه لكون الحركة المزيدة وسيلة لعدم تناهيه

واما الالف الاخيرة فهي منحصرة بالضرورة وليست محل النزاع هذا كله فللخصم ان يقول نحن نختار ان الاحكام لا اول لها وقولكم يلزم عليه سبق الازلي على الازلي لا يسلم ذلك اللزوم وذلك لانه لا يتم هذا اللزوم الا لو كان المحكوم عليه يجب تقدمه على الحكم في الوجود وذلك غير لازم لانه يكفي تقدمه عليه في التعقل ونحن نقول ان العلم قديم كما ان الحركات المحكوم عليها كذلك وهذه الحركة سابقة على حكم في التعقل والاظهر في ذلك وحينئذ فلم يتم ما ذكرتم من الدليل في سائرها قاله اي من غير الحركات اي ان كل ما قاله في العالم السفلي من حوادث لا اول لها يجري فيه هذا البيان كما جرى في حركات الافلاك

فصل ثم نقول الخ ثم نقول ثم للترتيب الذكري والمعنوي اما الاول فظاهر واما الثاني فلان ما تقدم فيه اثبات وجود الصانع وما هنا اثبات لصفاته واثبات الصفات مترتب على اثبات وجود الموصوف ولما توجه الادلة لاثبات الصفات قدم الكلام على السلوب لانها من باب التخلية بخلاف المعاني والمعنوية فان اثباتهما من باب التحلية والشان ان التخلية تقدم على التحلية وقدم القدم والبقاء على ما سواهما من السلوب لانهما لان عن ما بعدهما فهو كتقديم الدليل على المدلول وانما كان القدم يدل على البقاء لان ما ثبت قدمه استحال عدمه والنون في قول المص نقول للمتكلم ومعه غيره اي ثم نقول معشر اهل السنة لا للمتكلم وحده لان هذا القول ليس مختصا للمص ان يكون هذا الصانع لهذا العالم اراد به الهيكل المخصوص اعني الجسم مع الروح وقوله ولسائر العالم اي باقي العالم اعني ما عدا ذاته اي غير مسبوق بعدم في هذا اشارة الى ان القدم من صفات السلوب وانه عدم المسبوقية بالعدم والا لافتقر الى محدث الخ اي والا يكن قديما بل كان حادثا لافتقر الى محدث وهذا اشارة الى قياس شرطي ذكر شرطيته وحذف استثنائيته وتركيبه ان تقول لو لم يكن قديما لافتقر لكن افتقاره الى محدث باطل فبطل المقدم وهو لم يكن قديما وثبت نقيضه وهو انه قديم وهو المطلوب وهذا القياس من قبيل برهان الخلف وهو المثبت للمطلوب بابطال نقيضه وذلك يودي الواو للتعليل اي لانه ذلك يودي الخ وهذا دليل للاستثنائية المحذوفة وتقريره ان تقول لو كان صانع العالم مفتقرا الى محدث لادى ذلك الى الدور او التسلسل لكن الدور والتسلسل محالان فبطل الافتقار المذكور ثم ان الاشارة

فقوله

في قوله وذلك يودي الخ راجعة الى مضمون التالي اعني افتقاره الى محدث ان كان محدثه اي محدث صانع العالم غير ازلي يعني لا مباشرة ولا بواسطة ولا بوسائط فان قلت ان هذا التسلسل لا يلزم الخصم الا لو قال ان محدث العالم غير مستند الى واجب الوجود مع انه لم يقل بذلك فيجوز ان يقول الخصم ان المولى خلق ملكا مثلا وذلك الملك خلق العالم فيكون صانع العالم مفتقرا الى محدث ولا يلزم دور ولا تسلسل والجواب ان هذا يدفعه ما ياتي من برهان الوحدانية لانه دافع لابطال كون الفاعل غير القديم على ما ياتي والدور ان كان اي صانع العالم ان احدثه مباشرة او بواسطة من فراغ ما لا نهاية له اي من انتهاء ما لا نهاية له وذلك باطل لما فيه من الجمع بين النقيضين وانما كان في التسلسل فراغ ما لا نهاية له لما يلزم عليه ان يكون دخل في الوجود وفرغ منه عدد لا نهاية له والجمع بين الفراغ وعدم النهاية تناقض على ما مر في ابطال حوادث لا اول لها وتوضيحه انه لو تسلسلت الالهة الحوادث لما لا نهاية له في جانب الماضي لكان العدد الذي لا يتناهى داخلا في الوجود وهذا العدد يخرج بالفعل واحدا بعد واحد منتهيا من جانب الماضي الى الصانع الاخير الذي صنع العالم مباشرة ويرد على هذا ما مر عن العضد من ان النهاية من جهة المستقبل وعدمها من جهة الماضي فلم تتحد الجهة حتى يلزم التناقض سابقا على نفسه الخ وذلك لان الشخص من حيث انه خالق للغير الخالق له فهو سابق على نفسه ومن حيث انه مخلوق للغير المخلوق له فهو مسبوق على نفسه وسبق ايضاح ذلك في مقتضى اللسان اي في مقتضى هو اللسان واللسان هو اللغة وكانه قال يطلق في اللغة وان في سببيته والاضافة حقيقية بازاء معنيين اي في مقابلة معنيين وظاهره انه مشترك اشتراكا لفظيا مع انه عند اهل اللغة ما توالت عليه الازمنة واما عند المتكلمين فهو ما لا اول له فهو عند اللغويين حقيقة في ما توالت عليه الازمنة مجاز في ما لا اول له واما عند المتكلمين فبالعكس وحينئذ فلم يصح نسبة الاشتراك لاهل اللغة الا ان يقال انه تامل على ما توالت اي تعاقبت على وجوده الازمنة قضيته ان الشيء اذا مضى عليه عشرة ايام او خمسة مثلا يقال له قديم لغة لان الازمنة جمع قلة مع انه ليس كذلك اذ لا يقال للشيء في اللغة انه قديم الا اذا مضى عليه سنة فاكثر ثم ان الاولى للمص ان يقول يطلق على توالي الازمنة على وجود الشيء لان ما ذكره تفسير للقديم لا القدم الذي الكلام فيه ففي كلامه حمل اسم الذات على المعنى الا ان يجعل في كلامه حذفا والاصل على توالي ازمنة على ما توالت

على وجوده الازمنة   وكر عليه اي ومر عليه الجديدان اي الليل والنهار لانهما
يتجددان وقضيته ان من كر عليه الليل والنهار مرة قديم وليس كذلك الا ان يقال
مراده بالكر تكرار المرور اي ومر عليه الليل والنهار مرارا عديدة فتامل   ومنه قوله
تعالى حتى عاد كالعرجون القديم اي حتى صار القمر مثل العرجون القديم اي بسطة
البلح التي تعاقبت عليها الازمنة فتشبه القمر لاعوجاجه واصفراره في اخر الشهر
بها ثم انه كان المناسب ان يوخر قوله ومنه قوله تعالى بعد قوله وبنا قديم لانه
يكون كالدليل لقوله وهذا الاعتبار يقال الخ   وبهذا الاعتبار اي وبسبب هذا
الاعتبار وهو اطلاق العلم على توالى الازمنة على وجود الشي يقال اساس قديم
اي توالت على وجوده ازمنة   وهذا الاعتبار اي وهذا المعنى المعتبر في تعريفنا
القدم وهو توالي الازمنة على وجود الشي مستحيل ولو قال والقدم بهذا المعنى
مستحيل في حقه تعالى لكان اوضح   ليس وجوده زمانيا اي تتوالى الازمنة
عليه   ولا نسبة للزمان الى وجوده اي لم يقارن وجوده الزمن يعني ان وجوده
لم يتقيد بالزمان مثل وجود الحوادث فلا يقال ان وجوده منذ الف سنة مثلا كما
يقال ان وجود زيد مثلا منذ كذا من السنين اذ وجوده تعالى قبل الزمان وبعد
الزمان ومع الزمان فمصاحبة وجوده ومقارنته للزمان لا تضر والمضر انما هو تقييده
بالزمان   اذ هو الخ دليل لما بعده فكان المناسب ان يوخره عنه بحيث يقول فيكون
حادثا ضرورة لانه من صفات المحدث وقوله فان الزمان بيان لوجه كون الزمان من
صفات المحدث ثم ان قوله فيكون حادثا اشارة الى دليل شرطي حذف استثنائية
ومقدم الشرطية وتقريره ان تقول لو كان وجود المولى زمانيا اي مقيدا بالزمان
لكان المولى حادثا لكن التالي باطل فبطل المقدم بيان الملازمة ان الوجود الزماني
من صفات المحدث وانما كان من صفات المحدث لان الزمان اما عبارة الخ ثم اعلم ان
الزمان يطلق كما قال الشارح على مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم ازالة للابهام مثلا
لو قلت لزيد اتيك وقت طلوع الشمس اذا كان الاتيان موهوما وطلوع الشمس
معلوما فمقارنة الطلوع للاتيان هو الزمن ولا شك انه حادث لانه عبارة عن نسبة
المتجددين وهما حادثان فالنسبة كذلك حادثة بمعنى انها متجددة بعد عدم لا موجودة
بعد عدم لانها امر اعتباري لا وجود لها ويطلق على حركة الفلك وقد جعل الشارح الوجود
الزماني من صفات الحوادث اي ان كل حادث متصف بالوجود الزماني اي بالوجود المقيد

مقارنة

لمقارنة متجددين او المقدر بكذا وكذا من حركات الفلك   اما عبارة عن مقارنة الخ
اي فالزمان عبارة عن مقارنة اتيانك لطلوع الشمس مثلا لا انه الاتيان ولا انه
الطلوع بل المقارنة بينهما والمقارنة من الامور الاعتبارية غير الموجودة فمعنى قولك على
هذا ولد زيد عند طلوع الشمس ولد مصاحبا ومقارنا للطلوع بقي ان يرد على التعريف
مقارنة الامر الاعتباري لمثله وهذا ليس بزمان واجاب الشارح عن هذا بان المراد
بالمتجدد الحادث لا مطلق متجدد واعترض بان هذا التعريف بعد هذا التاويل يصدق
بمقارنة الجوهر والعرض فيقتضي انها من الزمن وليس كذلك واجيب بان المراد
مقارنة متجددة   وهوم لمتجدد معلوم ازالة للابهام والى هذا القصد اشار الشارح
بقوله لمقارنة السفر لطلوع الشمس فالسفر مجهول وطلوع الشمس معلوم وتلك
المقارنة هي نسبة المتجددين فقوله كمقارنة الخ من تمام التعريف وليس التعريف
هو قوله مقارنة متجدد لمتجدد فقط تامل   منسوبة الى الزمان الذي هو المقارنة
المذكورة   عن وجود المنتسبين مراده بالمنتسبين المتجددان اللذان ولا فهما
الوصف انما جا بعد الانتساب والمراد بتاخر وجود النسبة التاخر في التعقل فقط
وليس المراد ان وجودها ثابت ولا ثم حصلت المقارنة   فلا زمان اي في الازل
والمتجدد لوجوده الخ افاد بالكلام المتقدم عدم نسبة الزمان لوجوده في
الازل لكون الزمان حادثا والمولى ازلي فلا يقارن الزمان وجوده وهل وجود المولى
الان بينه وبين الزمان نسبة بحيث يتصف بالزمان فافاد هنا عدم ذلك ايضا
وذلك لان الزمان مقارنة متجدد لمتجدد ووجود المولى الان غير متجدد فلا يعقل
وصفه بالمقارنة وحينئذ فلا يتصف وجود المولى بكونه مقارنا لمتجدد اخر اذ لا تقوم
المقارنة الا بالمتجددين فقول الشارح على الاطلاق في الازل وفيما لا يزال لف
ونشر مرتب فقوله محال في الازل راجع لقوله ولا متجدد في الازل وقوله وفيما لا يزال
راجع لقوله والمتجدد لوجوده ثم ان كون الزمان عبارة عن المقارنة بعيد غاية
البعد بل هو عبارة عن المتجدد المعلوم المقدر به المتجدد الموهوم دون العكس
فتامل   عن حركة الافلاك اي جنس الافلاك لان المراد حركة الفلك الاعظم
فقط لا حركته وحركة غيره ايضا كما هو ظاهره ولعل الحامل للشارح على ذلك التسمح ان
حركة الفلك الاعظم لما كانت تقتضي حركة غيره ضرورة ان المظروف يتحرك بحركة
ظرفه فكان الزمان حركة الكل لان حركة الاعظم يلزمها حركة الكل تامل   وما

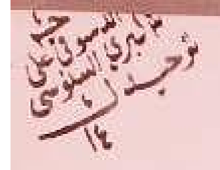
يرجع اليها اي الى الحركة وقوله من الساعات واجزائها بيان لما يرجع للحركة والمراد باخر
الساعة الدرج ثم ان رجوع الساعات واجزائها الى الحركات من رجوع الاجزا
للكل لان الزمن الذي هو الحركة معتبر على انه هيئة اجتماعية ولاشك ان
الساعات اجزاؤها وهذا يقتضي ان الساعات والدرج اجزا الحركة التي هي الزمن
لا انها اجزا للفلك وسياق له انها اجزا للفلك   وتعاقب الليل الخ من اضافة
الصفة للموصوف لان الذي يكون جزا للزمان ويرجع اليه انما هو الليل والنهار لا التعا ق
بمعنى التوالي والتتابع وانما كان الليل والنهار من اجزا الزمان لانهما عبارة عن دور
الفلك دورة كاملة   اذ الليل عبارة عن مغيب الخ هذا يقتضي ان الليل هو
نفس المغيب اي الغيبوبة الذي هو الحدوث بدليل المقابلة بالظهور فان النهار
عبارة عن الظهور المذكور وهذا يخالفه كلامه اولا من ان الليل والنهار من اجزا
الزمان الذي هو الحركة فالمناسب لما مر ان يقول ان الليل عبارة عن مقدار مغيب
الشمس الخ وكذا يقال في النهار ولما كان هذا التفسير ليس بتحقيق بل مبني على
التسامح اضرب عنه الش حيث قال وذلك في الحقيقة الخ اي ان تفسير الليل والنهار
بالغيبوبة والظهور ليس بتحقيق بل على طريق المسامحة وتفسيرهما على الحقيقة
عبارة الخ عن سير الفلك الخ اي واما ما قلناه في معناهما فهو على طريق التسامح
تحت الافق يطلق الافق على اطراف السما المتدلية الملاصقة للارض
بحسب روية الرائي وليس مرادا والمراد به هنا الفراغ الكائن بين السما والارض لكن على
هذا المراد يكون قول الش والنهار عبارة عن ظهورها فوق الارض ظاهر ولا يظهر
بالنسبة لقوله تحت الافق فلابد من تقدير اي تحت الافق وتحت الارض بحسب
روية الرائي تامل وعند اهل الهيئة الافق عبارة عن دايرة تفصل بين الظاهر من
الفلك والخافي منه وكلام الش ظاهر على هذا بالنسبة للارض الليل والنهار
عن سير الفلك الاعظم اي وهو المسمى بالعرش عند اهل السنة   معدل الليل
بدل من الفلك الاعظم لانه يقال له المعدل على طريق التجوز لان المعدل في الحقيقة
اسم لمنطقته اي للدايرة التي تنصفه له نصفين وانما سميت معدلا لاعتدال
الليل والنهار عند سير الشمس على تلك المنطقة وذلك في يومين من السنة وهي
اول يوم من سير الشمس في برج الحمل واول يوم في سيرها في برج الميزان على ما هو
مبين في الهيئة واذا كان المعدل اسم لمنطقة الفلك فيقال ايضا للفلك معدلا على

طريق

طريق التجوز فقوله معدل النهار والليل بدل من الفلك الاعظم بدل كل من كل اي
الفلك الاعظم الذي هو معدول الليل والنهار اي الذي يعتدل الليل والنهار عند
سير الشمس على منطقته او ان معدل الليل والنهار صفة للفلك الاعظم او للسير
ويكون معدل بمعنى مظهر اي سير الفلك الاعظم الموصوف ذلك الفلك بكونه
مظهر الليل والنهار او السير الموصوف بكونه مظهر الليل والنهار فان قلت ان الليل
والنهار عبارة عن سير الفلك وحينئذ يلزم على جعله صفة للسير ركاكة لانه عليه يكون
المعنى الليل والنهار عبارة عن سير الفلك الموصوف ذلك السير بكونه مظهرا
للسير ولا معنى لهذا الكلام وقد يجاب بان الليل والنهار قد يطلقان على الظلمة
والضو ولا يطلقان على سير الفلك بالشمس تحت الافق او فوقه فاذا جعلت
المعدل بمعنى المظهر صفة للسير تريد من الليل والنهار هذا المعنى فتامل   بها
اي بالشمس وهذا متعلق بقوله سير فان قلت ان الشمس في الفلك الرابع لا في
الفلك الاعظم فما وجه سير الفلك الاعظم بها وقد يجاب بان حركة الفلك الاعظم
لما كانت مقتضية لحركة الافلاك كلها نسب للفلك الاعظم فكان الاعظم حاملها
عن مسير معدل النهار اي الفلك الاعظم   اي لخمسة عشر قسما الخ ظاهره
ان الدرج اجزا للفلك لا للحركة وهذا مخالف لما مر كما نبهنا على ذلك وقد يعلم التوفيق
بين ما هنا وما مر من بيان الواقع وحاصله ان اهل الهيئة يقولون ان الليل والنهار
عبارة عن مسير الفلك دورة ثم انهم لما ارادوا ان يضبطوا تلك الحركة باجزا
تبين مقدارها اعتبروا تقسيم الفلك ثلثمائة وستين قسما متساوية وسموها
درجا واطلقوا على حركة كل قسم درجة وحركة كل خمسة عشر ساعة لان الخمسة
عشر قسما من الفلك يقال لها ساعة رحم فلا تخالف بين المحلين   في تعارف العدادات
اي اهل العددات اي اهل الهيئة لان العامة لا يعرفون هذا المعنى   لانه انما
يمر على الافلاك اي التي في جوف الفلك الاعظم   حتى تمر اي لاجل مرور الازمنة
عليه اي عليها في جوفها وقوله حتى تمر متعلق بقوله يسمى   وفصول السنة ويرجع
للازمنة والاشهر بعض الفصول   فوقه اي فوق ما يسمى وكذا قوله تحته
وظهور الشمس الخ لا حاجة له لان الليل والنهار داخل في تحرك الفلك فهو من قبيل
عطف البعض على الكل وقوله وارتفاعها عطف تفسير كما ان قوله وانخفاضها تفسير لما
قبله   ليتقيد اي وانما مرت الازمنة عليه في جوفها ليتقيد بذلك اي بما ذكر من

الازمنة المفصلة اي الساعات والدرج وغير ذلك اعراضه اي اعراض ما سجن في جوفها من يقظة الخ بيان لاعراض ما سجن وذلك بان يقال مرض زيد يومين او عاش سنة او ثلاثة واستيقظ ساعتين ونام ساعة مثلا معايشة اي معايش ما سجن في جوفها خريفا وصيفا اي كتغيير الزروعات فان بعضها مقيد بالصيف وبعضها بالشتا ان نحيط به الامكنة جمع مكان وهو الفراغ عند اهل السنة وفيه ان المكان لا يحيط بل هو الذي يحل فيه الشيء فمكان الشخص هو الفراغ الذي يحل فيه لا الفراغ الذي يحيط به فتامل وقد يقال انه يلزم من كون المكان ما يحل فيه الشيء دون غيره ان يكون محيطا به اتصال او انفصال لا يقال هذا يقتضي ارتفاع الشيء والمساوي لنقيضه وهو محال لان ذلك بالنسبة لما يقبلهما والبارى لا يقبلهما فقد اتضح الخ هذا نتيجة للدليل الذي استدل به على قوله اذ هو من صفات الحوادث اي وهما التجدد ان ان فسر الزمان بالمقارنة او الفلك ان فسر بالحركة ولا يتقيد به الا ما هو حادث وهو المتجدد ان او الافلاك وما احاطت به ما سجن في جوفها خاص بالحوادث اي فقولك هذا البنا قديم معناه طويل الزمان على ما لا اول لوجوده اي بوجود لا اول لوجوده وفيه ان هذا تفسير للقديم لا القدم واما القدم فهو عدم الاولية للوجود ويمكن تصحيح كلامه بتقدير مضاف اي عدم الاولية لما لا اول لوجوده اي عدم اولية ذات لا اول لوجودها اي وجوده ازلي تفسير لقوله لا اول لوجوده وقوله لم يسبقه عدم تفسير للازلي وحيث فسر الازلي بانه ما لا يسبقه العدم اي ما لا اول له وكان القديم هو الموجود الذي لا اول لوجوده علم ان الازلي اعم من القديم لانه ما لا اول له اعم من ان يكون موجودا او لا فعدمنا ازلي بخلاف القديم فانه الموجود الذي لا اول لوجوده وعلى هذا فالصفات المعنوية لا تتصف بالقدم فلا يقال لها قديمة لانها ليست موجودة وانما يقال لها ازلية وهذا المستفاد من كلام الشارح قول حكاه بعضهم وقال بعضهم انهما مترادفان بمعنى واحد وهو ما لا اول له كان موجودا ام لا والدليل على وجوبه الخ المراد بالوجوب عدم قبول الانتفا اي والدليل على وجوب القدم بهذا المعنى له جل وعلا اي والدليل على ان القدم بهذا المعنى لا يقبل الانتفا في حقه تعالى انه لو لم يكن اي المولى جل وعلا وضميرانه للحال والشان اذ لا واسطة بينهما في حق كل موجود انما قيد بقوله في حق كل موجود جريا على ما اشتهر من ان القدم

والحدوث



والحدوث انما يتصف بهما الموجود فقط فالحادث هو الموجود بعد عدم والقديم هو الموجود الذي لا اول لوجوده ولا واسطة حينئذ بينهما في كل حق موجود وهذا لا ينافي ان بينهما واسطة من غير الموجود كالاحوال واما لو جرينا على ان القديم مرادف للازلي وان الحادث هو المتجدد بعد عدم كان موجودا ام لا فلم يكن هناك واسطة لا في حق كل موجود ولا في حق غيره وعلى الاول من اختصاص القدم والحدوث بالموجود يكون كل من الوصفين مساويا لنقيض الاخر وعلى الثاني من عدم الاختصاص يكون كل منهما اخص من نقيض الاخر لصدق لا قدم بالحدوث والعدم وصدق لا حدوث بالقدم والعدم لانه يوجب افتقاره الى محدث اي لان حدوثه يوجب افتقاره الخ وحاصل هذا الدليل الذي اقامه على صحة الاستثنائية وهو قوله لانه يوجب الخ انه لو افتقر الى محدث لادى الى الدور او التسلسل وهذا اختصار منه في الدليل ولو بسطه لقال اذ لو كان حادثا لافتقر الى محدث لكن افتقاره الى محدث باطل اذ لو افتقر الى محدث للزم الدور او التسلسل لكن الدور والتسلسل باطل فبطل الملزوم وهو كونه مفتقرا لمحدث فبطل ما استلزمه وهو كونه حادثا فبطل ما استلزمه وهو لم يكن قديما واذا بطل هذا ثبت نقيضه وهو انه قديم كالاول اي المماثلة لما عرفت اي بالبراهين الاربعة المتقدمة في المتن والشرح والخصوم جواب عما يقال هذا الدليل ظاهر ان كان الخصم يسلم استحالة التسلسل مع انه يقول بجوازه واذا كان يقول بجوازه فلا يتم الدليل في الرد عليه فاجاب الشارح بانهم لا يجوزون كل تسلسل بل التسلسل في غير الاسباب والمسببات واما التسلسل فيهما فيقولون بانه محال واذا كان يسلمون تلك الاستحالة فيلزمهم ان صانع العالم لا يكون الا قديما والا لزمهم المحال الذي يقولون باستحالته القائلون بذلك اي بحوادث لا اول لها في الاسباب اي العلل وقوله والمسببات اي المعلومات مستحيل اي واما التسلسل في غيرهما فيقولون بجوازه كالتسلسل في الحركات وهو ليس من هذا القبيل الذي نحن بصدده اذ التسلسل اللازم فيما نحن بصدده تسلسل في الاسباب والمسببات اي وحينئذ فيلزمهم ان صانع العالم لا يكون الا قديما والا لزمهم المحال الذي قالوا انه فان قيل الخ هذا شروع في ابطال الدليل السابق ونقضه نقضا اجماليا وحاصله ان دليلكم وان انتج مدعاكم وهو وجوب القدم لصانع العالم الا انه ينتج المحال من جهة اخرى ثم بين المحال بقياس اقتراني مركب من قضية شرطية صغرى وحملية

كبرى واستدل على كل منهما وصورته هكذا متى كان صانع العالم قديما لا اول لوجوده لزم
ثبوت اوقات متعاقبة لا اول لها وثبوت اوقات لا اول لها ممنوع ينتج كون صانع العالم
قديما ممنوع فقد قررتم من التسلسل اي بابطال حوادث لا اول لها بالادلة
المتقدمة وقوله فوقعتم فيه اي بقولكم صانع العالم قديما لا اول لوجوده اي وحينئذ فيكون
ذلك القول الموجب للوقوع فيه باطلا والجواب الخ حاصله ابطال الصغرى وهي
الشرطية وقوله بعد ذلك فقوله ان الوجود الخ ابطال لسندها اي ان الشرطية لا نسلم
وقولكم في دليلها كذا باطل وكان الاولى ان يقول وقوله بدون تفريع لان هذا التفات لابطال
السند وان كان في الواقع متفرعا على منع الملازمة فتامل والى ابطال التسلسل اي
والى دليل ابطال التسلسل اشرت الخ وكذا تقدم في قوله واما ابطال الدور واراد
بالابطال فيهما البطلان ولو عبر به لكان اولى من كون الشيء سابقا الخ حاصل كلامه
انه يلزم على الدور سبق الشيء على نفسه بمرتبتين وتاخره عنها بمرتبتين فاذا خلق زيد
مثلا عمرا وخلق عمرو زيدا مثلا فزيد من حيث كونه خالقا لعمرو متقدم على نفسه بمرتبتين
ومن حيث مخلوقيته لعمرو متاخر بمرتبتين وكذا نقول في عمرو فيلزم ان يكون كل واحد
متقدما على نفسه بمرتبتين اي بنسبتين ومتاخرا عن نفسه كذلك فزيد باعتبار كونه
خالقا لعمرو متقدم على نفسه باعتبار خالقيته لعمرو له لان المتقدم على المتقدم متقدم
فالنسبتان اللتان اعتبر التقدم بهما الخالقيتان اعني خالقيته لعمرو وخالقية عمرو له
ووجه اقتضائهما لتقدمه على نفسه انك اذا نظرت للامرين معا كان زيد متقدما
على ذلك الشيء وقد تاخر به عن نفسه بمرتبتين وذلك لانه باعتبار كونه مخلوقا
لعمرو متاخر عن نفسه باعتبار كون عمرو مخلوقا له فالحاصل ان هذا التقدم على النفس
يلاحظ فيه نسبتان خالقيته لعمرو وخالقية عمرو له والتاخر على النفس يلاحظ فيه
نسبتين وهما ثبوت مخلوقيته لعمرو ومخلوقية عمرو له ووجه اقتضائهما التاخر عن
نفسه انك اذا نظرت للامرين معا ثبت ان زيدا متاخرا عن عمرو والمتاخر عن زيد
والمتاخر عن الشيء متاخر عن ذلك الشيء فقوله ولان صانعه اي صانع زيد وهو عمرو
قوله لعين ما ذكرنا وهو وجوب سبق المؤثر بمرتبتين اي باعتبار مرتبتين
اي نسبتين وملاحظتهما وكذا يقال فيما بعد والمقدم اي وهو زيد على المقدم
اي وهو عمرو على الشيء وهو زيد وقوله متقدم على ذلك الشيء وهو زيد وذلك لانه
اي زيد اثر لصانعه وهو عمرو والمؤخر وهو زيد على المؤخر وهو عمرو عن الشيء

وهو زيد

وهو زيد وتوضيح اصل الكلام ان زيدا اذا خلق عمرا وعمرا خلق زيدا فزيد الخالق لعمرو
المخلوق له متقدم على نفسه بملاحظة مرتبتين اي نسبتين وهما خالقيته لعمرو وخالقية
عمرو له ومتاخر عن نفسه بملاحظة مرتبتين وهما مخلوقيته لعمرو ومخلوقية له اما
وجه اقتضاء الخالقيتين لتقدمه على نفسه فلانه اذا لاحظتهما معا كان زيد متقدما
على عمرو والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك واما وجه اقتضاء المخلوقيتين
لتاخره على نفسه فلانك اذا لاحظتهما معا كان زيد متاخرا عن عمرو المتاخر عن زيد
والمتاخر عن المتاخر عن الشيء متاخر عن ذلك الشيء مثلا زمان اي فمتى حصل
التقدم على النفس بمرتبتين حصل التاخر عنها بمرتبتين والعكس وانتفاء الشبهة
فيه الخ من هذا تعلم ان قول الشارح قريبا فان قيل اذا قلتم الخ هذه شبهة لم تصدر من احد
وانما اتى بها الشارح استشعارا لورودها لم يقل احد من العقلاء بحدوث صانع العالم
الخ لما مر من اتفاقهم على بطلان الدور والتسلسل وعلى احتياج الممكن الى سبب فان
قلت ان من الخصوم من يقول بحدوث صانع العالم وهم من العقلاء واجيب بان المراد
لم يقل احد بحدوث صانع العالم وعدم انتهائه لقديم اذ هذا المعنى لم يقل به احد واما
حدوثه وانتهاؤه لقديم فقد قيل به تنبيه منه الخ فيه نظر لجواز ان يلاحظ كونه من
صفات السلوب متفقا عليه لكنه فسره لخفائه واما كون هذا المعنى هو المختار فلا يشير
اليه تفسيره فما قاله الشارح لا يظهر الا اذا كان دابه انه لا يتعرض لتفسير صفة الا لنكتة
فاذا كان دابه ذلك وتعرض لتفسير البقاء فتطلب النكتة ويقال فسرها للتنبيه وهذا ليس
بلازم لجواز ان يفسر الصفة لخفائها وقد اختاره الواو للتعليل اي ليس بزائد على
الذات ولانا في انه مغاير للذات في المفهوم وظاهر الشارح انه عين الذات وليس المراد لانه
يجب مغايرة الصفة للموصوف ومرجعه الى الوجود اي من رجوع المبهم الى المفصل
واراد بالمرجع ما يتحقق فيه القدم يعني ان القدم يتحقق بالوجود المستمر وقوله المستمر
اي لا احترز به عن البقاء فانه الوجود المستمر فيما لا يزال على القول بانه صفة نفسية
وكان الاحسن ان يقول ومرجعه الى استمرار الوجود لا الى لان الوجود عين الموجود
عند الاشعري لا صفة ثم ان تفسيره باستمرار الوجود مبني على نفي الاحوال كالمعنوية
فالقدم انما هو للذات والصفات المعاني لانها موجودة واستمرار وجودها لا ابتداء له قديم
واما على القول بثبوت الاحوال فيجب للمعنوية القدم وما ذكره الشارح من التفسير لا يصدق
عليها لانها غير موجودة فعلى هذا القول يفسر القدم على انه صفة نفسية باستمرار

الثبوت ازلا فالثبوت اعم من الوجود فتامل لو كان نفسيا للموجود لما عرى منه
موجود اي لكن التالي باطل فبطل المقدم وقوله فكيف الخ دليل للاستثنائية المحذوفة
وقوله والصفة النفسية الخ دليل للشرطية لما عرى بكسر الراء بعد العين المفتوحة حة
معناه خلا وهو بخلاف عرا مفتوحة العين والراء فان معناه طرا كيف والجوهر في
اول ازمنة وجوده لا يتصف بالقدم اي مطلقا لا بمعنى عدم الاولية ولا بمعنى تطاول
الزمان وقوله وانما يطرا اي القدم بمعنى تطاول الزمان فقط واعلم ان هذا الرد لا ينهض الا لو
كان القايل بانه صفة نفسية يقول انه صفة نفسية لكل موجود قديم او حادث مع انه
لم يقل بذلك احد والقايل بانه صفة نفسية خصه بالقديم والحاصل ان ما ذكره في دليل
الاستثنائية لا يتم الا لو كان القايل بانه صفة نفسية يقول انه صفة نفسية لكل
موجود مع انه لم يقل بذلك بل قال انه صفة نفسية للواجب لان الخلاف في القدم
بمعنى عدم الاولية وهذا لا يتصف به الجوهر لا في اول وجوده ولا بعد وجوده وان
توالى عليه الف سنة فكيف يكون صفة نفسية لكل موجود مع عدم اتصاف الجوهر به
ورد بانه يلزم الخ حاصله انه لو كان القدم صفة معنى يلزم اتصاف القدم
بالكون قديما والا اتصف بضده اي بالكون حادثا وهو باطل لما يلزم من اتصاف الذات
بالحوادث لان وصف صفة الذات وصف للذات فثبت حينئذ ان القدم متصف بالكون قديما
ثم نقول ووصف القدم بالكون قديما فرع عن اتصاف القدم بالقدم لان ثبوت الاحوال دليل
على ثبوت المعاني وحينئذ فيلزم من ثبوت الكون قديما ثبوت القدم والا لزم تخلف الدليل عن
المدلول وذلك باطل ولان العلة في ثبوت الاحوال قيام المعاني بالذات والقدم على هذا
علة في الكون قديما فمتى وجد الكون قديما وجد القدم والا لزم نقض عكس العلة مع ان
العلة مطردة اي متى وجدت وجد المعلول منعكسة متى عدمت عدم المعلول فانا
لو ثبت الكون قديما بدون العلة وهو القدم ووجد الدليل وهو الكون قديما بدون المدلول
مع ان العلة يلزم انعكاسها اي متى عدمت عدم المعلول ويلزم من وجود الدليل وجود
المدلول ثم نقول واذا اتصف هذا القدم بالقدم فننقل الكلام لذلك القدم الثاني فنقول
يجب اتصافه بالكون قديما والا لزم اتصاف الذات بالحوادث ويلزم من اتصافه بالكون
قديما اتصافه بالقدم لما مر وهكذا فيأتي الدور والتسلسل وهما باطلان وما ادى الى
الباطل وهو كون القديم صفة معنوية باطل وايضا اتصاف القدم بالقدم يلزم عليه قيام المعنى
بالمعنى وهو باطل فما ادى له كذلك هذا حاصله فقول الشارح ورد بانه يلزم ان يكون هذا
العقدم

القدم الموجود في حقه تعالى قديما اي متصفا بالكون قديما والا بالكون حادثا لاستحالته
فقوله لاستحالته علة لمحذوف كما علمت وقوله لاستحالة اتصافه تعالى الخ بيان ذلك
ان القدم الذي هو صفة له تعالى لو اتصف بالكون حادثا لكان الكون حادثا صفة للمولى لان
صفة الصفة صفة والمولى يستحيل اتصافه بالحوادث وقوله ولانه اي الحال والشان وهذا
عطف على قوله لاستحالة فهو علة لعدم اتصاف القدم بالكون حادثا وحاصله ان الذات
في الازل متصفة بالقدم فالقدم ثابت في الازل فهو قديم واذا كان كذلك فمن لوازمه الكون
قديما لا حادثا ويجب ان يكون الخ هذا مرتبط بقوله يلزم ان يكون هذا القدم الموجود
في حقه تعالى متصفا بالكون قديما زايد على ذلك القدم اي فاتصاف القدم بالكون
قديما لا لذاته بل انما هو لقدم اخر والا لزم نقض الدليل اي وان لم يكن القدم متصفا
بقدم اخر لزم نقض دليل هذا القايل ان القدم صفة معنى والمراد بنقضه وجود
ق الدليل بدون مدلوله وحاصله ان من جعل القدم صفة معنى استدل على ذلك باتصاف
المولى بكونه قديما والكون قديما صفة معنوية معللة بالقدم فتكون دالة على قيام القدم
به كما ان العالمية اعني كونه عالما تدل على قيام العلم بذاته فنقول له هذا القدم
الموجود في حقه تعالى كما قلت موصوف بكونه قديما كالذات فيلزم ان يكون قديما به قدم
ثان والا لزمك نقض دليلك اي وجود الدليل وهي المعنوية دون المدلول وهي المعاني
ويلزمك ايضا نقض انعكاس العلة وذلك لانه قد انعدمت العلة وهي المعاني ووجد
المعلول وهي المعنوية معترة الخ اي لانها معتبرة في القدم وهناك قول رابع في
القدم والبقاء قيل ان كلا منهما امر اعتباري لا نفسي ولا سلبي ولا وجودي عن
الوجود المستمر اي استمرار الوجود عبارة عن نفي العدم اللاحق الخ فيه ان نفي النفي
اثبات فيرجع لحال لاستمرار الوجود فيما لا يزال وهذا عين القول القايل انه صفة
نفسية فالاولى ان يقول اي عبارة عن عدم الاخرية للوجود اللاحق بعد
الوجود هذا لا يشمل بقاء المعنوية فكان المناسب ان يقول بعد الوجود والثبوت
عبارة عن نفي العدم اي معبر به عن العدم والا فالعبارة لفظ والصفة ليست
لفظا توقف الشيء على ما اي على امر موصوف ذلك الامر بانه يتوقف على ذلك
الشيء فالصفة جرت على من هي له وذلك التوقف اما بمرتبة اي نسبة او بمراتب اي
نسب فالاول اذا كان التوقف بين امرين كما اذا خلق زيد عمرا وخلق عمرو زيدا فكل منهما
متوقف متوقف على الاخر بملاحظة نسبة خالقيته واما التوقف ولا على النفس

فبمرتبتين دايما فالمقام مقامان توقف على الغير وهو بمرتبة وهي خالقية الغير
له وتوقف على النفس وذلك بمرتبتين خالقية للغير وخالقية الغير له والثاني اعني
ما اذا كان التوقف على الغير بمرتبتين كما لو كان زيد خلق عمرا وعمرو خلق بكرا وبكر خلق
زيدا فكل واحد من الثلاثة يتوقف على غيره بمرتبتين فبكر متوقف على زيد بسببين وهما
خالقية عمرو لبكر وخالقية زيد لعمرو وهكذا ثم ان قوله توقف الشي على ما الخ صادق على
التوقف بمرتبة وهو ظاهر وعلى التوقف بمرتبتين وذلك لان قوله توقف الشي اي
بوهو زيد وقوله على ما اي على بكر وقوله يتوقف اي بكر عليه اي على زيد فصح قوله
بعد اما بمرتبة او بمراتب وعلمت ان المراد هنا بالمرتبة النسبة وانه لا منافاة بين
ما هنا من ان التوقف قد يكون بمرتبة وما تقدم من انه بمرتبتين لان ما تقدم في توقف
الشي على نفسه وما هنا في توقفه على غيره ثم ان المراد بالحقيقة هنا في قوله
وحقيقة الدور المعنى اي ومعنى الدور الذي وضع بازائه وليس المراد بها الحقيقة
الكلية الموجودة في الخارج في افرادها لان الدور من الامور الاعتبارية فليس له افراد
موجودة في الخارج حتى تتحقق الحقيقة الكلية فيه تامل   ترتب امور اي
سواء كانت تلك الامور عللا ومعلولات كالمثال المتقدم كلن بدون نهاية او لم يكن كذلك
بان كانت معلولات فقط كحركات الفلك فصل في مبحث البقا   ثم للقول ثم
للترتيب في الذكر والاخبار لا للترتيب في الوجود لان جميع صفاته تعالى ازلية ولا ترتيب
في الازل   اي لا يلحق وجوده عدم هذا تفسير للكون باقيا وحينئذ فالبقا عبارة عن
عدم لحوق العدم للوجود فيرجع الى صفة سلبية وهو صادق ببقاء الذات وبقاء
المعاني ولا يصدق ببقا المعنوية لانها غير موجودة فلو قيل في التعريف انه عدم
لحوق العدم للوجود او الثبوت لصدق التعريف ببقائها واتى الشارح بهذا التفسير اشارة
الى ان البقا يطلق على طول الزمان في المستقبل وعلى عدم لحوق العدم للوجود والثاني
هو الثابت للباري وصفاته والاول محال في حقه تعالى لان الزمان لا نسبة له لوجوده
ولا يتقيد به الا وجود الحوادث كما مر   والا لكانت ذاته يقبلهما اي والا يجب له
البقا لكانت ذاته تقبل الوجود والعدم وهذا الدليل الذي ذكره المص لاثبات هذه العقيدة
وهي وجوب البقا محتو على اقيسة ثلاثة استثنائية وتقريره ان تقول لو لم يجب له تعالى
البقا لكانت ذاته قابلة للوجود والعدم لكن التالي باطل اذ لو قبلت ذاته الوجود
والعدم لاحتاجت لمخصص لكن التالي اذ لو احتاجت لمخصص لكانت حادثة لكن التالي
باطل

باطل لما مر من وجوب قدمه بالبرهان واذا بطل كونه حادثا بطل ما استلزمه وهو احتياجه
لمخصص فبطل ما استلزمه وهو قبول الذات للوجود والعدم فبطل ما استلزمه وهو عدم
وجوب البقا فثبت نقيضه وهو وجوب البقا وهو المطلوب فهذا الدليل جار على طريق
الخلف وهو اثبات المطلوب بابطال نقيضه واذا علمت ما ذكرناه في تقرير الدليل تعلم
ان المص حذف من القياس الاول الاستثنائية وذكر الشرطية والاستثنائية وذكر
الثالث دليل الاستثنائية المحذوفة   والا لكانت ذاته تقبلهما اي لكن التالي باطل
فيحتاج في ترجيح الخ هذا تالي الشرطية حذف مقدمها والاصل اذ لو كانت ذاته
تقبلهما لاحتاجت الى مخصص لكن التالي باطل فقد حذف من هذا الدليل
الثاني مقدم الشرطية والاستثنائية   فيكون حادثا فيه حذف لمقدم الشرطية مع
الاستثنائية والاصل اذ لو احتاج الى مخصص لكان حادثا لكن التالي باطل في الادلة
ثلاثة   وقد مر الخ هذا دليل الاستثنائية الدليل الثالث المطوية اي لكن كونه
حادثا محال لما مر بالبرهان   ومن هنا الخ اي من هذا الدليل المقام على ثبوت البقا
يعلم ان كل ما ثبت قدمه استحال عدمه وذلك لان القدم يقتضي وجوب البقا ووجوب
البقا يقتضي نفي العدم اللاحق اما كون القدم يقتضي وجوب البقا فلما ذكروه من ان القديم
اذا لم يكن واجب البقا كانت ذاته قابلة للوجود والعدم فيحتاج لمخصص فيكون حادثة
والغرض انها قديمة   ان المختار في البقا اي ان المختار من الاقوال التي قيلت في
تفسير البقا   انه عبارة الاولى حذف عبارة   لانه لو قيد الخ فيه انه لا يلزم
من تقدير لحوق العدم له قبول ذاته للوجود والعدم لان مجرد التقدير يكون في المستحيلات
فالمناسب ان يقول لو لحقه العدم لكانت ذاته تقبل الوجود والعدم وبيان الملازمة
ان الاتصاف بالشي فرع عن قبوله اياه لفرض اتصافه بهما اما بالوجود فالاتصاف به
حالا لانه موجود واما العدم فالاتصاف به مآلا اي في المستقبل على التعاقب والاولى
حذف فرض لانه يلزم من فرض اتصاف الشي بالشي اتصافه به بالفعل الذي المراد
لكن قبوله للعدم محال كان المناسب ان يقول لكن قبوله لهما محال الا ان يقال اقتصر على
العدم لانه المنظور له في الحالية وهذا تمام القياس الاول   سيان خبر لكان على لغة
من يلزم المثنى الالف في الاحوال كلها والا فحقه سيين   لا يختلف اي فليس القبول
للوجود باولى من قبول العدم وهذا كالعلة لقوله نفسي كما ان قوله اذ القبول الخ علة
لقوله سيان   فيلزم الخ حصل افتقاره الى الموجد مرتبا على الاستواء في الصورتين

جعله مرتبا على القبول فلعل الشارح اشار الى ان في المتن حذفا فتامل فيكون حادثا
مفرع على قوله فيلزم افتقاره لكن كونه حادثا محال فبطل المقدم قاعدة كلية صفة
كاشفة ان كل ما ثبت قدمه استحال عدمه من جملة ما ثبت قدمه اعدامنا الازلية
فهي لم تنعدم الان بل هي مصاحبة لوجودنا الان اذ لو انقطعت لوجودنا في الازل ولا يقال
يلزم على هذا اتصافنا بالنقيضين الوجود والعدم لانا نقول الذي ينافي العدم الازلي
الوجود الازلي لا الوجود فيما لا يزال كوجودنا الان فالذي انقطع بوجودنا انما هو عدمنا فيما
لا يزال لا عدمنا في الازل هذا هو التحقيق خلافا لما قاله بعضهم من الاعدام الازلية انقطعت
بوجودنا وعلى هذا يحتاج الى تقييد قول الشارح وهي ان كل ما ثبت قدمه استحال عدمه
اي كل ما ثبت قدمه من الموجودات وهذا كله على ان الازلي مرادف للقديم واما على المختار
من ان القديم اخص من الازلي وانه الموجود الذي لا اول لوجوده او الازلي القديم
بنفسه وان صفات الله ازلية لا قديمة فالامر ظاهر فتامل لان القديم الخ علة
لقوله ان كل شيء ثبت قدمه استحال عدمه اي انما كان كل ما ثبت قدمه استحال عدمه
لان القديم لا يكون جائزا القديم بل لا يكون الا واجبا وقد تقدم فقوله تخرج لك بهذا البرهان
قاعدة الخ اي ان القاعدة نفسها خرجت من البرهان خلافا لقول بعض الحواشي ان
المعنى تخرج لك بهذا البرهان دليل قاعدة الخ لا شبهة في شيء من مقدماته لهذا
قيل لم يتفق العقلاء على مسئلة اعتقادية الالهية الا هذه وهي ان القديم لا ينعدم
الذي ذكرناه بوجوب الخ اي لاثبات وجوب البقاء لم يجمع على بطلان جميع الخ
اي على بعض الاقسام اجمع على بطلانها وبعض الاقسام لم يجمع على بطلانها والاول هو
المشار اليه بقوله وغير المختار اما عدم شرط او طريان الخ والثاني هو المشار اليه
بقوله والمقتضي لا يفعل العدم والصحيح عدم بطلانه وان الفاعل فعله بالعدم
على ما ياتي لوجب ان يكون له اي لذلك العدم الطارئ مقتضي اي لكن التالي باطل
فبطل المقدم وهو طرو العدم على القديم فثبت البقاء ان طرو الخ هذا دليل على
الملازمة في الشرطية والمراد بالامر هنا العدم وقوله لغير مقتضي تفسير لقوله لنفسه
وقوله لاسيما ان كان اي ذلك الامر الطارئ مرجوحا لتحقق سبق ضده وهو وجود
القديم والمقتضي اما ان يكون الخ اي والمقتضي لذلك العدم الطارئ على القديم
اما ان يكون انتفاء باختيار اولا وهذا دليل للاستثنائية المحذوفة اعني قولنا
لكن طرو العدم على القديم لمقتضي باطل وحاصل ذلك الدليل ان المقتضي محصور في

امرين

امرين وكل منهما باطل وقد تقدم فبطل طرو عدم القديم لمقتضي اما باختيار اولا انت
خبير بان المقتضي يحتمل ان يكون نفس القديم فكان عليه ان يبين بطلانه وقد يقال الاولى ان
يقول والمقتضي اما نفس القديم او غيره باطل ان يكون اقتضاؤه لنفسه لوجوب وجود
الفاعل حال فعله والفعل هنا الاعدام للنفس ولا يمكن ان يكون الفاعل موجودا حال
ذلك الفعل وغيره اما مختار او غيره والمقتضي المختار الخ اذ ليس العدم بفعل
اي بمفعول اي ان الفعل لا يتعلق الا بمفعول والعدم غير مفعول لانه لا شيء فلا يتعلق به
فعل وقد اشار بقوله اذ ليس الخ لقياس من الشكل الثاني وهو فعل الفاعل يتعلق
بمفعول والعدم ليس بمفعول فعل الفاعل لا يتعلق بالعدم وهذا مذهب امام الحرمين
ولكن الحق ان المقتضي يفعل العدم اي يتعلق فعله بالعدم اذا كان عدما مقيدا فرتبه
الموجود كما يتعلق فعل الفاعل بوجوده يتعلق فعله بعدمه ولذا عرف المص القدرة
بانها صفة يتأتى بها ايجاد الممكن واعدامه اما العدم المطلق فلا يتعلق به فعل
واما ان يكون عدم شرط اي واما ان يكون المقتضي لطريان العدم على القديم عدم
شرط اي للقديم او طريان ضده من بقاء القديم والمراد بالشرط ما يلزم من عدمه العدم
فيشمل السبب اي عدم شرط او عدم سبب نقلنا الكلام الى عدمه اي فيقال
لم انعدم ذلك الشرط فيقال لعدم شرطه فيقال ولم انعدم شرطه فيقال لانعدام شرطه
وهلم جرا ويلزم التسلسل وان كان حادثا اي وان كان ذلك الشرط الذي جعل
عدمه مقتضيا لطرو العدم على القديم حادثا لزم وجود القديم في الازل بدون
شرطه بيانه ان القدرة قديمة فلو ثبت ان استمرار وجودها مشروط بشرط حادث
لجاز لحوق العدم لها لفقد ذلك الشرط الحادث وكانت تلك القديمة موجودة في
الازل بغير شرط ووجود المشروط بدون شرط باطل وباطل ان يكون اي
المقتضي لطرو العدم على القديم طريان ضده لذلك القديم اي فالقدرة مثلا باطل
انعدامها لوجود العجز لان طرو العجز ان كان قبل انعدام القدرة لزم اجتماع الضدين
وان كان بعد انعدامها لزم ان انعدامها حصل بدون مقتضي وذلك لان
المقتضي يجب تقدمه على اثره والعجز هنا تاخر عن انعدام القدرة فلا يكون مقتضيا
له وقد تكون انعدام القدرة من غير مقتضي وطرو الامرين من غير مقتضي محال
كما مر لاستحالته الخ علة لكون انعدام القديم بغير مقتض وهو جواب عن
سؤال مقدر وحاصله ما المانع من كون هذا المعدوم كالقدرة قد انعدم بالمتاخر

كالعجز لكن انعدامه به قبل حصوله وحاصل الجواب انه يلزم عليه تاخر المقتضي عن اثره وذلك باطل   وايضا يلزم في الضد اي في حالة الضد اي ان ما اذا كان المقتضي لطرو العدم على القديم طريان ضد للقديم ترجيح للمرجوح وذلك لان القدم السابق وجوده هو الاولى لسبقه من ضده الطاري عليه فيكون الضد الطاري الذي مرجوح بطرو القدم ترجيح للمرجوح فكان الاليق اما ترجيح الراجح او اقل ما هناك تساويهما   ولا اقل من التساوي هو على حذف الهمزة اي افلا اقل من التساوي يحصل فيه للبيان وكانه قال والصواب العكس وهو ترجيح الراجح افلا اقل من ذلك وهو التساوي يحصل

اذ رفع الخ تعليل لقوله يلزم ترجيح المرجوح وهو بالراء وبالدال مصدر مضاف لفاعله وقوله لطريان معمول رفع واللام زائدة للتقوية واضافة طريان لما بعده من اضافة الصفة للموصوف وقوله ولا من العكس اي الذي هو دفع الطاري للقديم اي وحينئذ فدفع الطاري للقديم ترجيح للمرجوح   فالضدان قام بالقديم اي فالضد المقتضي لطرو العدم على القديم ان قام بالقديم اي قام بمحله قبل انعدامه لزم اجتماع الضدين اي كقيام العجز بمحل القدرة مثلا قبل انعدام القدرة   والا بطل الخ اي والا يقم الضد بمحل القديم بل قام بمحل اخر والحال ان القديم انعدم من محله بوجود ضده بطل اقتضا ذلك الضد حكما لمحل القديم وهو كونه عاجزا وذلك لعدم الاختصاص اي لعدم قيامه بمحل القديم فلا يوجب له حكما لان المعنى انما يوجب حكما لمن قام به كالعلم لا يوجب الكون عالما الا لمن قام به العلم وكذا العجز لا يوجب الكون عاجزا مثلا الا لمن قام به العجز لا لمن لم يقم به والا لوجب ان يكون كل شي متصف بالكون عاجزا لعدم الفرق بين هذه الذات الخ هذا مكرر مع قوله اولا لانه لو طرا قبل انعدام القديم لزم اجتماع الضدين فالاولى حذفه واجيب بان هذا مغاير لما مر باعتبار العجز المشار اليه بقوله والا بطل الخ فالافتراق من حيث العجز هنا مختلف وان اتحد ان الضد فقصد رما هنا بيانا ذكره لاجل الشق الثاني اعني العجز بقي شي اخر وهو ان هذا الكلام كله انما يظهر في البقا المتعلق بالصفات لانه الذي يلزم عليه اجتماع الضدين لا في بقا الذات لانه لو وجد ذات ثانية معارضة للاولى لا يقال اجتمع الضدان لان الضدين هما المعنيان الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف الا انه يقال تسمح في الضد فجعله شاملا للذات وقوله وايضا فالضدان قام بالقديم اراد بالقديم الذات التي هي محل الصفة اعني القدرة بالنظر لدليل قدم الصفات

واما

واما باعتبار قدم الذات فيقال في قوله فالضدان قام بالقديم اي بمحل القديم اي كمملكة الاله مثلا فان قام القديم الثاني في المملكة قبل انعدام الاول لزم اجتماع الضدين وان قام بعد انعدام الاول لزم ان الاول انعدم لا لمقتضي والاولى ان يقال قوله والضدان العدم ان قام بالقديم سواء كان ذاتا او صفة اي قام به قبل انعدام القديم وقوله اجتمع الضدين اي وجود القديم وعدمه وقوله والا يقم الضد وهو العدم بالقديم ذاتا او صفة والحال ان القديم انعدم بطل اقتضاؤه اي حكما وهو كونه معدوما لان المعنى انما يوجب حكما لمن قام به   ايمة السنة المراد بهم غير قدماء الاشعرية بدليل قوله بعد وقدماء الاشعرية لما اعتقدوا الخ فيراد بايمة السنة المتاخرون من الاشاعرة والمتقدمون والمتاخرون من غيرهم   على استحالة بقا الاعراض اي بقايها زمانين فاكثر

قالوا اي ايمة اهل السنة   بل بنفس وجودها تنعدم اي انها بعد تحقق وجودها تنعدم ويوجد نظيرها كالما السيال فالانعدام صفة للاعراض نفسية حصل لها من غير تاثير مؤثر وحينئذ فلا تتعلق به القدرة   ولا بقا لها اصلا اي لا زمانين ولا اكثر وهذا لازم لما قبله فان قلت ان الحس يكذب هذا وحينئذ فعدم بقايها باطل لانه مكذب للمعلوم بالحس قلت هو وان كذبه الحس الا ان الادلة اقتضته عندهم وكثير مما يغلط الحس   كالالوان والاعتقادات اي فالسواد بمجرد وجوده وقيامه بالجسم ينعدم وهلم جرا وكذا يقال في الاعتقادات   كالحركات والاصوات ظاهره ان انعدام الحركات متفق عليه لانه حكم على ان انعدامها بالمشاهدة وما بالمشاهدة لا اختلاف فيه وهذا يخالف ما مر من ان بعضهم يقول بكون الاعراض حركات او غيرها   قالوا اي في الدليل على عدم بقايها زمانين وتقرير الدليل ان تقول لو بقيت الاعراض لاستحال عدمها لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو بقاؤها ودليل الملازمة ان العدم لا بد ان يكون لمقتضي وهو اما مختار او غير مختار لا جايز ان يكون مختارا الا ان الفاعل المختار لا يفعل العدم وغير المختار اما فقد شرط او طريان مانع باطل ان يكون عدم شرط لان ذلك الشرط ان كان موجودا   معها فينتقل الكلام لعدمه فيقال انعدام ذلك الشرط لعدم شرطه وانعدام شرطه الخ وان لم يكن موجودا معها لزم وجودها بغير شرطها وباطل ان يكون طريان مانع لانه ان طرا قبل انعدامها لزم اجتماع وان طرا بعد انعدامها لزم انعدامها بغير مقتضي وهذا باطل فالحاصل ان انعدامها انما يكون بواحد من ثلاثة امور وقد علمت بطلانها والدليل على الاستثنائية اعني قولنا لكن التالي وهو استحالة

عدمها باطل بالمشاهدة فانه قد شوهد عدم بعضها بعد حصوله كالحركات والاصوات
وما يثبت لاحد المثلين يثبت للاخر   لما ذكر هذا دليل الملازمة التي في الشرطية
لكن اغفل بيان الشرطية هنا فيه نوع مخالفة لما سبق بالنظر للشرط وذلك انه
لا يقال هنا فيه انا لا نقدما الخ الذي يقال هنا اما ان يكون الشرط موجودا معها فينتقل
الكلام لعدمه والا لزم وجودها بغير شرطها فتامل وحذف الشرطية الاستثنائية
فالزموا الخ حاصله انهم لما اقاموا هذا الدليل على عدم بقاء الاعراض اورد عليهم ان
دليلكم هذا لو انتج مدعاكم لانتج موجودا في الجواهر اذ يقال فيها لو بقيت لاستحال
عدمها لان عدمها اما يكون لواحد من الثلاثة التي قد علم بطلانها لكن التالي باطل فبطل
المقدم وهو بقاء الجواهر وثبت نقيضه وهو عدم بقائها مع ان الجواهر تبقى زمانين فاكثر
باتفاق فدليلكم منقوض بالتخلف فقول الش مع انها تبقى اي اتفاقا   فاجابوا الخ حاصله
انا لا نسلم ان الدليل متخلف اذ لا يوجد التخلف الا لو لم يكن هنالك فرق بين الجواهر
والاعراض مع ان هنالك فارقا بينهما وذلك لان الجوهر بقاؤه مشروط بامداده
بالاعراض فاذا اراد الله عدمه امسك عنه الاعراض فينعدم الجوهر بنفسه فعدم
الجواهر لفقد شرط بقائها فلا يلزم من بقائها استحالة عدمها لان عدمها لفقد شرط بخلاف
عدم العرض فانه لا يعقل فيه ان يكون لفقد شرط ولا لوجود مانع ولا بفاعل مختار
والحاصل ان العرض يلزم من بقائه استحالة عدمه لان عدمها انما يكون لواحد من الامور
الثلاثة التي علم بطلانها والجوهر لا يلزم من بقائه استحالة عدمه لفقد شرط بقائه
فان قلت ما المانع من ان الاعراض تبقى وتقول ان بقاءها مشروط بامداد الاعراض لها
قلنا المانع هو ما يلزم على ذلك من قيام العرض بالعرض وهو محال لما فيه من الترجيح بلا مرجح
اذ لا مرجح لكون هذا حالا وهذا محلا واعلم ان ما ذكره الش من ان عدم الجواهر بقطع
الاعراض عنها هو احق المذاهب في عدم الجواهر والمسالة ذات اقوال ثلاثة فمذهب
المعتزلة ان عدمها انما يكون بطريان ضد اي بطرو فناء يفنيها ولا يجوز عندهم ان
تنعدم بعض الجواهر دون بعض لان الفناء المضاد لها لا يقوم بمحل فلا اختصاص له بجوهر
دون جوهر المذهب الثاني لاهل السنة وهو ان انعدام الجوهر لفقد شرط وهم في ذلك
فريقان احدهما يقول شرط استمرار وجوده قيام البقاء به فاذا عدم البقاء لزم عدمه الثاني
يقول شرط بقائه امداده بالاعراض واستمرار خلقها فيه فاذا لم تخلق فيه الاعراض
انعدم المذهب الثالث ان انعدامها بفعل الفاعل المختار وهو مذهب القاضي

ابو بكر

ابو بكر الباقلاني   ومذهب القاضي الخ اعلم ان الامام من ان العرض لا يبقى زمانين
ولا تتعلق باعدامه القدرة لان انعدامه بعد وجوده واجب والقدرة انما تتعلق
بالممكن قول لاكثر وامام الحرمين والمعول عليه كلام القاضي وان كان هو قول الاقل
وعليه جرى المتن في تعريف القدرة حيث قال صفة ازلية يتاتى بها ايجاد كل ممكن
واعدامه على وفق الارادة   يصح ان يكون متعلقا للقدرة اي وحينئذ فيصح بقاؤه زمانين
والمراد بصحة تعلق به القدرة الصحة الواقعية وهذا ظاهر في العدم اللاحق للوجود
فالقدرة تتعلق به تعلق تاثير بمعنى انها تزيل وجود الممكن فيتحقق عدمه واما العدم فيما
لا يزال السابق على الوجود كعدمنا في زمنه عليه السلام فكذلك تتعلق به القدرة
عنده لكن لا على وجه التاثير والا لوجدنا في زمنه عليه السلام بل بمعنى ان ذلك العدم
في قبضة القدرة ان شاءت ابقته مستمرا وان شاءت ازالته بالوجود وهذا التعلق
مجازي لا يقال انه صلوحي ولا تنجيزي واما عدمنا في الازل فهو واجب فلا تتعلق به
القدرة باتفاق لان تعلق القدرة به انما يكون بالوجود في الازل وهو باطل   والزم
الخ الحاصل انه اعترض على القاضي القائل ان القدرة تتعلق بالاعدام بما حاصله
ان القدرة لو تعلقت بالعدم اللاحق تعلق تاثير لزم ان تتعلق بالسابق فيما لا يزال كذلك
اي تعلق تاثير لان معقول العدم لا يختلف اي لان مفهوم العدم المتصور في العقل
لا يختلف بل السابق واللاحق متساويان لكن التالي وهو تعلقها بالسابق تعلق تاثير
باطل باتفاق فبطل المقدم وهو تعلقها بالعدم اللاحق تعلق تاثير   فان معقول
العدم لا اضافة بالنسبة اي فان العدم لا يختلف اي فان العدم الذي هو من
المعقولات اي المفهومات لا يختلف او من اضافة الصفة للموصوف اي حقيقة
العدم المعقولة اي المتصورة في العقل لا تختلف فلا معنى لكوننا نقول بالتاثير
في اللاحق دون السابق فيما لا يزال   وفرق بانه مجهول لان هذا الفرق لم يثبت عن
القاضي اي فرق بين العدم السابق واللاحق   مستمر اي ليس له اول بالنسبة
لجانب الماضي وليس المراد انه لا ينقطع لانه ينقطع بالوجود والحاصل ان عدمنا
في زمن سيدنا محمد مثلا ليس بطار ولا اول له بخلاف العدم اللاحق للوجود فانه
طاري بعد الوجود   واللاحق طاري اي على الوجود فهذا فهو مرجوح والوجود راجح
لكونه قد تحقق فاذا حصل هذا المرجوح وازال الراجح فلا بد له من ترجيح هذا المرجوح من
مرجح   ومقتضاه اي مقتضى طرو اللاحق اي مقتضى كونه طاريا   ترجيح

طرف الممكن اي ترجيح طرف من طرفي الممكن الذي هو العدم وهو الظاهر في محل الاضمار
والاصل ومقتضى طروء ترجيحه، والحاصل ان الممكن له طرفان الوجود والعدم فاذا
لحق العدم الوجود وطرا عليه كان مقتضى لحوقه له وطروه عليه ترجيحه عليه
هو ترجيح الممكن اي ترجيح احد طرفيه خصوصا اذا كان ذلك الطرف مرجوحا
كالعدم هنا لا يستغني عن المؤثر فلاجل هذا اي لاجل ما ذكر من كلام الاكثر وكلام
القاضي تردد اي وقع التردد اي الاختلاف ممن بعدهم في بقاء الاعراض وعدم بقائها
فمن نظر لكلام الاكثر قال بعدم بقائها ومن نظر لكلام القاضي قال ببقائها فقول الشارح
تردد بالبناء للمجهول وليس اسم الاشارة راجعا لعدم الاستغناء المفهوم من قوله
لا يستغني الخ وتردد بالبناء للفاعل وفاعله القاضي اي ولاجل عدم الاستغناء
عن المؤثر تردد القاضي لان القاضي جازم ببقائها زمانين لا متردد وجزم
الفخر اي فهو موافق لما قاله القاضي من بقائها زمانين ومن عدمها بالقدرة وقدماء
الاشاعرة الخ حاصله ان القدماء من الاشاعرة موافقين لما عليه الاكثر من اهل السنة
وامام الحرمين من عدم بقاء الاعراض لكن استدلوا بدليل اخر غير الاول وهو المشار له هنا
بقوله فقالوا لو بقيت الخ فالدعوى واحدة والدليل قد اختلف ثم ان دليل القدماء مبني على
ان البقاء صفة معنى والحق انه ليس من المعاني بل صفة سلب وحينئذ فلم يلزم على بقائه زمانين
قيام المعنى بالمعنى لزم قيام المعنى وهو البقاء بالمعنى وهو العرض اي و يلزم ايضا
الدور والتسلسل لان ذلك البقاء عرض يتصف بالبقاء وهلم جرا وهو محال اي كما
يلزم عليه من الترجيح بلا مرجح اذ كون هذا العرض حالا وهذا محلا ترجيح بلا مرجح
وايضا يلزم عليه قلب الحقائق لان حقيقة العرض ان يقوم بالغير لا انه محل
لغيره تامل خلافه اي خلاف معتقدهم من ان البقاء صفة معنى بل التحقيق انه
صفة سلبية وحينئذ فلا يلزم من بقاء العرض زمانين قيام المعنى بالمعنى ولا يلزم التسلسل الخ
ومن هنا الخ اي من اجل وجوب القدم والبقاء له تعالى وقوله تعلم ايضا
اي كما علمت من دليل البقاء ان كل ما ثبت قدمه استحال عدمه وحاصله ان المولى يجب له
مخالفته للحوادث بان لا يكون جرما ولا عرضا قائما به ولا محاذيا له ولا في جهة له ولا
مرتسما في خياله وحاصل الدليل انه لو لم يكن مخالفا للحوادث لكان مماثلا لها لكن التالي
باطل اذ لو كان مماثلا لها لكان حادثا مثلها لكن التالي باطل لما مر من وجوب قدمه وبقائه
واذا بطل كونه حادثا بطل ملزومه وهو كونه مماثلا للحوادث واذا بطل كونه مماثلا للحوادث

بطل

بطل ملزومه وهو عدم مخالفته للحوادث فثبت نقيضه وهو مخالفته للحوادث وهو المطلوب
او يكون قائما به اي بالجرم اي بان يكون عرضا او محاذيا له اي او مقابلا للجرم بان
يكون فوقه او تحته او في جهة له اي وان يكون في جهة من جهات الجرم واعلم انه
يلزم من نفي كونه تعالى في جهة للجرم نفي محاذاته له لانه لو كان محاذيا له لكان في جهة
من جهاته فهي من لوازم المحاذاة الجهة لان المحاذاة المقابلة من كل وجه فاذا انتفى اللازم
وهو الجهة انتفى الملزوم وهو كونه محاذيا للجرم وحينئذ فيستغنى بقوله او في جهة له عن
ما قبله اعني قوله او محاذيا له ولا يستغنى بنفي المحاذاة عن نفي الجهة اذ لا يلزم من نفي المحا ذاة
نفي الجهة فاذا كان متحدا عن مقابلته فهو في جهة وليس محاذيا له او مرتسما في
خياله اي في خيال الجرم اراد بالارتسام التصور اي يستحيل ان تكون حقيقة المولى متصورة
بالكنه لاحد من الحوادث واما التصور بوجه ما فواقع فليس المراد بالارتسام مطلق
التصور لان ذلك اي ما ذكر من كونه جرما او قائما به الخ ما وجب لها اي من
الحدوث ومعلوم ان الذي يقابل الحدوث هو القدم فقيد ان قوله ومن هنا معناه
ومن اجل ما هنا وهو وجوب القدم والبقاء كما قررناه سابقا وقد يقال ان ما قررنا به فيه نظر
فيه لكون وجوب القدم يستلزم وجوب البقاء لاستحالة عدم القديم وحينئذ فالحدوث الاجمالي
القديم منافي البقاء لان ما نافى الملزوم ينافي لازمه وذلك يقدح الخ المناسب ان يقول
وذاك باطل لما سبق من وجوب قدمه وبقائه لان ما سبق ثابت ومتقرر لا يقدح فيه
والمناسب ان يكون هو الذي يقدح في ما هنا المخالف له بل وفي كل اي وصف بل
ويقدح في كل وصف اي في وجوب كل وصف من الاوصاف التي تضمنتها الوهيته لان
الاوصاف للذات لا للالوهية وهي كونه الها اي معبودا بحق يعني انك اذا علمت
الخ فيه ان المصنف انما التفت للقدم والبقاء حيث قال وذلك يقدح في وجوب قدمه
وبقائه لا لوجوب الوجود ثم التفت اليه المحشي غير ما التفت له الشارح واجيب بان
وجوب الوجود متضمن للقدم والبقاء لان وجوب الوجود عبارة عن عدم قبول
الوجود للانتفاء ازلا وابدا فقوله وانه لا يقبل الخ هذا تفصيل لما قبله فلما كان متضمنا
للقدم والبقاء صح التفات الشارح له وهو يشير الى ان المحشي ملتفت له باعتبار انه الاصل
لما ذكره لاستلزامها مماثلته اي والمماثلة تقتضي الحدوث اي والحدوث باطل
لوجوب القدم وهو المحذوف هو محط الفائدة بقي ان المتماثلين هما المتساويان في جميع
صفات النفس لا في بعضها فلا يلزم من ثبوت الجرمية له تعالى مماثلته للحوادث لجواز انفراد

احدهما ببعض صفات نفسية في نفس الامر اذ لا قطع بعدم ذلك وحينئذ فلا يلزم
من كونه تعالى جرما ان يكون مماثلا للحوادث فقولكم في الدليل لو كان جرما لكان مماثلا لا نسلم
الملازمة نعم لو حذف المماثلة وقال لاستلزامها حدوثه المنافي لما ثبت بالبرهان من
وجوب قدمه وبقائه لكان اولى لما قام متعلق بالمماثلة رقوله وهو اي ما قام البرهان
على حدوثه الجواهر والاعراض والتقدير لاستلزامها مماثلته للجواهر والاعراض والتقد بر
وانما اقتصر عليهما لعدم تحقق زائد عليهما كما مر ولو سلم كان الباري منزها عن مماثلته
ايضا اي مقدار الشغل الخ اعلم ان المقدار هو الكم المتصل القائم بالذات ولا شك
ان الجرم غير المقدار بل المقدار قائم به وهذا بحسب الاصل والمراد هنا بالمقدار
نفس الشاغل للفراغ اي الذات الشاغلة للفراغ جريا على العرف العام فقوله يشغل الخ تفسير
للمقدار تفسير مراد ولا يصح ان يراد بالمقدار الكم ويقدر مضاف اي ذو المقدار لان
صاحب المقدار هو المركب فلا يشمل الجوهر الفرد والمركب منه اي من الجوهر
الفرد لكن لا بالمعنى المتقدم لان التركيب ليس من جوهر واحد فالمراد والمركب من جنس
الجوهر الفرد وذلك اي وبيان ذلك اي وبيان كون المولى منزها عن ان يكون جرما
لان الجرم الخ حاصله ان تقول الجرم ملازم للحركة والسكون وهما حادثان وكل ما كان
ملازما للحادث فهو حادث ينتج الجرم حادث وقد علم مما مر ان الله ليس بحادث وحينئذ
فنقول بعد ذلك الله ليس بحادث والجرم حادث ينتج من الشكل الثاني الله ليس بجرم وهو
المدعى ملازم للحركة والسكون اي على طريق البدلية والا لاجتمع الضدان لان
المتحيز الخ دليل لما ادعاه من ملازمة الجرم للحركة والسكون صفة نفسية له
اي فيكون ملازمة له ويستحيل ان تفارقه وانت خبير بان ما ذكره لا ينهض دليلا على الملازمة
لانه قال فان بقي فهو ساكن وان انتقل فهو متحرك ويمكن ان تتحقق الواسطة بان يخلق الله
شيا ويعدم وجوده بعدمه فلم يبق ولم ينتقل ولا يتصف بحركة ولا سكون فان بقي
حيزه اي من غير انتقال فهو ساكن اي فالسكون هو البقاء في الحيز الاول والمراد بالبقاء
في الحيز الحصول ثانيا فيه والحاصل ان السكون على هذا الكلام عبارة عن الحصول
الثاني في الحيز الاول وحينئذ فهو بسيط واما على قول من يقول ان السكون كونان في انين
في مكان واحد فهو مركب فهو متحرك اي فالحركة على هذا هي الانتقال بمعنى
الثاني اي الحصول في الحيز الثاني وحينئذ فهي بسيطة وقيل ان الحركة كونان في انين
في مكانين فهي مركبة على هذا وعلى كلا القولين في الحركة والسكون فالجرم في اول وجوده

ليس

ليس بمتحرك ولا ساكن لان حصوله الاول في الحيز الاول ليس حركة ولا سكونا واذا
استقر زمانا ثانيا كان استقراره سكونا واذا انتقل لمكان اخر كان حركة فهناك واسطة بين
الحركة والسكون وقال بعضهم السكون هو الحصول في الحيز مطلقا سواء كان اولا او ثانيا
والحركة هي الحصول الاول في الحيز الثاني وعلى هذا لا يكون هناك واسطة فالكون الاول
في الحيز الاول وكذا الكون الثاني في الحيز الاول وكذا الكون الثاني في الحيز الثاني سكون
لانه يصدق عليه تعريف السكون وهو الحصول في الحيز واما الحصول الاول في الحيز الثاني
فباعتبار الانتقال حركة وباعتبار انه حصول في حيز سكون فعلى هذه الطريقة ليس
هناك واسطة بين الحركة والسكون ولا حالة تنفرد الحركة فيها ولو سلك المص هذه الطريقة
لكان اولى ليتم ما ادعاه من ملازمة الجرم للحركة والسكون فتامل والحركة والسكون
حادثان اي فيكون الجرم حادثا وانت خبير بان المطلوب وهو ان المولى ليس بجرم
لم ينتجه هذا الدليل فكان الاولى للمص ان ياتي بعد تمام هذا الدليل بالدليل الذي من
الشكل الثاني على ما قلناه لك سابقا لاجل انتاج المطلوب وقد سبق برهانه
اي برهان حدوثهما عند قول المص واما لو نظرت لتغير صفات العالم الخ واختصر
شيء في ذلك اي في بيان حدوث الحركة والسكون واعاد الكلام منها على حدوث
الحركة والسكون ثم على حدوث الاجرام كلها مبالغة في البيان والا فقد تقدم ما فيه
الكفاية لا تكون ازلية اي فهي حادثة والازلي لا يكون الخ هذا راجع
للتعليل الثاني وقوله والازلي الخ راجع للتعليل الاول ففيه لف ونشر مشوش
وحاصله انه استدل على عدم ازلية الحركة ببرهانين اقترانيين من الشكل
الثاني اولهما الحركة لا يمكن بقاؤها والازلي واجب البقاء ينتج الحركة غير ازلية
الثاني الحركة مسبوقة والازلي لا يكون مسبوقا ينتج الحركة لا تكون ازلية والمص
ذكر كلا من صغرى الدليلين وكبراهما والا لاستحال عدمه اي لكن التالي
باطل والا لاستحال التحرك وهو باطل فبطل ما استلزمه وهو استحالة عدمه
فبطل ما استلزمه ايضا وهو كونه ازليا فثبت نقيضه وهو انه ليس بازلي والا لاستحال
عدمه اي والا بان كان السكون ازليا استحال عدمه اي واذا استحال عدمه لزم ثبوته ولا
توجد الحركة اصلا فيستحيل ان يتحرك الجرم ابدا وقوله والفعل والمشاهدة الخ في قوة
قوله والتالي باطل بالمشاهدة فبطل المقدم وهو كون السكون ازليا وثبت نقيضه
وهو حدوثه فنقول على هذا اي على هذه الطريقة التي قد علمتها في بيان حدوث

الحركة والسكون المختصرة وقوله في نظم الدليل على حدوث الاجرام هذا دليل اخر على
حدوثهما غير ما تقدم المشار له بقوله الجرم ملازم للحركة والسكون وهما حادثان
فيكون الجرم حادثا   لم يخل اما ان يكون الخ اي لما علمت ان الحركة والسكون ملازمان
للجرم   اما ان يكون فيه متحركا اي على سبيل الدوام او ساكنا اي على سبيل
الدوام   لكن الثاني باطل بقسميه اي لانه لو كان متحركا في الازل لكانت الحركة
ازلية والحركة لا تكون ازلية لعدم امكان بقائها والازلي يلزم بقاؤه ولانه يلزمها
المسبوقية بالكون في الحيز المنتقل عنه والازلي لا يكون مسبوقا بغيره ولو كان ساكنا
في الازل لكان سكونه ازليا والسكون لا يكون ازليا اذ لو كان ازليا لاستحال عدمه لكن
التالي باطل   فالمقدم اي وهو وجود جرم في الازل متحركا او ساكنا وقوله مثله
اي باطل وحينئذ فيكون الجرم حادثا وهو المطلوب   وبالجملة فالحركة والسكون لا يكونان
الا حادثين ضرورة فيه ان ادعاء ضرورة حدوثهما ينافي ما مر من الدليل على بيان
حدوثهما الا ان يقال ان مراده الضرورة بعد الدليل فتامل او المراد بالضرورة من
جهة القضية لا مقابل النظر   فلازمهما وهو الجرم يجب حدوثه اي لانه
لو كان قديما لزم وجود الملزوم في الازل بدون لازمه ووجود الملزوم بدون لازمه
باطل   ويستحال من وجب له القدم والبقاء ان يكون حادثا فيه ان المقصود
استحالة ان يكون المولى جرما لا ان يكون حادثا لعله مما مر فكان الاولى ان يقول بعد
قوله فلازمهما وهو الجرم يجب حدوثه والمولى سبحانه غير حادث والجرم حادث
ينتج المولى غير جرم وهو المطلوب فتامل   وايضا فلو كان جرما الخ هذا دليل
اخر على استحالة كونه جرما وتقرير هذا الدليل ان نقول لو كان المولى جرما لجاز ان يكون
اكبر مما هو عليه لكن التالي باطل اذ لو جاز ان يكون اكبر لاحتاج الى مخصص لكن
التالي باطل اذ لو احتاج الى مخصص لكان حادثا لكن التالي باطل فبطل الاحتياج الى
المخصص فبطل جواز كونه اكبر مما هو عليه فبطل كونه جرما وثبت نقيضه وهو انه
غير جرم وهو المطلوب   لاستحالة وجود جرم لا نهاية له هذا دليل الملازمة
في الشرطية وهو مناسب لاحد الطرفين وهو قوله لجاز ان يكون اكبر الخ وهو جواب
عن ما يقال يمكن ان يكون جرما وهو اكبر الاجرام ليس هناك اكبر منه وسكت عن
تعليل قوله او اصغر وذكر بعضهم ان قوله لاستحالة الخ علة لمحذوف والاصل لجاز
ان يكون اكبر مما هو عليه او اصغر لزوم اختصاص الجرم بمقدار والمقدار لا بد

من ان يكون متناهيا لاستحالة وجود جرم الخ وانما استحال وجود جرم لا نهاية له
بحيث لا يتاتى الزيادة عليه لان وجوده يقتضي منع وجود غيره من الاجرام لانه لو
وجد غيره من الاجرام والحالة هذه لزم تداخلها ويلزم على تداخلها خلوها من الكون
وهو باطل لان التحيز صفة نفسية للجرم لا يمكن انفكاكها عنها   فيحتاج الى
مخصص لا يقال غرضنا ان هذا المقدار مخصوص واجب له فيحتاج الى مخصص لانا
نقول التماثل مانع من ذلك   فلو كان جسما مركبا من جزئين اي من جوهرين فردين
فاكثر وقوله مركبا صفة لجسما كاشفة وكان الاولى في هذا الدليل ان يقول لو كان الاله مركبا
من جزئين فاكثر فلا يخلو اما ان تكون صفة الاله قائمة بكل جزء او بالبعض دون البعض
او بالمجموع اي الهيئة الاجتماعية والجميع باطل فاللازم على كونه جسما احد لوازم ثلاثة
وهو باطل فبطل الملزوم وهو كونه جسما   صفة العلم الاضافة بيانية   واما ادعا
الا الصفة اي المتبادر منه ان الاول وان كان باطلا لكن بطلانه غير ظاهر واما بطلانه
هنا ظاهر مع انه لا فرق بين الثلاثة فالاحسن ان يقول كما قلنا من ان اللازم احد
امور ثلاثة   لاستحالة الخ علة لمحذوف اي لزم ان تقوم تلك الصفات بكل جزء
لا ببعضها لاستحالة الخ وذلك لانه لو قامت الصفات ببعض الاجزاء كان ذلك البعض
الها والبعض الاخر غير اله ومحال وجود قديم ليس باله والحاصل انه اذا كانت ذات الاله
مركبة من جزئين مثلا كان كل جزء قديما واذا قامت الصفات ببعض الاجزاء كان البعض
الذي لم تقم به قديما غير اله   تقوم بالمجموع اي بالهيئة الاجتماعية بان تكون
صفة القدرة مثلا قائمة بمجموع الاجزاء يجب ان الصفة تنقسم على الاجزاء فيخص كل
جزء من الذات جزء من الصفة   وانه يلزم الخ الواو للتعليل اي لانه يلزم
عليه انقسام كل صفة من الحياة والعلم والقدرة الخ الى اجزاء وانقسام الصفات
لاجزاء باطل ان قلت لا نسلم بطلانه بل قد وجد ذلك الانقسام في حياة زيد فانها
قائمة بجميع اجزائه قلت ذلك ممنوع بل كل جزء قائم به حياة فقيام الروح
بنفسه ثبت عنها قيام كل حياة عضو بمحل فرض لو قطع منه عضو ينكش الجزء الذي كان
منه الروح في ذلك العضو المقطوع والحياة التي كانت فيه تذهب بذهابه
ولا تقوم به بعد القطع لكن فيه انه اذا كان لا يخفى بطلانه كان البطلان ظاهرا وحينئذ فلا
يحتاج لتعليل تامل   واذا عرفت هذا اي بطلان كون الاله جرما مركبا من اجزاء
عرفت استحالة التجزئة الخ اي استحالة جعل الاله ذا اجزاء لانه لو قاله النصارى



وفيه ان ظاهره ان استحالة التجزئة التي قالها النصارى يعم بطلانها من ابطال كون الاله
جرما مركبا وليس كذلك لان ما تقدم معناه ان الاله ليس ذات مركبة من اجزاء جواهر
واما النصارى فيجعلون الاله مركبا من صفات ففرق بين الدعوتين فابطال هذه
الدعوة لا يكون ابطالا للاخرى فبطلان ما قاله النصارى ليس مما تقدم من بطلان اللوازم
الثلاثة بل بطلانه من شيء اخر سياتي بيانه في الشرح وجعل الكمارى الاشارة في قوله
اذا عرفت هذا راجعة لبطلان قيام الصفة بالمجموع وفيه ان بطلان هذا لما يلزم عليه
من انقسام ما لا ينقسم واما التجزئة التي قال بها النصارى فمعناه انهم جعلوا الاله
ذا اجزاء ثلاثة هي صفات اي انهم جعلوا مجموعها الاله ولم يقولوا ان تلك الاجزاء
مجموعها موصوفة بصفة حتى يلزم انقسام ما لا ينقسم فتامل ان معبودهم
جوهرا وقالوا انا سميناه جوهرا لان الجوهر الشيء النفيس فلم يريدوا بالجوهر ما قام
بنفسه كما هو مصطلح المتكلمين بل ارادوا به الشيء النفيس ومعنى نفاسته انه
اصل للاقانيم الثلاثة من حيث انه محتو عليها لانه مركب منها والكل يحتوي على
اجزائه فهو اصل لها باعتبار احتوائه عليها وان كان كل واحد اصلا تركب
الكل منه مع غيره فلا تنافي بين كل واحد منها اصلا للجوهر وكون الجوهر
اصلا لتلك الاقانيم لان جعل الجوهر المركب اصلا للاقانيم باعتبار كون مرجعها
اليه لاحتوائه عليها وجعل كل واحد من الاقانيم اصلا لتركب ذلك الجوهر من ذلك
الاقنوم مع غيره والحاصل ان المركب اصل للاجزاء بعد التركيب بمعنى ان الاجزاء
لا تخرج عنه والاجزاء اصل للمركب قبل التركيب باعتبار انه يتركب منها
اي اصل الاقانيم اي اصل الاصول وذلك اي وبيان ذلك اي كون الاله
اصل لكل الاقانيم وقوله انه له اي لمعبودهم اقنوم الوجود الاضافة للبيان
ويعبرون عنه بالاب لعل وجه ذلك ان الوجود اصل والعلم
وغيره طار بعد الوجود فالاوصاف فرع الوجود فالوجود شبيه بالاب من حيث
انه الاصل وغيره يطرو عليه ويعبرون عنه بالابن والكلمة لعل وجه ذلك
ان ذلك الوصف قائم بعيسى وعيسى ابن الله كما ادعوا فلما قام بعيسى الذي هو ابن
الله عبروا عن ذلك الوصف بالابن وكذلك عيسى كلمة الله لانه نشا عن قول الله
كن فلما قام ذلك الوصف به عبروا عنه بالكلمة ويعبرون عنه بروح
القدس لعل وجه ذلك ان الحياة لما كانت تنشا عن الروح عبروا

عنها

عنها بالروح ثم قالوا ثم للترتيب الاخباري فجمعوا بين نقيضين المراد انهم
جمعوا بين الشيء والمساوي لنقيضه وقد يقال لا تناقض في كلامهم لما تقرر في المنطق
من ان الوحدة اما وحدة شخص او وحدة نوع او وحدة جنس فزيد واحد بالشخص
ومع ذلك هو مركب فالوحدة لا تنافي التركيب وجعلوا الذات الخ اي ذات
الجوهر الذي هو الاله عندهم واعلم ان الثابت في الخارج ينقسم قسمين قسم
وصل لمرتبة الوجود كالعلم والقدرة وقسم لم يصل الى مرتبة الوجود وهي الاحوال
ككون عالم وقادر ان قلنا بثبوت الاحوال وان قلنا بنفيها فالكون عالما يرجع لقيام
العلم وهو امر اعتباري اذا علمت ذلك فنقول لك انهم قد جعلوا المولى مركبا
من العلم والحياة وهذه صفات وجودية لا انها احوال ولا اعتبارات وحاصل
الجواب ان مذهبهم يرى ان هذه الصفات الثلاثة كلها صفات نفسية
والصفة النفسية حال عند من قال بالاحوال او وجه واعتبار عند من قال بعدم
الاحوال فتامل او وجوده بالجر عطفا على احوال فيكون قد اوقع التردد في
المتركب منه والحاصل ان المصنف اشار الى قولين لهم في هذه الاقانيم فمنهم من يزعم انها
احوال ثابتة في الخارج لم تنته الى درجة الوجود بل هي واسطة بين الموجود
والمعدوم ومنهم من قال هي وجوه واعتبارات في الذهن لا ثبوت لها في الخارج
اصلا واعتبارات عطف تفسير وذلك اي ما ذكر من الجمع بين النقيضين
وجعلهم الذات تتركب من احوال او من اعتبارات غير معقول لعاقل اي لان
الحال لا تقوم بنفسها لان الصفات الوجودية لا تقوم بنفسها فمن باب اولى الاحوال
وحينئذ فكيف تكون الاحوال والاعتبارات التي قامت بنفسه وايضا يلزمهم ان الاله تركب
من صفاته النفسية ولا يعقل تركب الشيء من صفاته النفسية لان الصفة غير
الموصوف في دليل الحصر اي بدليل الحصر ففي بمعنى الباء والابداع عطف
تفسير الا بهما الاولى الاسقاط لان الاقانيم الثلاثة هي الاله والاله غير الة
للفعل فهذه الاقانيم الثلاثة هي الخالقة الا بهما اي مع ما قبلهما وليس المراد
الا بهما دون غيرهما فاحكموا اي كما جاءوا جوابا محكما وحققوا الامر اي انهم
رجعوا عن ما قالوه اولا وقالوا بهذا ثانيا اي قالوا انه مركب من خمس صفات
واذا استحال ان يكون الخ جواب عما يقال هلا زدت نفي الصغر والكبر على
نفي الجرمية كما فعلت في الصغرى اللذين هما من اوصاف الاجرام اي من

لوازمه اي واذا انتفى الملزوم انتفى لازمه المساوي كما هنا واعلم ان الصغير يطلق على ما قلت
اجزاؤه او قلت مدته والكبير يطلق على ما كثرت اجزاؤه او طالت مدته وهما مستحيلان
في حقه تعالى واما الكبير بمعنى العظم والشرف فهو من اوصافه تعالى لانه من اسمائه
الكبير ولذا قال الش واذا استحال وصفه تعالى بالصغر والكبر اللذين هما من اوصاف
الاجرام بقوله اللذين الخ وصف مخصص فتامل   لانه يوجب ان يكون عرضا الخ
حاصل تقرير هذا الدليل ان تقول لو كان الاله قائما بالجرم كان عرضا قائما بالمحل لكن التالي
باطل اذ لو كان عرضا قائما بالمحل لكان مفتقرا الى ذلك المحل لكن التالي باطل اذ لو افتقر
لمحل لكان حادثا لكن التالي باطل لما ثبت من وجوب قدمه فبطل ما استلزمه وهو
افتقاره لمحل فبطل ملزومه وهو كونه عرضا فبطل ملزومه وهو كون المولى قائما بالجرم
وثبت نقيضه وهو انه غير قائم بالجرم وهو المطلوب   مفتقرا الى محل وصف
كاشف   وقد سبق الخ هذا اشارة الى دليل ثان من الشكل الثاني وتقريره ان تقول
الله تعالى لا يقبل التغير والعرض يقبل التغير ينتج الله تعالى ليس بعرض ولا حاجة
لهذا الدليل لان المدعى انه ليس قائما بالجرم فتامل الا ان يقال ان غير العرض هو غير
القائم بالجرم   ويجب له القيام الخ هذا جواب عما يقال الذي علم من الكلام المتقدم
نفي الجرمية عنه تعالى ونفي كونه صفة للجرم ومن الجائز ان يكون صفة قديمة مفتقرة
الى محل فاجاب بما ذكر   اي لا يفتقر الى محل بحيث يكون صفة قديمة
مفتقرة للذات ولا يفتقر الى مخصص اي الى فاعل والطرف الثاني يستغنى عنه
بالقدم لكن الش فسره بما ذكر ليظهر مختاره لاضطراب عباراتهم في تفسيره
فلوجوب القدم الخ قد اختصر الش في الدليل ولا يخفى عليك تقريره وحاصله انه لو
افتقر الى مخصص لكان حادثا لكن التالي باطل لما سبق من وجوب قدمه وبقائه واذا
بطل التالي بطل المقدم وهو افتقاره للمخصص وثبت نقيضه وهو عدم افتقاره له
واستغناؤه عنه   فلوجوب اتصافه الخ هذا اشارة لقياس من الشكل الثاني
وتقريره ان يقال الله متصف بالصفات الوجودية والصفة لا تتصف بالصفة
الوجودية ينتج الله ليس بصفة واذا لم يكن صفة فلا يكون قائما بالمحل لان القائم
بالمحل هو الصفة   لا انه صفة معنى بالاضافة التي للبيان او بتنوين صفة ويكون
معنى بدل في صفة او عطف بيان لها وقوله ولو كان الخ الواو للحال   والصفة
لا تتصف الخ اي والصفة الوجودية لا تتصف بشيء مما سبق وهو صفات

المعاني واما اتصافها بالصفات السلبية فلا مانع منه بل هو واقع فالقدرة تتصف
بالقدم والبقاء والوحدانية وكذا غير القدرة من بقية المعاني واذا كانت الصفة
الوجودية لا تتصف بصفة وجودية لما يلزم عليه من قيام العرض بالعرض وهو ممنوع
وذلك لان معنى قيام العرض بالمحل ان يكون تابعا له في التحيز فما تقوم به العرض يجب
ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تابعا له في التحيز والمتحيز بالذات ليس
الا الجوهر   وايضا الخ دليل ثان لعدم افتقاره لمحل   لم يكن اولى بالالوهية
من المحل الذي يفتقر اليه اي بل المحل اولى لانه يفتقر اليه والمفتقر اليه يناسبه
وصف الالوهية   فان فرض الخ اي فان فرض انه قيل لا نجعل الصفة الها
ليس فيه الا الالوهية المحل بل كان   من الصفة والمحل اله فيرد عليه بانه
يلزم تعدد الالوهية وتعددها باطل بدليل الوحدانية   استحال اتحاده به اي
بالمحل والاولى استحال اتحاده بغيره لان استحالة اتحاده بالمحل علم مما ذكره اولا
من اثبات كونه ذاتا لا عرضا واذا كان ذاتا فلا محل له حتى يتحد به ثم ان ما ذكره الش
من بناء استحالة اتحاده بغيره على استحالة افتقاره الى المحل فيه نظر لان استحالة
الافتقار الى المحل لا تقتضي استحالة الاتحاد ولا تستلزمه لانه لا يمكن ان لا يفتقر الى
المحل ولكن يتصل بشيء اتفاقا واختيارا من غير افتقار فيتحد به فمن اين يلزم من
نفي الافتقار نفي الاتحاد سلمنا انه يقتضي ويستلزمه فلا يحتاج لقوله بعده
وبرهانه الخ فالاولى ان يقول وكما يستحيل افتقاره لمحل يستحيل اتحاده بغيره
ومعنى الاتحاد الخ فيه ان من يقول بالاتحاد لم يصرح بالوحدة نعم يلزمه ذلك ثم
ان ما ذكره من تفسير الاتحاد فهو بالمعنى الذي تقوله الصوفية وينقل في كتب الكلام
واما ما تقوله النصارى فسياتي   في القديم والحادث تفسير للاطلاق فهو على حذف
اي التفسيرية   وبرهانه اي برهان هذا الحكم المشار له بقوله وهو محال
فان بقيا على حالهما بان اتصل احدهما بالاخر مع امكان افراز احدهما من
الاخر وهذا توسع في الدائرة والا فلا اتحاد في هذا بعد فرض الاتحاد الذي
هو صيرورة الشيئين شيئا واحدا بحيث لا يمكن افراز احدهما من الاخر   وان
عدما الخ فيه ان هذا لا يقابل قوله بقيا على حالهما بل هو اخص من المقابل اذ مقابل
قوله بقيا على حالهما عدم بقائهما على حالهما وهذا صادق بما اذا عدما او عدم
احدهما او بقيا معا ولكن انقلبا لحالة اخرى بان صارا شيئا واحدا

فالمقابل صادق بهذه الثلاثة والشارح انما ابطل اثنين منهما فيمكن اختيار الثالث وهو
بقاؤهما مع انفلاق بهما لحالة اخرى وحاصله ان ما قاله لا ينهض دليلا وقد استدل العضد على
استحالة الاتحاد بالمعنى المذكور بانه يؤدي الى اجتماع الكثرة والوحدة وهو محال
وهو محال مطلقا اي لما سنذكر من البرهان ولاجل استحالته مطلقا كان من
اعتقده في حق الباري كافرا بلا خلاف بخلاف من اعتقد الجسمية ونحوها مما يصح
في الحادث فان في كفره خلافا   واذا عرفت الخ اي الشارح بهذا تمهيد لاستحالة قيام
صفته تعالى بذات غير ذاته فاتحادها بذات المغايرة لذاته التي تقوم بها
واتحاده بها اي وعرفت استحالة اتحادها به الذي هو مفرع على ما قبله كما تقدم
كذا يستحيل الخ الشارح من كلامه ان استحالة قيام صفته بذات غير ذاته تعالى لازم
لاستحالة افتقاره تعالى لمحل وان الدليل على استحالة قيام صفته بذات غير
ذاته هو الدليل السابق على استحالة افتقاره لمحل وهذا اللزوم غير ظاهر فكان الاولى
ان يقول وكما استحال افتقاره لمحل واتحاده به كذلك يستحيل قيام صفته بذات غيره
واتحادها بذلك الغير لانه يلزم ان لا تكون الالوهية اولى به ممن قامت له صفته ثم
ان ما ذكر من كون المولى ذاتا وله صفات يستحيل انتقال صفة منها لذات اخرى غير
ذاته لا ينتج في الرد على النصارى لانهم يقولون الاله مركب من ثلاث صفات والتنقل
بعضها لعيسى فقول الشارح فبطل ما قاله النصارى الخ هذا التفريع لا ينتج   ان اقنوم
الكلمة الخ بفتح الهمزة على تقدير من بيان لما قالت او هو بدل مما قالت فهو فاعل
بطل واضافة اقنوم للكلمة بيانية اي اقنوم هو الكلمة اي ان العلم الذي هو احد اجزاء
الاله الثلاثة اتحد بجسد عيسى فقوله بناسوت عيسى اي بذاته   كما يقوم العرض
تشبيه في مطلق القيام بالغير والا فالعرض موجود واقنوم الكلمة اما حال او اعتبار
عندهم كما علمت   وهذا اي الاتحاد بالمعنى المذكور وقوله يوجب مفارقته اي مفارقة
اقنوم الكلمة   ضرورة الخ مفعول لاجله علة لقوله وذلك يوجب مفارقته
لذات الجوهر والمراد بالضرورة الوجوب اي لوجوب ان المعنى الواحد   ضرورة ان
المعنى الواحد وهو اقنوم الكلمة وفيه ان الكلمة اما حال او اعتبار فهي ليست
صفة معنى واجيب بان المراد بالمعنى ما قابل الذات فيصدق بالحال عندهم
والاعتبار   فيكون الباقي الخ اي واذا وجب مفارقة ذلك الاقنوم
للجوهر فيكون الباقي وهو الوجود والحياة بعض الاله وقوله قام به بعض الاله اي

وهو

وهو بعض العلم   لا يقوم بذاتين اي كذات عيسى وذات الاله والمراد بالذات الشيء
لا مقابل العرض لان الاقانيم ليست ذاتا مقابلة للعرض بل بمعنى الشيء فقوله لا يقوم بذاتين
اي بشيئين   وفيه ايضا اي وفي الاتحاد ايضا اي ويلزم على الاتحاد بالمعنى المذكور
وهو القيام القول اي صحة القول بانتقال المعنى وهو محال والحاصل ان مقتضى
قولهم الاتحاد بالمعنى المذكور صحة القول بالانتقال للمعنى مع انه محال لما
يلزم عليه من قيام العرض بنفسه حال الانتقال   وهو محال اي الانتقال على
الصفات العرضية اي الوجودية محال فكيف بما هو نفسي الذي هو العلم فانه
عندهم نفسي اما حال او اعتبار   باقنوم الكلمة الاضافة للبيان   بل
ودون الجوهر اي المركب من الصفات الثلاثة اقنوم الحياة والعلم والوجود
وكان عليه ان يقول فاختصاص الاتحاد باقنوم الكلمة دون روح القدس ودون
الوجود بل ودون الجوهر نفسه يحتاج الى مخصص اي والاحتياج للمخصص يقتضي
حدوثها وحدوثها باطل لاستلزامه حدوث الاله لانها جزؤه وحدوث الاله
باطل فكذا ما استلزمه من احتياج الكلمة لمخصص فكذا ما يستلزمه وهو ما قالوه
من الاتحاد بمعنى القيام   وايضا فالاتحاد اي فاتحاد الكلمة بذات عيسى وقوله
ازلا واجبا اي لذات الكلمة وقوله لزم قدم الناسوت اي ذات عيسى لان وجود
اتحاد العلم بذات عيسى يصير ذلك الاتحاد قديما فتكون ذات عيسى قديمة والا فلا
اتحاد مع انهم يقولون بحدوثه فقوله ازلا واجبا اي لا يقبل الانتفاء فيكون ازليا
وان كان جائزا الخ حاصله ان الكلمة وهي العلم اذا كان اتحادها بعيسى جائزا
اي يجوز ان يتحد به وان لا يتحد به كانت محتاجة الى مخصص يخصصها به
دون عدمها او يخصصها بهذه الذات دون غيرها وذلك تاثير في العلم فيكون حادثا
فاذا كان حادثا كان الجوهر الاول وهو الاله حادثا لان المركب من القديم والحادث
حادث وكانت الوهية عيسى حادثة والالوهية لا تكون حادثة بل لا له هذا
هو الاحسن في تقرير الدليل فقول الشارح وان كان اي الاتحاد جائزا افتقر الى مخصص
اي افتقر موصوف الاتحاد وهو الكلمة الى مخصص يخصصها دون عدمها بذات
عيسى او يخصصها بعيسى دون غيره هذا تاثير فيها والتاثير فيها يقتضي حدوثها
وقوله ويلزم منه اي من جواز الاتحاد وقوله جواز زواله اي زوال ذلك
الاتحاد والاولى حذف ذلك اذ لا حاجة له   فتكون الوهية عيسى

جائزة اي لان الوهية انما جاءت من الاتحاد الجائز فتكون جائزة وقد يقال ان كون
الوهية عيسى جائزة لا تتوقف على جواز زوال الاتحاد بل تعلم من جواز الاتحاد
وذلك يقتضي الخ اي وجواز الوهية عيسى يودي الى مثله اي الى مثل جواز الوهية
عيسى في واجب الوجود لان واجب الوجود مركب من العلم الحادث ومن غيره والمركب
من الحادث والقديم حادث وحدوث العلم انما جاء من اتحاده بعيسى والوهية عيسى
انما جاءت من الاتحاد فصار جواز الاتحاد يودي لجواز الوهية عيسى وجواز الوهية
عيسى يودي لجواز الوهية واجب الوجود لانه مركب من العلم الذي حاله الحدوث
من اتحاده بجسد عيسى اما ان يكون وصف كمال الخ حاصله ان الاتحاد اما
ان يكون وصف كمال للجوهر بتمامه اي الذات العلية واما ان يكون وصف نقص لها
فان كان اتحاد الكلمة بناسوت عيسى وصف كمال للجوهر بتمامه كان ذلك الاتحاد
واجبا للذات العلية في الازل وح يلزم عليه ان تكون ذات عيسى ازلية غير حادثة
لان الاتحاد ازلي وهو متعلق بذات عيسى فتكون ذات عيسى ازلية مع انها حادثة
باتفاقهم وان كان وصف نقص فقد وصفوه تعالى بالنقائص فقول الشارح اما ان يكون
وصف كمال اي الجوهر اي الذي هو مجموع الامور الثلاثة وقوله وان كان صفة ذم
المناسب واما ان يكون الخ لانه معادل لاما الاولى وقوله فقد وصفوه اي الجوهر وهو
المجموع من احيا الموتى ونحوه اي كابراء الاكمه والابرص ونحوهما من الافعال التي
لا تليق الا بالاله ونحوه اي لصيرورة يده بسطا جدا بل ويلزمهم الخ وذلك
لانهم جعلوا الدليل على الاتحاد خوارق العادات ومن المعلوم انه لا يلزم من عدم الدليل عدم
المدلول فالخنافس لم يقم بها الدليل لكن يجوز ان تكون الكلمة متحدة بها وح فيجوز ان
تكون الهة لان قصارى اي غاية ما الخدم منها اي فيها من بمعنى في اي لان غاية
ما عدم اي فقد في الخنافس دليل الاتحاد والحال انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول
باجماع اهل العقول واذا كان لا يلزم ذلك فيجوز ان تكون الهة فقوله وباجماع الخ الواو
للحال يلزم طرده اي يلزم من وجوده وجود المدلول وقوله لا عكسه اي لا يلزم من
عدمه عدم المدلول فالطرد التلازم في الثبوت والعكس التلازم في الانتفاء تقتضي
اي يودي والجعل هي دابة وردان او ابو جعران وقوله وغيرهما اي كالوزغ والعقرب
والامتزاج عطف تفسير فمعنى اتحاد اقنوم الكلمة بناسوت عيسى اختلاطها وامتزاجها
حتى صارا شيئا واحدا وجميع ما ورد على الاول اي على التفسير الاول للاتحاد وهو ان المراد به

النيلم



القيام كقيام العرض بالجوهر من احكام الاجسام اي من اوصافها فالذي يتصف بكونه
مختلطا مع غيره ما كان من الاجسام كالماء والعسل فكيف يتصف اي الاختلاط
خاصية الذات اي التي هي وصف نفسي للذات والوصف النفسي عندهم اما حال
او وجه واعتبار والمراد بالذات مجموع الاقانيم الثلاثة قاله المقترح هو
بفتح الراء وقبلها تاء مثناة من فوق فقاف وهذا الذي نقله المقترح وجه اخر
لتفسير الاتحاد وهو مخالف لما تقدم وحاصل ما نقله ان ضوء الشمس قائم بالشمس وهو
مشرق فكذلك العلم قائم بالذات التي هي مجموع الاقانيم ومضي على عيسى ولم يقم به
اذا علمت هذا فقول الشارح نسبة الى اقنوم العلم المعبر عنه بالكلمة يعني من عيسى وقوله
كنسبة ضوء الشمس اي منا وقوله من الشمس حال من الضوء اي حالة كون
الضوء لائنا من الشمس او صفة له اي كنسبة ضوء الشمس الكائن من الشمس
فهي اي الاضواء الخ المفهومة من ضوء او الضمير راجع للضوء واكتسب التانيث من
المضاف اليه وهو الشمس ولم تفارق الشمس اي لكونه اجزاءها اي فكذلك اقنوم
العلم مشرق على عيسى ولم يفارق الذات لكونه جزءا منها ولم يعلموا الخ في العبارة حذف
والاصل وهو باطل اذ لم يعلموا الخ وحاصل هذا الرد ان هذا القياس مع الفارق
وذلك لان الاضواء اجزاء متعددة بخلاف العلم فانه صفة نفسية واحدة بعضها
يتصل بما اشرق الخ المراد بما اشرق عليه الاجسام المضيئة التي على وجه الارض
وقوله يتصل بغيره اي بغيرها اشرق عليه من الاجسام المضيئة والحاصل ان
ضوء الشمس اجسام مركبة من جواهر فردة كثيرة مضيئة متصل بعضها
ببعض ممتدة كالخط طرفه واصل لنا وطرفه متصل بالشمس فالطرف الواصل
الينا متصل بما اشرق عليه وهي الاجرام التي على وجه الارض وبعض تلك الاجزاء
كالتي في وسط ذلك الخط متصلة بما اشرق عليه وهو بعض تلك الاجزاء المضيئة
وقوله فاين هذا اي ضوء الشمس المركب من جواهر كثيرة وقوله من الخاصية
اي من اقنوم العلم الذي هو خاصية الذات اي وصف نفسي لها لا تعدد ولا
تطرف فيه هذا وما ذكره من ان الضوء جسم مركب من جواهر فردة كثيرة متصل
بعضها ببعض هو احد قولين والقول الثاني ان الضوء عرض قائم بكسرة الهواء
كالظلمة وهو الحق اذ لو كان الضوء جواهر منتشرة لزم ان ينقص بسببه ما به
الاضاءة كالعين والسراج والشمس لان تلك الجواهر خارجة منه واجزاء منه

وان المصباح الصغير يملا المحل العظيم اجراما وايضا لوكان الضوء جسما فاما ان يحل
في الهوا فيلزم تداخل الاجسام او في الفراغ فيلزم ان لا هوا مع الضوء وكلاهما
باطل فتامل ومنهم من فسره اي الاتحاد بالانطباع فقالوا معنى اتحاد العلم
بذات عيسى انطباعه كانطباع الصورة القائمة بالخاتم في الشمعة عند ختمها بالخاتم
صورة النقش الاضافة بيانية اي صورة هي النقش اي الصورة هي النقش اي النقوش
اعني الهيئة القائمة بالخاتم وقوله في الشمعة متعلق بانطباع اي عند طبعها بالخاتم
وهو باطل لان الخ حاصله انهم يقولون ان العلم انطبع في عيسى كانطباع الصورة
المنقوشة في الشمعة فيرد عليهم بانه اذا كان العلم انطبع في عيسى كان العلم غير حاصل
فيه ولم ينتقل اليه لان الشمعة اذا طبعت بالخاتم فالنقش والكتابة التي في الخاتم
لم تنتقل للشمعة وانما الذي حصل في الشمعة مثال النقش الذي في الخاتم ومثال الشي
غيره ان المذهب اي ما ذهب اليه النصارى من اتحاد الكلمة بناسوت عيسى
بجميع تفسيراته وهم اخس الفرق اي سوا نظرت الى هذا القول او لغيره من
من الاقوال السابقة على مثلهم اي على ذاتهم اذا المثل كثيرا ما يطلق بمعنى الذات
او المراد عليهم وعلى من ماثلهم في رداءة الفهم وهذا اخبار ثان وقد قالوا الخ هذا
ايضا يقتضي بطلان مذهبهم مع زيادة التشنيع عليهم طلب الاله اي بعضه
لانهم يقولون ان بعض الاله وهو العلم قام بعيسى وعيسى قد طلبه اليهود وقتلوه
الناسوت اي ذات عيسى بدون وصفه وهو العلم القائم به دون
اللاهوت اي دون الاله اي بعضه والحال انهما متحدان فاذا اتحد فكيف يتفق
صلب واحد دون الاخر وفي العبارة حذف اي فنبهوا وحاصل ما استفيد من كلام
الشارح ان النصارى يقولون ان عيسى ليس الها بل قام به بعض الاله واتحد به واختلفوا
في معنى اتحاده به على اقوال اربعة وهذه طريقة جمهورهم وبعضهم يجعل
الرب الها مستقلا وعيسى كذلك الها مستقلا ومريم كذلك ثم ورد الخ حاصله صح
انه بعد ان ذكر ادلة عقلية على ابطال ما ذهبوا اليه اخذ يذكر ادلة نقلية
معتمدة عندهم على ابطالها بقوله ثم ورد الخ فثم للترتيب الاخباري حتى
قال انا ماض الخ هذا غاية لالتزامه احكام العبيد والمراد بمضيه رفعه الى السما
فكانه قال انا ماض اي ذاهب الى السما لا انقطع للعبادة واكون في غاية التذلل
لانه اذا رفع هناك التحق بالاملاك وطلبوا الجزا فيه ان الابرار الاوليا انما

يعبدون

يعبدون الله لكونه مستحقا العبادة لا لطلب الجزا واذا كان هذا مرتبة الاوليا فما
بالك بسيدنا عيسى الا ان يقال هذا تواضع منه لان العبادة لطلب الجزا شان عامة
الناس فنزل نفسه منزلة العامة تواضعا منه وقد اتفق ان عيسى وضا الحواريين
وشرب ما ارجلهم فسال في ذلك فقال فعلت هذا لاجل ان علمكم التواضع
فبالمعنى الخ متعلق بقوله يثبت له والضمير في قوله الذي اثبت غاية على المعنى لا على
عيسى كما قيل اي ان المعنى اي العلة الذي اثبت ابوة المولى لهم وهو اللطف والرفق
بهم هو الذي اثبت الابوة له عليه السلام والحاصل ان السبب في اطلاق كون المولى
ابا لهم لطفه ورفقه بهم وهذا متحقق في عيسى فكون المولى ابا لعيسى انما هو للطفه
ورفقه بهم ثبتت له اي ثبتت الابوة له وفي نسخة يثبت بالياء التحتية اي
يثبت ما ذكر من الابوة وعلى ما افاده الشارح فيطلق الاب على الله لكن شرعنا منع ذلك
الاطلاق فالاطلاق في شرع عيسى وعزى اصحاب المقالات لما انهى الكلام على
الاتحاد على مذهب النصارى وكان الاتحاد قد نقل عن بعض الصوفية
اتى بذلك فقال وعزى الخ ثم يحتمل ان المراد بالمقالات الكتب المولفة في مقالات
الفرق الضالة وارباب الملل كاليهود والنصارى والمجوس وذلك ككتاب الشهرستاني
المسمى بالملل والنحل وكتاب ابن حزم المسمى بذلك ايضا ويحتمل ان المراد بالمقالات
اقوال الفرق الضالة وارباب الملل اي عن اصحاب الاقوال وهم الفرق الضالة وارباب
الملل كاليهود والنصارى وربما اخذوا ذلك الخ هذا مستند لقوله وعزى
اي وانما عزوا لهم ذلك لاخذ ذلك اي الاتحاد من شطحات قوله القول بالاتحاد
اي اتحاد ذات الاله بذات الحوادث وليس المراد القول بالاتحاد كما يقول النصارى
من ان الاقنوم العلم الذي هو بعض الاله اتحد بذاته عيسى من شطحات
جمع شطحة تطلق الشطحة في عرف الصوفية على حالة الخروج عن الاحساس
والغيبة وتطلق على الاقوال التي تصدر من الشخص في تلك الحالة كما هنا والمعنى
الاول هو الاصل الغالب ونحو ذلك اي كقول بعضهم سبحاني ما اعظم
شاني وقول اخر انا من اهوى ومن اهوى انا ما في الجبة الا الله من المعلوم
ان الذي في الجبة ذات القائل فيكون الله اتحد بذات هذا القائل لتبيل
هذه المقالة اي القول بالاتحاد المعزو لهم هذا هو المراد وليس المراد انه
ينزههم عن صدور الالفاظ المشعرة بالاتحاد منهم مثل ما في الجبة الا الله فيتزهوا س

عن صدور ذلك منهم قصدا فلا ينافي حصول ذلك حال غيبتهم في مقام المشاهدة
ان السالك اي في طريق القوم ابتدا او انتهاء فالاول لكن يجذبه الله اليه
ويفيض عليه الكمالات والمعارف بغتة فهذا قد سلك طريق القوم ابتدا والثاني كالذي
يترقى فتتفاض عليه المعارف بسبب استعمال الاذكار   ربما طرأت عليه حالة
اي بان يزيل المولى عنه الحجاب فيشاهد ذاته العلية فيدهش عن كل شي ولا يبقا هذه
تلك الحالة غير الله وقوله فتنفي نفسه عنه اي عن نفسه فضلا عن غيرها كما اتفق
لبعض الاكابر انه كان في داره شجرة عظيمة فدخل عليه انسان وقال له ان هذه الشجرة
اخذت الدار فقال له الشيخ انا في هذه الدار عشرون سنة او اربعون سنة ولم
اشعر بكون الدار فيها شجرة وحكى ان شمس الدين اللقاني اخو الناصر اللقاني كان اذا
خرج من بيته للازهر او من الازهر لبيته يدخل بيوت الناس من دهشته فيدله
الناس   ومنهم من اخذهم الخ عطف على قوله فبعض العلماء يتاول لهم وقوله بذلك
اي باصدار منهم من القول المشعر بالاتحاد   وحكم بالقتل تفسير للمواخذة
والمراد بقوله حكم افتى بذلك لان الجنيد انما افتى بالقتل والقاضي في ذلك الزمان
الحاكم بالقتل القاضي اسماعيل البغدادي المالكي وكان الجنيد تابعا لابي ثور اي على
مذهبه وابو ثور كان من اصحاب الامام الشافعي واصحاب الامام احمد ابن حنبل
اخذ عنهما العلم وادعى الاجتهاد وليس هو سفيان الثوري لان هذا قديم عن الامام
الشافعي ثم ان الجنيد وان كان عارفا بان الصوفية لا يقولون مثل هذا الكلام قصدا لكن
اقتضى مذهبه ذلك والحاصل ان فتوى الجنيد بالقتل نظرا لظاهر الشرع بحسب
مذهب مقلده وان كان عارفا بان الحلاج لم يقل ذلك عن قصد وانما صدر منه
ذلك في حال غيبوبته في مقام المشاهدة والفنا   اي قريبا منه هذا تفسير
مراد والا فالمحاذاة في الاصل المقابلة   حتى يكون الجرم مكانا له اي مكانا
عرفيا بحيث انه يتمكن المولى ويستقر عليه لا المكان عند المتكلمين لانه عدمي والجرم
وجودي ثم ان هذا التفريع فيه شي وذلك لانه لا يلزم من اتصاله بالجرم كون الجرم
مكانا له لان اتصاله بالجرم يصدق بكونه بجانبه ملاصقا له وح فلا وجه لهذا
التفريع   او قرب انفصاله حتى يكون الخ وعلى هذا فذكر الجهة بعد من ذكر الخاص
بعد العام للرد على المخالف   وكلاهما اي المكان والجهة محال اي على الله وقوله
لانهما من خواص الاجرام اي والمولى ليس بجرم   او في جهة له اعلم انه يلزم من

كونه الشيء في جهة ان يكون له جهة ولا يلزم من كونه له جهة ان يكون في جهة الا ترى ان
كرة العالم لها جهة وهي الفراغ الذي فوقها والذي تحتها وعن جوانبها وليس في جهة
لشي اذ لا شي غيرها فجهة الشي هو الفراغ المواجه له ولو لم يكن فيه شي فان حل في ذلك الفراغ غ
شي فهو مكان بالنظر لما حل فيه وجهة بالنظر لما يقابل له واعلم ان ما ذكر من كون كرة العالم لها
جهة بناء على ما قاله الحكماء من ان وراء كرة العالم فراغ لا ينتهي الى شي ومن المعلوم ان الفراغ
امر عدمي اما على قول اهل السنة ليس وراء كرة العالم لا خلا ولا ملا فلا جهة لكرة العالم
فليس فوقها شي الخ اي فلا يلزم من نفي هذه الجهات نفي الاله اذ لا يتقيد بذلك الاجرام
والمولى ليس بجرم   وقد سبق بيانه اي بيان الطرف الاخر وهو انه ليس بجرم لان
الجرمية ملازمة للحركة والسكون الحادثان فيكون حادثا والمولى ليس بحادث والجرم
حادث والمولى ليس بجرم ويحتمل ان المراد وقد سبق بيان ما ذكر من الامور الثلاثة اعني
استلزام الجهة للتحيز وما بعده والاول اظهر والثاني انسب   ولم يقل بالجهة
الا طايفتان اي في كفرهما وعدم كفرهما قولان والمعتمد عدم الكفران قالوا انه جسم
لا كالاجسام واما من قال انه جسم كالاجسام فالمعتمد كفره وان اعتقد انه تحته
او امامه او في السما او في الارض فانه يكفر وذلك لعدم ما يوهم ورود ذلك وانظره
مع قوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم وهو الله في السموات وفي الارض   مل
الكرامية نسبة لشيخهم محمد بن كرام بفتح الكاف وشد الراء وهو القايل ان معبوده
جوهر فوق العرش وقال بعضهم ان كرام بوزن حرام   حملت الاستوا في الاية على
ظاهره اي وهو الاستقرار عليه فهو قايلون بالقول الاول من اقوال الكرامية   على
بعض ما اشكل من ظاهر القران اي مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى   ولم
يقل بالجهة الا طايفتان اي واما ما نقل عن بعض اهل السنة مثل قول الامام ابن ابي
زيد في رسالته وانه فوق العرش المجيد بذاته فيؤول بان الضمير في بذاته عايد
على العرش وهو متعلق بالمجيد اي المجيد في ذاته والمراد بالاستوا الاستيلا
او مرتسما في خياله يصح ان يراد بالخيال القوة العاقلة اي يجب تنزهه تعالى عن ان
تكون حقيقته مرتسمة في العقل لانه لا يعلمها غيره حتى ترتسم في عقله اما ارتسامه
وتصوره في العقل بوجه ما فواقع لانه لا يحكم عليه تعالى بحكم الا بعد تصوره بوجه ما
ويصح ان يراد بالخيال حقيقته وهو القوة التي ترتسم فيها صور المحسوسات المتادية
اليها من طريق الحواس وح فالمعنى يجب تنزهه عن ان يكون مرتسما في القوة لانه انما

ترتسم صور الاجرام والاعراض ان كان للخيال اي ان كان للجرم خيال كالانسان
الا الاجرام واعراضها اي الا صور الاجرام والاعراض بعد رويتها واعلم ان
كون المولى لا يتخيل اي لا ترتسم صورته في الخيال اي يستحيل ذلك متفق عليه
قبل رويته كما في دار الدنيا واما اذا راوا المومنون ربهم يوم القيامة فهل يتخيلونه
بعد الروية ووقت حجبهم عنها او لا يتخيلونه في ذلك خلاف فذهب ابن ذكري الى عدم
التخيل لان الترسم في الخيال مثل والله لا مثل له وقال بعضهم يجوز ارتسامه في الخيال
في الاخرة بعد الروية على وجه يليق به كما ان الروية كذلك والدليل انما قام على نفي
المثل له في الخارج لما يلزم عليه من التمانع والفساد والوجود في الخيال او الذهن ليس
موجودا في الخارج فلا وجه لاستحالته حينئذ وظاهر الشيخ الاطلاق اي استحالة ارتسامه
في الخيال قبل الروية وبعدها وبالجملة اي واقول قولا ملتبسا بالجملة اي الاجمال
اي واقول قولا مجملا وقوله القطعية وصف كاشف موصوفه حال من الذات
وقوله بصفات كاملة او غير ناقصة اي بصفات تدل على كماله لا يحاط بها
اي لا كما ولا كيفا فهي غير متناهية في نفس الامر وهل يعلمها المولى تفصيلا او لا
قولان والحق الاول ولا تنافي بين كونها لا نهاية لها وعلم الله بها تفصيلا المقتضي
تناهيها لان التنافي انما هو بحسب عقولنا ولا يقال ان وجود ما لا يتناهى محال لانا
نقول هذا في الحوادث كما قام الدليل عليه واما امور مجتمعة في الوجود بالفعل غير
متناهية في نفسها ولحال القديمة فهذا وقع وذلك صفات المولى الالهية كما ان
ما لا يتناهى بمعنى ان جميع افراده لا تقف على حد وان كل ما وجد منها قد وجد ومتناه
واقع ابدا من الحوادث كنعيم الله ونعيم اهل الجنة لكل ما يخطر بالبال اي من
الاجرام العلوية والسفلية والاعراض والعجز بعد هذا اي بعد الظفر بما قامت
عليه البراهين من وجود ذاته العلية وقيامه بنفسه الخ وقوله عن الادراك
اي عن ادراك حقيقته تعالى وقوله واجب اي لا بد منه وليس المراد انه واجب
وجوب تكليف اذ ليس اختياريا واشار الشيخ بقوله والعجز عن ادراكه الخ لقول
ابي بكر رضي الله عنه والعجز عن ادراكه ادراك وانشد بعضهم

لا يعرف الله الا الله فاتئدوا ... والدين دينان ايمان واشراك
وللعقول حدود لا تجاوزها ... والعجز عن درك الادراك ادراك

قوله ولا يعرف الله الا الله الواو للتعليل اي لانه لا يعرف حقيقة الله الا الله

وهذا

وهذا حصر حقيقي فلا يعلم حقيقته تعالى لا نبي مرسل ولا ملك مقرب واسناد المعرفة
لله على سبيل المشاكلة والا فالمولى لا يقال له عارف بل عالم وانشد ابو الفتح العمري
نسبة هذين البيتين له اولى مما قاله ابن خلكان من نسبتهما لابي علي ابن سينا لانه
ممن يقول بقدم العالم كما ذكره قيل لعمري اي لحياتي والمراد بالمعاهد والمعالم الادلة
الموصلة لمعرفة الله والمراد بالطواف بها الاحاطة بها والتصرف فيها بذهنه والمراد
بالطرف البصيرة لا البصر ووضع الكف على الذقن كناية عن الحيرة لان هذا شان
المتحير عادة وقرع السن كناية عن الندم يقال قرع فلان سنه اذا ندم فهو كانه
يقول شعرا لقد اطلعت على الادلة وتصرف ذهني فيها واسرحت بصيرتي فيها ولم
ادرك الكنه ولم ارا الا شخصا حائرا في تفكره في حقيقة المولى فلم يعلمها او شخصا
ضيع عمره في تفكره في الحقيقة فلم يعلمها ثم ندم على ذلك ورجع لاعتقاد انه لا يعلم الله
الا الله اي مساواته لها الخ اي فالمراد بالمماثلة المساواة في صفات النفس
لا المشاركة والا لصدق بالمتباينين لان كل موجودين الخ هذا علة لتفسير
المماثلة بما ذكره من التفسير واحترز بقيد الوجود فيهما عن النقيضين كالبياض
واللابياض وعن العدم والملكة كالعمى والبصر وعن المتضايفين على طريق المتكلمين
من انهما من الاعتبارات كالابوة والبنوة فان قلت هلا فرض الكلام في المعلومين
او الامرين واستوفى جميع الاقسام فانه انفد قلت لما كان مراده بيان التماثل وذكر
التماثل في حق الباري مع الاجرام والتماثل موجود فرض الكلام في الموجودين واستوفى
اقسامهما وفي ذلك مطلوبه ولا حاجة الى ازيد منه فهما مثلان اي كزيد
وعمرو والا لم يصح نقضه ان ظاهر تقسيم المذكور ان الضدين هما الامران
الوجوديان اللذان لا يصح اجتماعهما كالبياض والسواد عند الحكماء لانهما من الاعراض
الوجودية عندهم فخلافان اي كالضحك والكتابة والحركة والكلام والباري
تعالى والعالم وكل مثلين الخ لما افاد معنى المثلين افاد هنا حكما اخر وان
كان يفهم بالالتزام مما مر وقوله وكل مثلين اي كزيد وعمرو فانه يجوز على احدهما
ما يجوز على الاخر ويجب لاحدهما ما يجب للاخر ويستحيل على احدهما ما يستحيل على
الاخر ليس مما سبق اي بكونه جرما او قائما به او محاذيا له او في جهة او مرتسما في
خياله او يستحيل التناسب الواو او لزم مماثلته للاجرام الخ قد يقال لا نسلم
ذلك اللزوم لجواز الاختلاف بصفة نفسية تأمل والاسند لا انا على هذا المطلب الخ اي

مطلب تنزهه عن كونه جرما او قائما به او محاذيا له او في جهة الخ وفيه ان المفاد
من المتن انما هو الدليل الاستثنائي لا الاقتراني الا ان يقال قصد الشارح بهذا الكلام الزيادة
على ما يفهم من المتن ففيه اشارة الى ان دليل هذا المطلب يقرر بتقريرين   فنقول
الخ وجعلت الكبرى في هذا الدليل صغرى كان من الشكل الاول فنقول كل متصف بالجرمية
ونحوها مما مر حادث ولا شيء من الحادث باله ينتج لا شيء من الجرم باله فاذا عكست
النتيجة جعلت المطلوب   مجملا بكسر الميم حال من فاعل اثبت اي ان اثبت
بالدليل لجميعها حالة كونك مجملا في الاستدلال   ثم امض على ذلك اي بان
تقول ان الاستدلال على استحالة قيامه بالجرم الله ليس بحادث وكل قائم بالجرم حادث
فالله ليس بقائم بالجرم وعلى استحالة الجهة الله ليس بحادث وكل من كان في جهة
او له جهة او محاذيا للجرم او مرتسما في خياله حادث فالله ليس في جهة ولا له جهة
ولا محاذيا للجرم ولا مرتسما في خياله وبيان المقدمات كلها قد تقدم   وكل متصف واحد
اي بكونه واحدا من تلك الامور   من اوصاف الوهمية اي من الاوصاف التي
تضمنتها الوهمية لان الالوهية من الصفات الجامعة كالعظمة والكبرياء فاندفع
ما يقال ان وجوب الوحدانية وما معها اوصاف للذات لا للالوهية   ووجوب
نفوذ قدرته المراد بالنفوذ ما يشمل النفوذ اي التعلق بحسب الصلاحية والنفوذ
بالفعل اذ القدرة لم تتعلق في كل ممكن بالفعل اي لم تتعلق به   فكذا لا يجب لما ماثلها
اي فلو كان الله مماثلا للحوادث لم يجب له تلك الصفات لكن التالي باطل فكذا المقدم
فثبت نقيضه فحصل وجب لهذا الصانع   لهذا الصانع الخ اسم الاشارة
انما شارته للمحسوس بحاسة البصر فقط لا باي حاسة كانت كما هو التحقيق
خلافا لما قرره بعض الاشياخ فعلى هذا اذا قلت سمعت هذا الصوت باذني كان
ذلك مجازا لا حقيقة ومن المعلوم ان المولى ليس محسوسا بحاسة البصر في الدنيا
وان كان محسوسا بها في الاخرة فقولهم يشار باسم الاشارة للمحسوس بحاسة
البصر ان كان مرادهم ولو لم يكن في الحال فاسم الاشارة هنا حقيقي والا فمجاز
نزلت الذات العلية منزلة المحسوس واستعمل فيه اسم الاشارة الموضوع للمحسوس
والظاهر انه مجازي وهذا شروع في ذكر الصفات المعنوية وقدم السلبية
عليها على عادة الجمهور لانه من تقديم التخلية على التحلية وهو مطلوب ولان التنزيه
عن النقائص اهم وسيذكر الشارح سبب تاخر الوحدانية عن اخواتها

وهوان

وهو ان الوحدانية لما كان يوصف بها كل صفة من صفاته تعالى كما يوصف بها الذات
ناسب ان يؤخرها عنها وتقديم المعاني هنا على المعنوية انسب بالسلوب من حيث اشتراكهما
في عدم الوجود الثاني ان المعنوية دليل على المعاني وشان الدليل ان يقدم على المدلول
والثالث ان المعنوية متفق عليها فان قيل التلازم ثابت بين المعاني والمعنوية وكل من
المتلازمين دليل على الاخر وحينئذ فالمعاني دليل ايضا على المعنوية والاولى ان يخصص ثبت
لما كانت المعنوية متفقا عليها استدل بها على الاجزاء اذ بها تقوم الحجة على الخصم دون
العكس كما لا يخفى ووجه ما فعل في الصغرى من تقديم المعاني ان المعاني اشرف لوجودها
ولان المعاني علل للمعنوية والعلل مقدمة على المعلولات   ان يكون قادرا اي لكونه
قادرا   والا لما اوجدت اي وان لا يكن قادرا لكان عاجزا لكن التالي باطل اذ لو كان
عاجزا لما اوجدت لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو كونه عاجزا فبطل ما استلزمه وهو
لم يكن قادرا فثبت نقيضه وهو كونه قادرا وهو المطلوب   الذي اشار اليه الخ
اي في المتن وقوله بالقياس الاقتراني متعلق بتقرير اي انه قد اشار في المتن للاستثنائي
لكن يقرر بالاقتراني لانه اسهل هذا ظاهر وهو مشكل اذ لا معنى لكون الاستثنائي يقرر
بالاقتراني واجيب بانه يراد بالبرهان في كلام الشارح البرهان الكلي وقوله الذي اشار اليه
في كلامه حذف مضاف اي الذي اشار لجزء من جزئياته بالقياس الاستثنائي اي
يقرر بالقياس الاقتراني ومعنى تقرير البرهان الكلي بالقياس الاقتراني ان الكلي
يتحقق في هذا الجزء والحاصل ان البرهان الكلي يتحقق في جزء من جزئياته
وهو القياس الاستثنائي اي الذي اشار اليه ويتحقق في جزء اخر وهو الاقتراني
الذي ذكره الشارح   لانه اسهل اي في العمل وهذا علة للعدول وانما كان اسهل في
العمل لانه اقل عملا واوفق اي بالطبع لانه ينتج المقصود بخلاف الاستثنائي فانه ينتج
المقصود التزاما لانه اذا بطل التالي بطل المقدم وهو مقتضى الدعوى فيثبت
المطلوب بابطال نقيضه   ان تقول الخ الاولى تقديمه على العلة اي علة العدول
وذلك لان قوله ان تقول خبر عن تقرير والمناسب عدم الفصل بين المسند اليه والخبر
بمتباين اي يتباين تباينا تاما فالسين والتاء زائدتان للتاكيد   ينتج الله
قادر اي يثبت له كونه قادرا فالمعنى على ذلك   بطبيعة او علة ليس المراد ظاهر
العبارة من ان يكون فعله بعلة او طبيعة غير ذاته وانما المراد بابطال ان تكون ذاته
علة او طبيعة في فعله وقوله موجبة اي محصلة لمعلولها او مطبوعها لا بالاختيار وقوله

برهان ذلك اي البطلان   قريبا تاكيد لما استفيد من السبق   باتم مما
سبق اي اعادة ملتبسة باتم مما سبق وانما اعاده فيما ياتي باتم مما سبق لانه محله
الاصلي واما ذكره ذلك فيما مضى فهو على سبيل الاستطراد   واضحة اي بذكر
الدليل المشار له بقوله لان الموجد الخ اي ان الكبرى واضحة لاخفا فيها بعد ذكر
الدليل فلا يرد ان مقتضى كونها واضحة ان لا تحتاج لدليل مع انه قد ذكر الدليل بقوله
لان الموجد الخ تامل   بدلا عن الترك ظاهره ان الترك ليس من افراد الفعل وهو
قول الاقل وذلك لان الترك مساو لنقيض الفعل وهو لا فعل وعلى هذا فلا اشكال في
ان ترك العالم في الازل ازلي اذ معناه ان عدم ايجاده ازلي لان الترك نفي ازلي حتى
يلزم قدم العالم والحاصل ان الترك نفي وعدم صرف يستحيل ان يكون مقدورا لان اثر
القدرة لابد ان يكون الشيء والعدم ليس باثر والا لزم قدم العالم وايضا الترك عدم
مستمر فلو كان اثرا لزم تحصيل الحاصل والذي عليه الاكثر ان الترك فعل لانه
الكف والامساك عن الفعل ولا يلزم على تعلق القدرة به قدم العالم ولا تحصيل
الحاصل لان ما ذكره اصحاب القول الاول انما يدل على ان الله لو لم يكن فاعلا للترك ولا
موجدا له ولا يلزم منه نفي ان يكون قادرا عليه لان القادر هو الذي يصح ان
يفعل الشيء وان لا يفعله والمراد بكونه لا يفعله لا يخرج الفعل من العدم للوجود بل
يبقيه على العدم لانه يوجد العدم ويفعل الترك وح فلا استبعاد في استناده
للفاعل ولا يلزم من كونه مقدورا للفاعل ان يكون اثرا وجوديا   وهذا بعينه
معنى القادر اي فالقادر هو الذي يصح منه الفعل بدلا عن الترك هذا كلامه
وفيه انا لا نسلم ان هذا معنى القادر اذ القادر ذات ثبت لها القدرة لا العجز سلمنا
جدلا ان هذا معنى القادر فنقول يلزم عليه الغا الحمل في قولك الفاعل المختار   المحال
قادر لان شرط صحة الحمل اختلاف المحمول والموضوع في المفهوم واتحادهما
في الماصدق وهنا قد اتحدا مفهوما وماصدقا واجيب بان كلامه على تقدير
مضاف فقوله وهذا بعينه اي وماصدق هذا بعينه هو معنى القادر اي ماصدقه
ويصح ان يراد بالمعنى المفهوم وح يكون صحة الكلام موقوفة على تقدير مضاف في
اي وماصدق هذا بعينه هو ماصدق معنى القادر   وانما قيد ان
الايجاد بالاختيار اي حيث قال في الصغرى الله موجد بالاختيار
المستلزم للقدرة المناسب ان يقول المستلزم لكونه قادرا لان الكلام في المعنوية

لا المعاني   وسائر الصفات الاتية اي ويستلزم سائر الصفات اي التي يتوقف عليها
الفعل فيخرج السمع والبصر والكلام   كايجاد العلة والطبيعة الخ في استقصائه
لان الفاعل اما بالاختيار او بالعلة او بالطبيعة   فلا يستلزم ان تكون تلك
العلة الخ اي لا استلزام كونها قادرة فهي معنوية وفيه انه انما نفي لزوم تلك العلة
او الطبيعة قادرة الخ وهذا صادق بصحة ذلك لا على جهة اللزوم كما انه صادق
بعدم تلك الصحة مع ان الخلق متى كان بالعلة او الطبيعة انتفت القادرية وسائر
معها راسا وقد يجاب بان العبارة وان صدقت بالامرين لكن المراد احدهما فقوله
فلا يستلزم الخ اي بل يكون غير قادر الخ جزما فتامل   لما تحقق بالبنا للفاعل
اي لما ثبت معه وفي نسخة لما تحقق بالبنا للمفعول وقوله هذه الصفات اي كونه
قادرا ومريدا وعالما وحيا وقوله لا يحتاج معها اي مع تلك السهولة   الى كبير
نظري الى نظر كبير وفيه اشارة الى احتياجه لنظر وان كان ليس ذلك كبيرا   على
لفظه اي لفظ المتن المفهوم من المقام   لو لم يكن قادرا لما وجدت فيه انه لا يلزم
من عدم القدرة عدم الايجاد لجواز ان يكون علة او طبيعة فلعل الاوضح ان يقول
لو لم يكن صانعك قادرا لكان عاجزا لكن كونه عاجزا باطل اذ لو كان عاجزا لما وجدت لكن
التالي باطل فقد اختصر الشارح في الدليل   فالعاجز لا يتاتى منه فعل ولا ترك اما
الفعل فظاهر اذ لا يتاتى من العاجز واما الترك فلان الترك انما يكون بالقدرة ولا قدرة
للعاجز وعدم صدور الفعل عند العجز لا يقتضي صدور شيء من العاجز وانما ذلك
عدم صدور لا صدور العدم وايضا تاتي ترك الشيء انما يكون بان يبقيه في العدم
ولا يبرزه للوجود اصلا وهذا لا يتصور من العاجز والا لوقع كل ما لا يريد العاجز
وضعه   فان قيل الخ وارد على الملازمة في قوله لو لم يكن صانعك قادرا لما وجدت
وحاصله انا لا نسلم الملازمة وما المانع من ان يكون عاجزا ويوجدك بطريق التعليل او
الطبع فلا يلزم من عجزه عدم فعله   فلا يلزم من عجزه الخ اي المشار له بقولنا في
الدليل لو لم يكن صانعك قادرا   والجواب الخ حاصله انه تقدم ابطال كون الموجد
علة او طبيعة وح فلم يبق الا الايجاد بالاختيار ولا شك انه يلزم من عدم القدرة عدم
الايجاد بالاختيار فان قلت ان هذا السؤال انما يرد لو كان التالي في الدليل عدم
الايجاد المطلق لكن التالي فيها مقيد بالاختيار وح فلا يتصور ورود هذا السؤال وقد
يجاب بان الشارح لاحظ ظاهر عبارة المتن ولم يلتفت لتقييده السابق الايجاد

بالاختيار فيكمل من التقييد والجواب المذكور يندفع به السؤال فهما جوابان باعتبارين
وذلك ان السؤال اذا ورد على ظاهر عبارة المتن اما ان يقال المراد بالايجاد الايجاد
بالاختيار فلا يرد السؤال بالتعليل والطبع او يقال لما بطل التعليل والطبع وانه
لا ايجاد بشيء منهما وان كل ايجاد وقع تعين ان يكون بالاختيار تعين انه لو لم يكن قادرا
ما وجدك ولا حاجة لتقييد الايجاد بالاختيار ظاهر مما سبق قد يقال عدم
ايجادك ظاهر في نفسه بالمشاهدة لا بالدليل فلا حاجة لاحالة ظهوره على ما سبق
واجيب بان قوله وهو عدم ايجادك معناه عدم ايجاده اياك اي ان التالي الباطل عدم
كونه موجدا لك بان يكون الموجد لك غيره ولا شك ان هذا نظري فظهور بطلانه
معلوم مما سبق وليس التالي عدم وجودك الذي بطلانه معلوم بالمشاهدة
ومريدا اي ويجب له كونه مريدا والا لما اختصصت الخ اي لكن التالي
وهو عدم الاختصاص باطل اذ لو انتفى التخصيص المذكور للزم اما قدمك
ان اقتضت ذاتك عدمك لكن قدمك واستمرار عدمك باطل فبطل ما استلزمه
وهو عدم التخصيص المذكور فبطل ما استلزمه وهو المقدم اعني لم يكن مريدا وثبت
انه مريد وقوله والا لما اختصصت الخ اعلم ان الممكنات المتقابلات ستة الوجود
بدلا عن العدم والصفة المخصوصة بدلا عن بقية الصفات والكون في الزمان
المخصوص بدلا عن غيره من الازمنة والكون في المكان المخصوص بدلا عن غيره
من الامكنة والكون في الجهة المخصوص بدلا عن غيرها من سائر الجهات والمقدار
المخصوص بدلا عن غيره من سائر المقادير اذا علمت ذلك تعلم ان المص ترك الجهة
والمكان الا ان يقال المراد بالصفة ما يشمل الكون في الجهة والكون في المكان وقد
يقال كان يمكنه الاستغناء عن المقدار والزمان بالصفة الا ان يقال ما ذكره جواب
بعد الوقوع والنزول من نقايضها المراد بها مطلق المنافيات لا النقيض الاصطلاحي
اذ ليس كلها نقايض اصطلاحية فيلزم اما قدمك الخ اي انه اذا انتفى
الاختصاص يلزم اما قدمك ان اقتضت ذاتك الوجود او استمرار العدم ان
اقتضت ذاتك العدم لكن قدمك واستمرار عدمك باطل فبطل المقدم اعني عدم
التخصيص فبطل ما استلزم ذلك وهو عدم كونه مريدا واذا بطل عدم كونه مريدا
ثبت نقيضه وهو كونه مريدا وهو المطلوب من له صفة اي من له ارادة يرجح الخ
لكن هذا لا يناسب ما نحن بصدده من الصفات المعنوية مثل كونه مريدا الذي هو متفق

عليه

عليه وانما يناسب مذهب اهل السنة المثبتين للمعاني المختلف فيها بين اهل السنة
والمعتزلة تامل يرجح بها الخ اعلم ان الارادة لها تعلق صلوحي قديم وتنجيزي قديم
ولها تنجيزي حادث على ما قال بعضهم فارادة الله صالحة في الازل لان تخصص زيدا
العالم بكونه جاهلا او حمارا ومتعلقة في الازل بعالميته وهذا هو التعلق التنجيزي
القديم والاول الصلوحي فالصلوحي اعم من التنجيزي القديم اذا علمت ذلك فقول
الشرح من له صفة يرجح بها الخ اي صالحة لان يرجح بها فهو اشارة للصلوحي واما
قوله بعد وان يثبت فعل الخ اشارة الى التنجيزي القديم فقوله هو القاصد اي
بالفعل في الازل واما التنجيزي الحادث فتعلق بعالمية زيد بعد وجوده في الخارج
فهو في الحقيقة على طبق ما في الازل واظهار له لكن على غير النظم الخ اي لان الذي
في القضية استثنائي وهذا اقتراني الله تعالى خصص الخ هذه الصغرى
مستفادة من دليل الوحدانية لانه يعلم منه ان المخصص للممكن ببعض ما يجوز عليه
هو الله لا غيره ينتج الله مريدا اي الله متصف بكونه مريدا وقوله بالنسبة
اليها اي الى الممكنات على حد السواء اي على الراجح وقيل ان العدم اولى من الوجود
وقوله ثم انه جل وعلا اوجد هذا الممكن هذا معلوم من دليل الوحدانية
وكذا اما يتعلق بالالوان كذا خبر مقدم وما يتعلق مبتدا مؤخر اي والتخصيص اي
المتعلق بالالوان مثل التخصيص المتقدم وهو تخصيص الوجود بدلا عن العدم وقوله
وساير الاعراض اي ما فيها كالكون في الجهة والكون في المكان المخصوصين فهذا
اشارة لباقي الممكنات المتقابلات وقوله تخصه بنوع اي خصه بنوع فهو على حذف اي
التفسيرية لان هذا توضيح لما قبله وهو قوله وكذا ما يتعلق الخ اي تخصه بالبياض
مثلا بدلا عن غيره محال اي وحينئذ فلا بد له من مرجح لا جائز ان يكون المرجح لاحد
الطرفين ذات الممكن والا لزم قدمه او استمرار عدمه فتعين ان يكون المرجح لاحد
طرفيه خارجا عن ذاته ثم هو يحتمل ان يكون مصلحة لذلك الطرف ويحتمل ان يكون
جهة في الفاعل لا جائز ان يكون المرجح مصلحة لان مراعاة المصلحة مذهب اعتزالي
سيأتي رده فيتعين ان يكون المرجح شيئا من جهة الفاعل وهو يحتمل ان يكون القدرة
او الارادة او الحياة او الكلام او السمع او البصر لا جائز ان يكون هو القدرة
لان نسبتها لجميع الممكنات على حد سواء فلا وجه لترجيحها لاحد الامرين على مقابله
ولا جائز ان يكون هو العلم او الكلام او السمع او البصر او الحياة لان تخصيص الممكن

بالصفة المخصوصة تاثير فيه لوقوعه على تلك الصفة فلا يتعلق به الاصفة التاثير
والعلم وما معه ليس من صفات التاثير لان تعلق العلم والسمع والبصر تعلق انكشاف
وتعلق الكلام تعلق دلالة والحياة لا تتعلق بشي وصفات التاثير القدرة والارادة
وقد بطل كون القدرة مرجحة لاحد الطرفين يتعين ان يكون المرجح لاحدهما هي الارادة
فثبتت الكبرى القايلة وكل من خصص الممكن باحد الطرفين الجايزين عليه فهو
مريد هذا حاصل كلام الشارح   نفس ذلك الممكن المتبادر من كلامه ان المراد بالممكن
الذات الموصوفة بقبول الطرفين اعني الوجود والعدم وهو لا يناسب كلامه الاتي
في العلة بعده وحينئذ فالاحسن ان يراد بالممكن احد الطرفين كالوجود مثلا وانما كان
ذلك مستحيلا لانه يلزم عليه ان يكون مساويا للعدم لذاته راجحا على العدم لذاته
واقتضا الشي الواحد امرين متباينين لذاته مستحيل   فلانه ان ترجح له الصحيح
الممكن لكن لا بالمعنى المتقدم بل المراد به هنا الذات الموصوفة بقبول الطرفين
خارجا عنه اي عن الممكن وقوله من جهة فاعله الخ الاحسن في التفريع ان يقول
فتعين ان يكون المرجح لوقوع احد الطرفين خارجا عن ذات الممكن ثم بعد ذلك
هو محتمل لان يكون المرجح لوقوع ذلك الاحد اشتماله على المصلحة التي يعلمها
الفاعل في وقوعه او جهة الفاعل وجهة الفاعل صادق بالقدرة والارادة والعلم
والكلام والسمع والبصر والحياة باطل ان يكون المرجح له اشتماله على المصلحة التي
يعلمها الفاعل لان مراعاة المصلحة مقالة اعتزالية كما سياتي ردها ولا يجوز ان
يكون المرجح لوقوعه القدرة لكن او لا العلم لكن او لا السمع والبصر الخ فتعين ان
يكون المرجح لوقوعه انما هو الارادة فلو فعل الشارح هكذا لكان التفريع مناسبا واستغنى
عن ايراد الاسالة الاتية بهذا السبر   والسبر الخ هو ذكر مجموع اوصاف فيبطل منها
ما لا يصلح للعلية ويثبت ما يصلح منها بان يقال جهة الفاعل المرجحة لاحد طرفي
الممكن اما قدرته او ارادته او علمه او كلامه او حياته او سمعه او بصره لا جايز ان
يكون قدرته لكذا ولا علمه ولا كلامه لكذا ولا حياته ولا سمعه ولا بصره لكذا فتعين
ان يكون ارادته   الا الارادة الاولى الا ان يكون مريدا   صفة القدرة الاولى
الكون قادرا   نسبة واحدة اي لان بالقدرة وجود الممكنات وعدمها فهما سواء
بالنسبة اليها فلا وجه لترجيحها احد الامرين على الاخر فقوله فما بالها الخ استفهام
انكاري بمعنى النفي اي فلا وجه لتعلقها الخ وقوله بايجاد الاول بوجود وقوله



على الخصوص متعلق بايجاد وقوله بدلا عن مقابله اي وهو عدمه وقوله وفي هذا الزمان
الخ وقوله والازمان الخ جملة حالية لا يقال ان الارادة كذلك نسبتها للممكنات واحدة
وحينئذ فلا تخصص بعضها لانا نقول التخصيص نفسي للارادة وما كان بالنفس لا يقال فيه
لم والحاصل ان القدرة بها الايجاد والاعدام وهما مستويان بالنسبة اليها والارادة يصير
احد الممكنين المتقابلين راجحا والاخر مرجوحا والقدرة مرتبتها التاثير والذي جعلها
تؤثر في هذا دون هذا هو الارادة التي جعلت هذا الامر راجحا فالتاثير في ترجيح
احد الامرين المتقابلين ليس من ذاتيات القدرة ومن ذاتيات الارادة   فلا بد
من ترجيح الفاعل هذا الزمان للفعل اي للفعل فيه وقوله وحينئذ اي وحين اذ رجح
الفاعل هذا الزمان للفعل فيه يوجد الخ   وقس على ذلك كل ممكن اي من الممكنات
المتقابلات   عن الصفة المؤثرة اي التي تؤثر الذات بها فهي سند الفعل للواجب
ولله المثل الاعلى   على وفق الارادة اي فتعلق القدرة التنجيزي الحادث على وفق
تعلق الارادة التنجيزي قديما وحادثا واعلم ان العلم له تعلق تنجيزي قديم فقط كما
ياتي وتعلق الارادة التنجيزي القديم تابع للتعلق العلمي في الذهن لا في الخارج لانهما
قديمان وتعلق القدرة التنجيزي الحادث تابع لكل من تعلق الارادة التنجيزي
القديم والحادث ذهنا وخارجا فقول الشارح على وفق الارادة اي على وفق تعلق الارادة
التنجيزي القديم والحادث والتبعية هنا في الذهن والخارج   لعل المرجح
تعلق العلم بوقوع الخ سكت الشارح عن الكلام والسمع والبصر وحياته لعلة العلم فيها
وذلك لان تعلق الكلام تعلق دلالة وتعلق السمع والبصر تعلق انكشاف لا تعلق
تاثير وكان المناسب للشارح ان يقول لعل المرجح تعلق الكون عالما لان الكلام في الصفة
المعنوية المتفق عليها   على الصفة المخصوصة اراد بها ما يشمل الكون والمقدار
والكون في المكان والكون في الجهة   لان وقوع الممكن اي وقوعه حال كونه
على الصفة المخصوصة وفي الزمن المخصوص   بالزمن المخصوص اي بالوقوع
في الزمن المخصوص   والصفة المخصوصة اراد بها ما يشمل الكون في المكان
والجهة وما يشمل الكون والمقدار   تاثير له بايقاع الخ اي ان تاثيرا فيه بوقوعه
حال كونه على الصفة المخصوصة   لا الصفة المؤثرة اسناد التاثير اليها اسناد
مجازي   بدليل تعلقه بالواجب الخ اي وليس فيه تاثير   فان قلت تقابل الخ
كان المناسب ان يقدم هذا السؤال على قوله فتعين ان المتعلق الخ ويأتي بالتفريع بعد

جوابه   هذه مقالة الخ اي مراعاة المصلحة مقالة اعتزالية لكن المراد مراعاتها
على طريق الوجوب لانه الذي تقول به المعتزلة واما كون افعال الله لا بد فيها من مصلحة لكن
مراعاتها ليست واجبة فهذا نقول به اهل السنة واذا علمت هذا فنقول هذا الجواب اذ قد
يقال لا مانع من اشتمال فعل الله على المصلحة لكن لا على طريق الوجوب بل على طريق الفضل
والمرجح لوقوع احد الجائزين على مقابله اشتماله على هذه المصلحة وقد اجيب بان
ترتب المصلحة على الفعل لما كان بطريق الفضل لا للوجوب كان جائز التخلف وجائز
التخلف لا يكون مرجحا فتامل   فان قلت ما ذكرتموه الخ حاصله ان ما ذكرتموه من ان
التخصيص لا يكون الا بالارادة لا نسلمه بل قد يوجد التخصيص ولا توجد الارادة كما
في الغافل الذاهل فانه يتفق ان الشخص يكون مشتغلا بالفكر في شي فيسهو فيفعل
بيده فعلا فقد خصص ذلك الفعل بالوجود من غير قصد له وحاصل الجواب انا
لا نسلم انه مخصص لذلك الفعل اذ المخصص للفعل بالوجود من اوجده حقيقة
والموجد له حقيقة هو الله تعالى فهو المخصص لذلك الفعل والموجد له لا الشخص
الا بصفة الارادة اي كونه مريدا واضافة صفة لما بعده بيانية   فضلا على
ان يقصدها اي فالشعور بها منتف فاولى قصدها فما بعد فضلا اولى بالنفي مما قبلها
ويردها عطف تفسير   ان كلامنا الخ اي ان قولنا ان التخصيص انما يكون
بالارادة انما هو بالنسبة للمخترع والموجد للفعل   الموجد للفعل اي لانه الذي خصص
الفعل بالوجود   لا يوجد فعلا اي حتى يكون مخصصا له بالوجود   هو الله
تعالى اي وحينئذ فيكون هو المخصص لها بالوجود دون غيره   من الحيوان اي المتقا بله
وقوله على ان فاعله الموجد له مريد اي لان فاعله الموجد له قد خصصه بالوجود
والتخصيص انما هو بالارادة   واوجده الله فيه اي واوجد الله ذلك الفعل فيه
لانا لا نوجد الخ هذا علة لقوله لا على ان فاعله الخ اي انما يكون الفعل لا يدل على ان
الفاعل الذي قام به الفعل مريد لما استفيد مما تقدم انا لا نوجد شيئا من افعالنا
والتخصيص انما يكون لمن اوجده الفعل والتخصيص انما هو بالارادة فحينئذ انتفى التخصيص
انتفت الارادة فقوله لانا لا نوجد الخ مستفاد مما سبق واتى به الشارح علة لقوله لا على ان
الفاعل الذي قام به الفعل مريد وحاصل العلة مستفاد مما سبق وهذا الذي قلناه استفادت
العبارة ولا مصادرة فيها خلافا لما في الحواشي   ولا يوجد معها صفة الخ اي والله يخلق
الفعل والقدرة مقترنين زمانا مرتبين تعقلا   تحس بها اي تدرك تيسر الفعل

بسبب

بسبب تلك القدرة   بل هي اي القدرة وقوله مثل فعل الله الاضافة فيه بيانية
وفي بعض النسخ وهي مثل فعل الله وعليه يحتمل ان مثله حال وقوله فعل الله جزء هي
اي والقدرة حال كونها مثله اي مثل الفعل وقوله فعل لله اي مفعولة لله ويحتمل ان
مثله جزء هي وقوله فعل الله بدل من مثله اي ان القدرة مماثلة للفعل في ان كلا منهما
فعل الله   خلق صفة لقوله فعل الله اي خلق ذلك الفعل بمعنى القدرة مقارن
له اي للفعل بمعنى المقدور   وفي هذه الحالة اي حالة وجود القدرة المقارنة
للفعل يسمى مكتسبا ومختارا وفاعلا وظاهر الشارح انه يقال له مكتسب ولو لم يكن له قصد ولا
ارادة وانما المدار في كونه مكتسبا على ايجاد الفعل مقارنا للقدرة الحادثة مع انه لا يوجد
الكسب بدون الارادة كذا اعترض بعض الحواشي والحق ظاهر الشارح ويقويه ما مر من ان
الذاهل والغافل يقال له فاعل تسميته مختارا بدون ارادة نظرا لظاهره فتامل   التي
يخلق الخ اي التي هي ان يخلق الله الخ اي التي هي خلق الله مع الفعل قدرة قائمة
بالعبد يسمى العبد الخ فقوله التي الخ بيان للمماثلة وقوله يخلق خبر لمبتدا محذوف
وهو عائد على الموصول   والا سمي الخ اي والا بان لم يخلق مع الفعل قدرة بل
خلق الفعل مجردا عن قدرة حادثة سمي الخ كما اذا سقط شخص من علو الى سفل فقد
خلق الله الفعل وهو الحركة دون قدرة وسمي ذلك الشخص الساقط مجبورا ومضطرا
مع هذين الفعلين اي المفعولين   وتارة لا يخلق له ذلك اي بل يخلق فعلا
وقدرة بدون علم وارادة كالناكش في الارض بعود والحال انه ذاهل عن ذلك النكش
لتفكره في شي اخر   مع افراده الفعل بالخلق فقد يخلق الخ وذلك كحركة المرتعش فان
الفعل قد وجد بدون قدرة مع الشعور وتمنى الحركة وقوله وقد لا يخلق وذلك
كحركة النائم الساقط من علو الى سفل   للافعال مرتبط للذوات فقوله المخلوقة
منها صفة للافعال وضمير منها للذوات اي فالذوات بالنسبة للافعال المخلوقة فيها
كالظروف بالنسبة لما احتوت عليه وقوله يخلق الله منها اي من تلك الافعال
لا تاثير لبعض وهي الظروف في بعض وهي المظروفات اعني الافعال خلافا
للمعتزلة ومحل النزاع بين اهل السنة والمعتزلة في المظروفات وهي الافعال
فهي عند اهل السنة يخلق الله كالظرف وعند المعتزلة يخلق العبد
واما الظروف وهي الذوات فهي مخلوقة لله تعالى باتفاق من الفريقين
نظم الدليل نظم الدليل هنا مبتدا وقوله من الاستثنا خبر وقوله له لفظة متعلق

بمحذوف صفة للدليل اي الجاري على لفظ المتن وهذه الجملة مقول قول محذوف
خبر قوله اي قوله والا اختصصت الخ نقول في بيانه نظم الدليل الجاري على لفظه
من الاستثنا وذلك اي نظمه ان يقال قولك لما اختصصت بوجود الخ اي
لكن التالي باطل لانك لو لم تختص بالوجود لمزم اما قدمك اي استمرار عدمك
والتالي باطل فبطل المقدم وهو عدم الاختصاص فبطل ما استلزمه وهو لم يكن مريدا
فثبت كونه مريدا وهو المطلوب هذا حاصل تقرير المتن انه لا سبب الخ اي
والقاعدة انه اذا انتفى السبب انتفى المسبب فاذا انتفى الارادة انتفى التخصيص
فاذا قدر ان الفاعل الخ الاولى ان يقول فاذا قدر ان الفاعل غير مريد لزم
عدم الاختصاص الممكن وان لم يكن هناك تخصيص استحال وجوده ممكن بعينه وانما
كان هذا هو الاولى لانه الملائم لكلام المتن لانه جعل اللازم لعدم كونه مريدا عدم
الاختصاص لا الاستحالة التي قالها الشارح بعينه انما قيد بالعين لان نفي الارادة
انما يستلزم انتفا التخصيص بحيث لا يوجد ممكن بعينه بدلا عن مقابل الجايز ولا
يستلزم نفي مطلق الوجود وانه يكون مع التعليل والطبع عند الخصم وانما
بطلان اللازم اي المعبر عنه بالتالي وهو عدم التخصيص فبوجهين الخ انما
كان الوجه الاول وهو المشاهدة واضحا لم يتعرض له المص في المتن وتعرض للوجه
الثاني لخفايه وجوب القدم عبر بالوجوب وان لم يعبر به في المتن لما مر ان القدم
لا يكون الا واجبا القديم واستمرار العدم بالرفع عطف على وجوب القدم لا بالجر
عطفا على القدم في حقه اي في ذات الممكن لكن المحال الاول ذاتي والثاني عرضي
كما سنبينه بما بعده اما الاول اي استحالة قدم الممكنات والثاني استحالة
استمرار عدم الممكنات والصفة المخصوصة اراد بها ما يشمل اللون والكون في
المكان والجهة وجب استمرار العدم اي لانه اذا انتفى الوجود وما يتبعه عن الشي
صار مستمر العدم واذا انتفى كونه في الزمن المعين صار قديما او مستمر العدم وسكت
الشرح عن اللازم لعدم التخصص بالمقدار وحده او الصفة وحدها او المكان وحده
او الجهة وحدها وحاصله ان نقول انه يلزم على عدم اختصاص الوجود بالمقدار
المعين اما عدم وجود المقدار اصلا او وجوده بدون نهاية وكلاهما باطل ويلزم على
عدم اختصاصه بالصفة المعينة اما عدم وجود اللون اصلا او كون الشي ابيض
اسود مثلا وهو جمع بين الضدين ويلزم على عدم الاختصاص بالمكان المعين اما

عدم

عدم وجود الشي في مكان اصلا او كون الشي في جميع الامكنة وهو باطل فيلزم على
عدم الاختصاص بالجهة المعينة اما عدم الوجود في جهة او الوجود في جميع الجهات
باحد الامرين اي العدم واستمرار العدم وقوله يتعين فيه خبران والربط
الضمير لانه تفصيل ما يلزم في عدم الكل اي الهيئة الاجتماعية من عدم
الوجود والمقدار والصفة والزمان لا ما يلزم من عدم كل واحد منها
اي بخصوصه ولا شك انه يلزم على عدم الكل ما القدم او استمرار العدم
بخلاف ما لو اعتبرت كل واحد منها فانك لا تجد فيه هذين اللازمين معا بل
منها ما يوجدان فيه كالزمان ومنها ما يتعين فيه استمرار العدم وهو ما سواه
ويصح الخ مقابل لمحذوف اي فظهر ان قول المتن فيلزم الخ من تمام الدليل قبله
الخ واذا انتفا الاختصاص بما ذكره لا عن مقابلتها فيلزم الخ ويصح الخ
معطوفا على الاول فيه مسامحة بان العطف يكون على اللازم في الدليل الاول ضرورة
ان الملزوم واحد في الدليلين وهو قوله ولم يكن مريدا وهذا المقدم يلزم عليه لازمان
وبذلك يحصل الدليلان ويكون اللازمان في كلامه متعاطفين وان لم يكن الخ هذا
مقابل لقوله فان كان وجود الخ والحاصل ان عدم الارادة يودي الى عدم الممكن ان كان
لازما لوجود الفاعل والصفة من صفاته والى استمرار العدم ان لم يكن وجود الممكن لازما
لوجود الفاعل او لصفة من صفاته لانه لا مقتضي لوجود الممكن حينئذ فيستمر عدمه قوله
فلا ينتفي عنه الا القديم اي فلا يخرج عنه اي عن الوصف به الا القديم فلا يرد ان المناسب
نفي الزمن عن القديم لا العكس فيما عدا الزمان اراد بما عداه الوجود وما يتبعه من
المقدار والصفة والا فما عدا الزمان امور كثيرة لانه يصدق بالصفة وحدها والمقدار
وحده وهما معا وانه عطف علة على معلول ويكون دليلا الخ كالعلة
لقوله انه اي وانما كان انه لكونه دليلا الخ لوجوده اي الفاعل يجب
لا يحتاج الخ لازم لما قبله وقد مر الخ هذا كالعلة لما قبله وهو قوله لزم قدمك
ذاتك اي لانه قد مر الخ ومن هنا اي من اجل ما هنا وهو ان صانع العالم اذا لم
يكن مريدا لزم اما قدمك او استمرار عدمك تعلم استحالة كون الصانع علة او طبيعة
لانه لو كان علة او طبيعة لكان العالم مصاحبا للعلة او طبيعته لانه لو كان علة
او طبيعة فيكون قديما وهو باطل وقوله ايضا اي كما استحالة انه غير مريد ثم ان
هذا البحث الذي اشار له المص هنا غير محتاج له لان غير المريد الذي علم بطلانه

من استحالة قدمك او استمرار عدمك هو العلة او الطبيعة فما ذكره هنا معلوم مما
مر تامل موجبة صفة كاشفة للعلة وقد حذفه من الاول اي الطبيعة لدلالة
الثاني وهو وصف كاشف في كل فان اجيب عن التاخر اي عن ما هو المطبوع
عن الطبيعة وقلت انه بسبب وجود مانع او بسبب فوات شرط وحينئذ فلا يلزم من
وجود الفاعل بالطبع وجود المطبوع لزم عدم القديم اي ان كان المانع قديما
وقوله او التسلسل اي ان كان المانع حادثا يحتاج الى الطبيعة لتؤثر فيه وقد منع من
تاثيرها فيه مانع اخر وهذا المانع حادث فيحتاج الى طبيعة اخرى وقد منعها من
التاثير مانع وهذا المانع يقال فيه ما قيل فيما قبله وهكذا فيلزم التسلسل واما لو
كان ذلك المانع قديما لزم عند وجود العالم انعدام ذلك المانع اذ لو استمر باقيا لما
وجد العالم وانعدام القديم باطل فقد ظهر لك ان انعدام القديم والتسلسل راجعان
للمانع فان قلنا عدم المطبوع لفوات شرط فيتخلف ذلك الشرط اما ان يكون لمانع
او لفوات شرط ايضا فان كان فواته لمانع لزم ما تقدم من انعدام القديم او التسلسل وان كان
فواته لفوات شرط فتخلف ذلك الشرط ايضا اما لمانع او لفوات شرط وهكذا فظهر
ايضا ان عدم القديم والتسلسل جاريين في فوات الشرط كما هما جاريين في وجود المانع
لكن جريانهما في المانع ابتداء واما في فوات الشرط فهما جاريين فيه لكن تبين في الابتداء بل
يجر اليهما الحال لا ابتداء فقلنا ان المطبوع لم يوجد لفوات الشرط وهذا الشرط لم يوجد
لمانع او فوات شرط فان كان الاول فيلزم اما عدم القديم او التسلسل على ما مر وان كان الفوات
شرط فذلك الشرط انما فات لمانع او لفوات شرط وهكذا فانعدام القديم والتسلسل
ياتيان في فوات الشرط بالنظر لمانع ذلك الشرط فتامل لنقل الكلام الى ذلك
المانع وراجع الى التسلسل وقوله وذلك الشرط راجع لقوله او فوات شرط
واصل التركيب فان اجيب عن التاخير في الطبيعة بالمانع لزم عدم القديم والتسلسل
لنقل الكلام الى ذلك المانع وان اجيب عن التاخير بفوات الشرط لزم عدم القديم
او التسلسل لنقل الكلام الى ذلك الشرط اي فيقال فوات ذلك الشرط اما لعدم شرط
له او لوجود مانع له فان كان لعدم شرط فذلك الشرط حادث قطعا وهذا الشرط
فوته عدم شرط له ايضا وشرطه فوته انعدام شرطه وهكذا الى ما لا نهاية له فيلزم
التسلسل في الشروط وان كان المفوت لهذا الشرط مانع فان كان ذلك المانع قديما
فيلزم انعدام ذلك القديم عند وجود العالم لانه انما وجد لوجود شرطه فالمانع انقطع

عند

عند وجود الشرط فعدم القديم انما تاتى في الشرط اذا نقل الكلام الى مانع ذلك الشرط
وان كان ذلك المانع حادثا فلا بد من استناده لطبيعة وقد منع من تاثيرها فيه مانع
اما مانع او شرط فان كان شرطا نقلنا الكلام لذلك الشرط وان كان مانعا نقلنا الكلام له
ويلزم اما انعدام القديم او التسلسل في شروط او موانع فالحاصل ان تاخر العالم
عن طبيعته ان كان لوجود مانع لزم اما عدم القديم ابتداء ان كان المانع قديما او
التسلسل ابتداء ان كان المانع حادثا واما ان كان تاخر العالم عن طبيعته لفقد شرط
فاللازم اما التسلسل ابتداء من غير واسطة او عدم القديم لكن انتهاء فقول المص لنقل
الكلام الى ذلك المانع اي مانع العالم او مانع شرطه فالمانع اما ابتداء او انتهاء وقوله
وذلك الشرط اي شرط العالم هذا والمتبادر من قول المص لزم عدم القديم اي ابتداء و
فيقتصر قوله لنقل الكلام الى ذلك المانع على مانع العالم فقط ولا تعميم فيه بحيث يجعله
شاملا لمانع الشرط ايضا وعلى هذا المتبادر منه يكون اللازم على فوات الشرط انما هو
التسلسل في شروطه بان يقال فوات الشرط لفوات شرطه تخلف لفوات شرطه وهكذا
فيلزم التسلسل في شروطه ولا يلتفت لكون ذلك الشرط تخلف لمانع اي
بهذا اللازم يستدل ايضا هذا حل للمتن بحسب المعنى لا بحسب لفظه لان لفظه جار
على التعليل فالمناسب لمراعاة لفظه ان يقول اي ومن اجل هذا اللازم يستدل على
امتناع كون الصانع علة او طبيعة ايضا اي كما استدل به على كونه مريدا وانت خبير بان
الدليل المركب المستدل به فيما تقدم على كونه مريدا وهو قولنا لو لم يكن صانع العالم مريدا
للزم قدم العالم او استمرار عدمه هو بعينه برهان انتفاء العلة والطبيعة وهو لو كان
صانع العالم علة او طبيعة للزم قدم العالم او استمرار عدمه لان قولنا لو لم يكن الصانع
مريدا هو بمعنى قولنا لو كان علة او طبيعة وليس المستدل به في المحلين لزوم القدم
او استمرار العدم كما هو ظاهر وقد عرفت الخ اشار بهذا الى تحقيق طرق الفاعل
وانها ثلاثة لا يخلو الفاعل عن ان يكون واحدا منها ليتوصل الى اثبات ان صانع العالم
هو المختار احد الامرين اي وهما وجوب القدم واستمرار العدم لا يخلو
المناسب لا يخلوان لانه مثنى ولانا فيه وقدم الملزوم وهو العلة او الطبيعة
وان كانتا حادثتين الخ الاظهر ان يقول ولو كان صانع العالم طبيعة او علة
حادثة لزم استمرار العدم لكن الثاني باطل فبطل المقدم بيان الملازمة انه لو كان علة
او طبيعة حادثة لدار وتسلسل وكلاهما محال بالادلة السابقة والمحال مستمر العدم

وبيان التالي المشاهدة والحاصل ان الاولى ان يبين بطلان حدوث العلة والطبيعة
باستمرار العدم وبين الملازمة بالدور والتسلسل كما هو الموافق لكلام المص والحاصل الخ
هذا هو الموافق لما قدمناه من الاولوية وهو المطلوب اي لان الفاعل ثلاثة اقسام
فاذا بطل الثاني ثبت الثالث لكن يبقى شيء وهو ان المطلوب نفي كون الصانع علة اوطبيعة
لا اثبات كون الصانع فاعلا بالاختيار وان كان لازما له ففي كلام الش نوع مسامحة
وربك يخلق الخ بعد ان قرر الدليل العقلي ذكر الدليل النقلي لاجل التقوية ويلزم
ايضا الخ هذا التفات لامر اخر محال لازم لكون صانع العالم علة اوطبيعة مغاير لما لازم
التفت له في المتن من لزوم قدم العالم او استمرار عدمه فقوله ويلزم ايضا انه لا لزم
قدم العالم واستمرار عدمه وقوله على تقدير العلة اي على تقدير كون صانع العالم
علة اوطبيعة فيلزم وجود جميعها دفعة واحدة بفتح الدال اي مرة واحدة
اي وذلك محال لما فيه من اجتماع البياض والسواد والحركة والسكون والاجتماع
والافتراق فالحاصل ان اللازم لوجود جميعها اجتماع الضدين والمتناقضين
وذلك باطل وصدر العبارة يقتضي ان اللازم لكون صانع العالم علة اوطبيعة انما
هو وجود ما لا نهاية له وهو محال لما فيه من التناقض اذ مقتضى الوجود النهاية
ومقتضى عدم النهاية عدم الوجود واخر العبارة يقتضي ان اللازم لكون الصانع علة
اوطبيعة وجود جميع الممكنات دفعة وهو محال لما يلزم عليه من اجتماع الضدين
فاخر العبارة ينافي اولها وعلى كل حال فكل منهما محال نسبة واحدة فيه ان
تاثير العلة والطبيعة بالمناسبة الذاتية عنه القائل بتاثيرهما فتوثر في البياض
والسواد مثلا لمناسبة بينهما وهما فاذا اثرت في احد الضدين لمناسبة بينهما
وبسببه فلا تاثير لها في الضد الاخر اذ لا يعقل ثمة مناسبة بين الضدين وح
فليس نسبتها لجميع الممكنات نسبة واحدة وح فلا يلزم من كون صانع العالم علة او
طبيعة وجود الممكنات دفعة تامل بل يلزم على فرض حدوثهما فيه انه اذا كان
ذلك لازما على فرض حدوثهما ولا يختص لزومه بعرض قدم العلة والطبيعة
فما وجه صنع الش اولا حيث قيدهما بالقديمتين حيث قال ويلزم
على تقدير العلة والطبيعة قديمتين ولم نطلق الكلام فيهما حتى يتناول القديمتين
والحادثتين واجيب بانه اعتبر التقييد بوصف القدم اولا لان لزوم المحال
المذكور على فرض قدمهما جلي بخلافه على فرض حدوثهما فانما بان عند ارخا

لازم

العنان وقطع النظر عن ما يقتضيه التسلسل من استحالة وجود العلة والطبيعة
الحادثين اي اذا فرض حدوثهما ووجودهما وقطع النظر عن ما يقتضيه التسلسل
اللازم لحدوثهما من استحالة وجودهما لزم عليه وجود جميع العالم دفعة واحدة
وهو محال فما استلزمه من كون الصانع علة اوطبيعة حادثتين محال كذا في البوسي
والعكاري وقد يقال بل هذا اللازم انما لزم على قدم العلة والطبيعة اذا قطع النظر
عن ما يقتضيه اللازم الاول اعني قدم العالم وهو استحالة العلة والطبيعة القديمتين
فتامل هذا اعتراض الخ فيه ان هذا ينافي قول المتن فان اجيب فانه يقتضي انه
جواب منهم للاعتراض منهم واجيب بان ما ذكر ان لوحظ انهم اتوا به لدفع ما الزموا
كان جوابا منهم وهو ملحظ المص في المتن وان لوحظ انهم اتوا به قدحا فيما الزموا
كان اعتراضا منهم على الزامنا فهو اعتراض وجواب باعتبارين مختلفين فلا تغفل
على الدليل السابق المتبادر من هذا انه منع للدليل برمته مع ان اعتراضهم انما هو
على الملازمة في الشرطية بمنعها فتامل والحاصل ان الدليل لو كان صانع العالم علة
اوطبيعة للزم قدم العالم او استمرار عدمه لكن التالي باطل فيتول الملازمة الخصم
ممنوعة لم لا يجوز ان يكون طبيعة قديمة وتاخر مطبوعها بحيث لم يكن قديما لمانع
من تقدمه او فقد شرط وهو لزوم قدم العالم الخ اطلق عليه دليلا مع ان الدليل
قياس مركب من مقدمتين كما علمت باعتبار ان الذهن ينتقل منه للمطلوب الذي هو
استحالة كون صانع العالم علة اوطبيعة بطبعها اي بذاتها وهو وسبها
مثلا الاولى حذف قوله مثلا وذلك لان الشرط عندهم انما هو الشمس فقط على
مذهب الفلاسفة الاولى حذف هذا لانه غير مناسب للمقام لان هذا الكلام ذكر
من قبل الخصم فلا يناسب لمانع من وجوده الا اهذا الكلام يشير الى انهم يقولون
المانع من وجود العالم في الازل اما مانع ازلي او فوات شرط وانما كان يشير الى ان
المانع ازلي لانه قال لمانع من وجوده ازلا والمانع من وجوده ازلا انما يكون ازليا
وقوله وفوات شرط الواو بمعنى او ووجد الشرط الواو بمعنى او وقوله فيما
لا يزال تنازع العاملان فيه وهما قوله انتفى ووجد او الشرط اي اوالى ذلك
الشرط المشترط لتاثير الطبيعة الذي فوت عدمه وجود الحوادث في الازل اما
ان نقدروه قديما او حادثا هذا توسع في الدايرة في الرد عليهم والا فقد مر انهم
يقولون ان المانع من وجود العالم في الازل ازلي ثم كذلك هذا المانع قد تكلم

الخ على ما اذا كان عدم المانع لمانع وترك الكلام على ما اذا كان عدم المانع لفوات شرط
ويقال فيه مثل ما يقال في الشرط المشترط لتاثير الطبيعة الذي فوت عدمه وجود الحوادث
في الازل الاتي الخ   وقد سبق برهان استحالته اي استحالة وجود الحوادث التي
لا اول لها وتحقق لما استلزمه من كون تاخر العالم لمانع حادث باطل واراد الخ بالبرهان
الجنس لان الذي سبق براهين متعددة   وان منعوا التسلسل في الموانع الخ انت
خبير بان التسلسل في الموانع لا محيد عنه وليس لهم ان يمنعوه الا على سبيل
الفرض فهذا توسيع في دايرة الرد عليهم   وجعلوا له مبدا اي وجعلوا الحوادث
اولا   حوادث العالم اي اجزا العالم الحادثة واذا كانت الاجزا قديمة كان المجموع
قديما والاضافة للبيان ولا مريا ان في العالم حوادث وغيرها   لعروض الطبيعة
علة لقوله لزم الخ اي لصيرورة الطبيعة خالية عن مانع فيقارنها المطبوع وهو
العالم فيكون العالم قديما   انه حادث اي ولا يمكن دعوى قدمه لفرض طريانه
وتاخر وجوده عن الطبيعة وقد كبر العالم   وينتقل الكلام الى مانع الشرط اي فانا
كان قديما لزم عدم القديم وان كان حادثا لزم التسلسل   او الى شرط الشرط اي فنقول
ان شرط الشرط يفتقر الى طبيعة قديمة وانما لم يوجد في الازل مع الطبيعة اما لمانع
او لفوات شرط فان كان الاول فيلزم اما عدم القديم او التسلسل وان كان لفوات شرط
حادث لانه طاري على الطبيعة فيفتقر الى طبيعة قديمة ولم يوجد معها في الازل اما
لمانع او فوات شرط وهكذا فلزم عدم القديم والتسلسل كما ياتي ثانيا في وجود المانع من
مفارقة المطبوع وهو العالم للطبيعة القديمة بانيا في فوات الشرط بالنظر لمانعه
ان قدرت الشروط حادثة هذا لا يناسب ما سبق من قوله وهكذا نقول الخ لان الشروط
معتبرة في المقام حادثة ان لا يكون الا كذلك فالامر فالمناسب ان يقول ويلزم ما لزم
اولا من التسلسل في الشروط وكذا في الموانع ان قدرت حادثة   لعدم تاتي تقدير
الخ فيه ان التقدير يتاتى في المستحيل فكان الاولى ان يقول لعدم تاتي اعتبار المانع
واذا عرفت هذا اي استحالة كون صانع العالم علة او طبيعة   امتزاج
العناصر اي اصول المركبات ومواده وهي الما والتراب والهوا والنار فيقول
الطبايعيون ان امتزاج اي اختلاط هذه الامور الاربعة يوثر في ايجاد الاشيا
وانحلالها يوثر في عدمها فيقولون اذا اختلط الما بالتراب واصاب ذلك حرارة
الشمس ودخل في خلال ذلك الهوا حصل النبات من غير فعل فاعل مختار

وهذا النبات يصير غذا للحيوان فيتولد من ذلك الغذا بحسب ما يرد عليه من
الانقلابات والاستحالات الى ان يتكون منه حيوان اخر فكل شي من الموجودات التي على
وجه الارض مركب من العناصر الاربعة سوا كانت نباتات او حيوانات او معادن
ويستدلون على ذلك بانا اذا وضعنا مركبا من هذه المركبات في انا واوقدنا عليه   في انا
نارا من شانها تفريق المختلفات تصاعد منه اجزا هوايية وهو الدخان الخارج
لجهة العلو وتقاطر منه اجزا مايية وبقيت اجزا ارضية ومعلوم انه لا بد من
اجزا نارية تفيد طبخا وذوبانا فاجتماع هذه العناصر يوثر في ايجاده وانحلالها
يوثر في اعدامه ونحن نقول امتزاج العناصر سبب في ايجاد الاشيا الا انه سبب
عادي والموثر حقيقة هو الله تعالى   ان امتزاج تركيب الاضافة بيانية
وانحلالها الضمير للعناصر وهو عطف على اسم ان وقوله لا تاثير له خبر ان والضمير
في له عايد على التركيب والانحلال فكان المناسب التثنية الا ان يقال انه افرد باعتبار
المذكور   ولا في فساده اي اعدامه   ولان باعتدال الخ حاصله ان الاطبا
يقولون كل حيوان فيه الطبايع الاربع وهي الصفرا والبلغم والسودا والدم فاذا
اعتدلت تلك الطبايع الاربع ولم يغلب بعضها على البعض صح الجسم واذا غلب احدها
حصل الضرر والمرض في الجسم فاعتدال الطبايع عندهم يوثر الصحة وغلبة احدها
يوثر الامراض وليست الصحة والفساد بتاثير الفاعل المختار ونحن نقول الموثر
للصحة والمرض انما هو الله والاعتدال والغلبة سبب عادي ويجوز تخلفه
كما يزعمون اي في الطرفين التركيب والانحلال طرف اول واعتدال الطبايع وغلبة
بعضها طرف ثان   بل لو كان الجسم الخ هذا راجع للطرف الاول وحاصله ان
الجسم اذا لم يكن مركبا بان كان عنصرا واحدا لم يتات له فساد اصلا لان الفساد
انما ياتي من انحلال العناصر هكذا قالوا فرد الشارح عليهم بان الجسم لو كان بسيطا غير
مركب بان كان عنصرا واحدا لقبل التكون والفساد لان الموثر هو الله لا اجتماع
العناصر وانحلالها   مركب الا من نوع واحد وصف كاشف للبسيط والاولى
ان يقول لم يكن نوعا واحدا بان كان ما او ترابا او هوا او نارا   لقبل من الكون
اي الوجود   لا يدل على ان لا احد الخ الا ترى الى امساس النار فانه سبب عادي
في الاحراق لا سبب عقلي فالتركيب لا سبب له في الوجود والانحلال لا سبب له في
الانعدام   خلق شي اي مثل وجود الذات او اعدامها   عند خلقه شيا اخر

وهو التركيب في الاول والثاني لانحلال في الثاني لا يدل على انه لاحد مخلوقية
اي كالاجتماع او الانحلال وقوله تاثير في مخلوقته الاخرى مثل وجود الذات او
اعدامها ولا تغيره اي كالعلة والطبيعة بل وجوده اي بل وجود تركيب
العناصر بالنسبة لوجود الشيء وانحلالها بالنسبة لعدمه وعدم وجودها بالنسبة
لما ذكر سوا من جهة التاخر وهذا لا ينافي انهما من الاسباب العادية ولقد
ضل ابن سينا هو الحسين بن عبد الله ويكنى ابا علي وقد قال بعضهم الاليق بحسن
الظن بمن تربى على الاسلام حمل قول ابن سينا على الامور العادية لا التاثيرات
الضلالية فيحمل قوله وقول بقراط بهذه المقالة وهي تقوم الابدان من مزج
تلك الاركان على جهة السبب العادي لا على جهة التاثير والحاصل ان تقوم
الابدان من اجتماع العناصر يقول به الحق والمبطل وان اختلفوا في اللزوم
فالحق يقول انه عادي والمبطل يقول انه عقلي لا يتخلف وكان المصنف اعتمد في تضليل انه
ابن سينا على الخارج لا على هذه المقالة لانه قد نقل عنه انه كان يقول بقدم العالم
لكن ذكر بعض شراح هذه الرسالة ان ابن سينا تاب ومات على الاسلام وقول
بقراط هو اسم حكيم من الحكما الفلاسفة وهو بضم الباء ممنوع من الصرف للعلمية
والعجمة الا انه صرفه هنا للضرورة وقوله بها اي بالاركان الاربعة السابقة في البيت
الذي قبل هذا وهو قوله اما الطبيعيات فالاركان تقوم من مزاجها الابدان اي وقول
بقراط يتقوم الجسم وقوله ما ونار الخ بيان للاركان الاربعة المذكورة دليله
اي دليله في هذه المقالة وهو ان الابدان تتقوم من مزجها اذا قوي بالمشاهدة
قوي اي اذا هلك عاد اليها رمما فنجد الحيوان اذا مات يخرج منه ما وهوا
وحرارة ثم بعد ذلك يصير ترابا فعوده اليها مما يدل على تركبه منها وهذا
اشارة الى طريق الانحلال وتقدم لك طريق اخرى وتقدم انه طريق التركيب واهل
السنة يقولون لا مانع من ان الجسم مركب من العناصر الاربعة ولكن امتزاجها
غير موثر بل ذلك الامتزاج سبب عادي فقط وقوله منها اي من الاركان
بالالام الباسية وذلك لانهم يقولون ان تركب الجسم من العناصر سبب في هلاكه
كالانسان واذا كان نوعا واحدا كالحجر فذلك سبب لعدم هلاكه على ان امتزاج
العناصر الخ اعلم ان العناصر جمع عنصر بمعنى الاصل يطلق على كل واحد من الاربعة
المتقدمة ويطلق على كل اصل اعم من ذلك وهو المراد هنا ثم اعلم انا نتا انه اذا خلط اللبن مثلا
بالعسل

بالعسل فلكل واحد منهما على انفراده كيفية اي طعم قايم به وبعد المزج اي الخلط تحصل
كيفية اخرى مغايرة للكيفيتين حالة الانفراد بالشخص لا بالنوع واذا نظرت الى هذه
الكيفية الحاصلة من امتزاج العسل باللبن ونظرت الى الكيفية الحاصلة من
امتزاج العسل بالخل كانتا متباينين بالنوع والشخص واذا خلط لبن وعسل في انا
ثم لبن في انا اخر فالكيفية الحاصلة من مزج اللبن بالعسل في احد الانايين
مخالفة للاخرى بالشخص فقوله ما يدل على امتزاج العناصر اي امتزاج الاصول
كالعسل واللبن والعسل والخل وقوله في حصول الانواع المختلفة الخ الاولى لقلب
فيجعل الاشخاص مختلفة والانواع متباينة لان الانواع يناسبها التباين لانها
حقايق مختلفة والاشخاص يناسبها الاختلاف لان حقيقتها متحدة وانما تختلف
بالعرضيات ما اشار اليه فاعل يدل وقوله سوى الخ حال من ما مقدمة على
صاحبها اي ما اشار له شرف الدين يدل على بطلان القول بان امتزاج العناصر
يوثر في حصول الانواع المتباينة والاشخاص المختلفة حالة كون ما اشار له شرف
الدين ابن التلمساني هو المشهور بالعري وكان الاولى عزو ذلك الدليل للمقترح
لان ما قاله ابن التلمساني مسبوق الا ان يقال وجه عزوه لابن التلمساني انفراده
بايراد السوال الاتي وهو قوله فان قالوا الخ ودفعه فتامل الموجب لحصول
الخ اعلم ان شرف الدين لا يقول بانه موجب وانما عبر بذلك محاكاة لكلامهم لاجل الرد
عليهم اي ان الامتزاج الموجب بكلامهم لا يخلو الخ وقوله اذا حصل في العناصر
اراد بها الاصول اما ان يبقى كل عنصر الخ حاصله انه لما امتزج العسل
بالخل واثر هنا المزج تلك الكيفية الحاصلة منهما اما ان تقولوا انها باقية
فان كان الاول فهو باطل اذ غاية ما حصل تلاصق جسم لجسم وهذا لا ينفي كيفية
الجسم القايمة به في الموجب لانتفايها وان كان الثاني فنقول لهم اذا كان كل واحد
كيفيته القايمة به قبل الامتزاج قايمة به فلم يحصل شي بالامتزاج زايد على ما كان
قبل وحينئذ فالامتزاج لم يوثر شيا فلا يتم قولكم ان الامتزاج موثر فنقول الثاما ان يبقى كل
عنصر اي اما ان تبقى كيفية كل عنصر باقية في محلها عرضا كانت عليه اولا وقوله
نفي ما فيها من المعاني اي الكيفيات وقوله لا تتنا صورته اي كيفيته وقوله فما
الموجب اي فلا موجب لانتفا كيفيته وقوله وتماس الخ الواو للتعليل لقوله فما
الموجب وهو جواب عن سوال حاصله انما انتفت الكيفية القايمة بكل عنصر لان

ملاقاة الجسم للجسم سبب في ازالة ما فيه من الكيفيات وحاصل الجواب انا لا نسلم
ان تماس الجسمين هنا يوجب ذلك لانهما غير متضادين وقد تعدد المحل لحلول كل واحد
غير محل الاخر والامران اللذان لا تضاد بينهما لا يكون اجتماعهما موجبا لازالة ما في
الاخر من المعاني الا اذا كان احدهما يحل بمحل الاخر فانه اذا حل احدهما في محل الاخر
يزول الاخر بما فيه من المعاني وهنا العسل والخل كل واحد منهما في محل اي في
حيز فلا يكون تلاصقهما موجبا لازالة ما في احدهما من الكيفيات فان قلت لهم ان
يقولوا ان بقا الكيفية في الجسم مشروطة بعدم الملاصقة قلت لو قالوا ذلك قلنا
لهم لابد من فاعل مختار يخصص ذلك البقا بالاشتراط وغيره ولا تاثير لسواه تعالى
وتماس الاجسام اي كالعسل والخل وقوله ويوجب نفي ما فيها من المعاني اي من
الكيفيات كالحلاوة والحموضة وقوله مع متعدد المحل اي محل العسل والخل تعدد
فانه ان اتحد الخ جواب عما يقال من اتحاد المحل عند الامتزاج لزم تداخل الاجرام م
كالعسل والخل اذ لو جاز الخ هذا سند لاستحالة تداخل الاجرام وجب
بقا الامرا الخ اي وحق الامتزاج لم يوثر شيئا فان قالوا اي قاطعين النظر عما تقدم
من الترديد مستدلين للمعاني وحاصل كلامهم هنا انهم يقولون نحن لا نلتفت لا لعدم
كيفية كل من الممتزجين ولا لبقائها حتى يرد علينا ما قلتموه بل انما ننظر الى ما هو مشاهد
وهو انه عند الامتزاج تحدث كيفية غير الاولى فالامتزاج قد اثر فيها ولم تبق الاولى
فالترديد الاول لازم لهم وليس بهذا القول اختيار لاحد الشقين في الترديد
او لان الما البارد مثلا اي واللبن البارد من سورة البارد اي كسر شيا من شدة
البارد قلنا اي زيادة على ما مر من الرد عليهم فالرد الاول بالترديد لازم لهم
وكذا هذا ويصح ان يجعل قوله فان قالوا الخ اختيارا للشق الثاني وحاصله انا
نختار ان كيفية كل واحد من العنصرين باقية بعد الامتزاج وقولهم انه اذا كان
كذلك لم يوثر الامتزاج شيئا ممنوع وذلك لان العنصرين اذا امتزجا وكانت كيفية
كل واحد منهما قابلة لان تكسر كيفية كل واحد منهما كيفية الاخر فتنكسر سورتها
فتوجد كيفية اخرى مغايرة للكيفيتين تلك الكيفية حاصلة بتاثير الامتزاج وحاصل صل
هذا الرد انا نسلم انه عند امتزاج الاصول تحصل كيفية ولكن لا نسلم انها حاصلة
بالمزج بل المزج سبب عادي والموثر فيها هو الله تعالى اذ لو كان الامتزاج هو الموثر فيها
فلا يخلو اما ان يكون التاثير حصل دفعيا او تدريجيا فان كان الاول لزم تاثير الشي في حال

عدم ومجامعة

عدم ومجامعة وجوده لعدمه وكلاهما باطل وذلك ان كلا من كيفية العسل والخل فعلا
يوثر في كيفية الاخر فحلاوة العسل توثر في حموضة الخل وكذا حموضة الخل توثر في حلاوة
العسل فكل واحد منهما يوجد في حال تاثيره في الاخر ومعدوم في تلك الحالة لانه
موجود باعتبار انه موثر في الاخر معدوم باعتبار تاثير الاخر فيه ولانه ان مجامعة وجود
كل واحد عدمه باطل بالضرورة فما ادى اليه وهو تاثير الامتزاج دفعة باطل وان كان
الثاني لزم ان الشي يوجد بعد عدمه بدون موجد وذلك لان كيفية الخل توثر في كيفية
العسل فتعدمها ثم توجد كيفية العسل فتعدم كيفية الخل ثم بعد ذلك توجد كيفية
الخل وتعدم كيفية العسل وهلم جرا فيلزم وجود الشي بعد عدمه بدون موجد وهو
باطل ويلزم ايضا التسلسل والدور ايضا اذ لا توجد الكيفية الاخرى الحاصلة عند
الامتزاج لان الترتب على المحال محال مع ان عدم حصولها باطل بالمشاهدة فتعين ان
الموثر انما هو الله تعالى وهو المطلوب هذا حاصل كلام الشم قلت ولو فرض الخ
لا حاجة لهذا لان المقصود قد تم بالحكم بالمحالية على وجود الشي بعد عدمه حال عدمه
الاولى بعد عدمه فيتحقق اعدامه الثاني اي لاجل ان يتحقق انعدامه الاول الثاني
وهذا من باب الاستدلال بالموثر على الاثر كذا قال بعض ارباب الحواشي والصواب عكسه
لان تحقق الاعدام اثر والاثر يدل على وجود الموثر فلا يحصل الكيفية الثالثة اي
والمشاهد حصولها فتعين ان الموثر فيها هو الله بالاختيار وما بطل الخ لما فرغ
من الكلام على الرد على الطبايعيين شرع في الكلام على الرد على الفلاسفة القائلين بالتعليل
القائلين بالتعليل اي القائلين ان الواجب الوجود علة موثرة في جميع العالم اي
انه علة مباشرة في بعضه وهو العقل الاول وعلة بواسطة بالنسبة لما عدا العقل
الاول من العالم النافين وصف موضح لما قبله وهو قول القائلين الخ ووقعت
تحت عدد مخصوص اي وهو تسعة وكان المناسب ان يقول كانت عددا مخصوصا فلم
تكن اكثر ولا اقل واما ما عبر به فلا ينافي سبب الانتفا الاكثرية واما قوله ولا اقل فلا يناسب سبب
قوله وقف هذا الكلام على نسخة وقفت بالقاف والفاء وفي نسخة بالقاف والعين وهي
غير مناسبة لكلامهم لان هذه النسخة تشعر بالحدوث ومذهبهم يقولون بقدمها
وان كانت هذه النسخة تناسبها قوله ولا اقل وقوله ولم يكن اكثر كان الاولى له التفريع
لان هذا متفرع على ما قبله ولم كانت الخ هذا استفهام عن الكيفية وما مر استفهام عن
الكمية وما بال الاعلى اي وهو المسمى بالعرش في لسان اهل الشرع ويسمى في عرفهم

بالفلك الاطلس وبفلك الافلاك لانه محيط بغيره من الافلاك ومحرك لها بالنفس
لحركته ذاتية وحركة ما في جوفه من باقي الافلاك منسوبة وقالوا ان حركة الافلاك
كلها من المشرق للمغرب وان حركتها تقطع الدورة وهي ثلاث مائة وستون درجة في
اليوم والليلة هي معنى الحركة اليومية بخلاف حركة الكواكب السيارة الذاتية فانها
بطيئة فالقمر يقطع دورة الفلك في كل شهر والشمس تقطعها في سنة وزحل في كل
ثلاثين سنة والمشتري في كل اثني عشر سنة على ما بين في علم الهيئة   حركتها
في البروج من المغرب الى المشرق فيه شي لان المتحرك في البروج من المغرب الى المشرق
انما هو الشمس والقمر وباقي الكواكب السيارة فالفلك عندهم كالسافينة المتحركة
حركة قوية من المشرق للمغرب والكوكب كالنملة الماشية على تلك السافينة بعكس
حركتها فالفلك هو المتحرك من المشرق الى المغرب واما الكوكب فحركته الذاتية من المغرب
الى المشرق والبرج عبارة عن ثلاثين جزا من الفلك لانه قسم ثلاثمائة وستين جزا
والشمال بكسر الشين   ولم اختص كل واحد الخ وذلك فان القمر اختص بسما الدنيا
وعطارد بالثانية والزهرة بالثالثة والشمس بالرابعة والمريخ بالخامسة والمشتري
بالسادسة وزحل بالسابعة   بالفلك الثامن الخ وهو المسمى في لسان اهل الشرع
بالكرسي فجميع الكواكب غير السبعة السيارة السابقة ثابتة في الفلك الثامن وليس لها
حركة ذاتية بل حركتها تابع لتحرك فلكها ولذا قيل لها ثابتة وهذا كلام الفلاسفة
واما اهل السنة فالكواكب كلها سواء كانت سيارة او غير سيارة في سما الدنيا وكلها
متحركة بذاتها ولا حركة للفلك   اطلس اي اسود وقوله من الكواكب اي من اجرامها
من الكواكب ففي الكلام حذف او انه ضمن اطلس معنى متجردا وعار فلذا عداه بمن
على سمت الراس اي فوق رؤوسنا   ما يلا عنه اي عن سمت الراس الى جهة
الشمال او الى جهة الجنوب   ولا موجب للتخصيص الخ اي من القول بالتاثير
بالعلة لان نسبة العلة الى جميع معلولاتها نسبة واحدة عندهم فلا وجه لترجيح واحد
منها على الاخر   لا يرضى بقوله اي بالتكلم به   كما ثبت في نقله يعني انهم اشتغلوا بعلم
الحكمة حتى اتقنوا البراهين ثم لم ينتفعوا بذلك وصاروا يعتمدون في اثبات المطالب
اليقينية على الخطابيات التي لا تغني من الحق شيا   وصار يهذو عطف على لم ينفعه
اي وصار يتكلم بما لا معنى له يقال هذا يهذي كيبني اذا تكلم بغير معقول او نطق بما
لا معنى له لمرض ونحوه ويقال ايضا هذا يهذو في الكلام واوي والشارح اتى بالفعل من الواوي

وبالمصدر

وبالمصدر من البابين فلو قال هذا والمجانين كان انسب   وغير المميز عطف على المجانين
وقوله من الصبيان بيان لغير المميز   في دينا الافة في الدين مخالفة الشرع وافة
الدنيا سلب المال والاخراج من المنزل جهرا او القتل وافة الاخرة العذاب   وصف
اخر مقول القول   اضافة الفعل اي نسبة الفعل   قال ابي بن دهاق وهذا الصنف
الخ واتى المتن باداة الحكاية في خلال كلام ابن دهاق دفعا لما يتوهم ان تنويع هذا الصنف
من عند المص   الا الافلاك قد علمت ان المؤثر عند هولاء الجماعة وهم الفلاسفة
انما هو العقل القايم بالافلاك لان الافلاك هي المؤثرة ففي كلامه تسمح وحاصل ما قالوه
ان عقل كل فلك يؤثر في الفلك الذي اسفل منه وفي عقله واما العقل الفايض القايم
بسما الدنيا فهو المؤثر في عالم الكون والفساد اعني كل ما على وجه الارض من الحيوانات
والنباتات والمعادن   تاثيرات مفعول مطلق وقوله في الاجسام الخ بدل من العالم
السفلي بدل مفصل من مجمل والمراد بالاجسام ما هو اعم مما قام بنفسه وهي الموجودات
فيشمل الاعراض وعلى هذا فقوله والنباتات عطف خاص وقوله والمركبات اي الاجسام م
المركبة من الهيولى والصورة بناء على ان تركب الجسم منهما كما قاله بعض او من العناصر
الاربعة بناء ان تركب الجسم منها كما قاله بعض او من الجواهر الفردة بناء على ما قاله اهل
السنة من ان تركب الجسم منها   وان البعض الخ عطف على قوله اضافة الفعل اي
احدها اضافة الفعل وان البعض الخ   ومن تبعه من عامتهم اي عامة الفلاسفة
وذلك من تستر بالاسلام وهو على مذهب الفلاسفة كابن سينا وحفيد ابن رشد وحينئذ
فانهما من عوام الفلاسفة لا من خواصهم كافلاطون وبقراط وارسطاطاليس
وجالينوس   على القلوب الخ هذا البيت للولي الصالح سيدي عبد الحق الاشبيلي
وهو مناسب لقوله ومن تبعه من عامتهم لانهم هم الذين كفروا بالله تقليدا لرؤساء
الفلاسفة واما رؤساهم فشانهم وان كانوا موصوفين بالعمى وعدم الوقوف على الصواب
لكن ليسوا مقلدين لاحد   وقوله ما اضيف اي اضافة ما اضيف لان القسم المقسم للانواع
الثلاثة الاضافة   وقوله من افعال بالتنوين بيان لما اضيف وقوله بعض الى بعض بدل من
افعال اي اضافة بعض الافعال الى بعض فقولهم مثلا الاكل مشبع والشرب مرو الاكل فعل
والشبع فعل وكذلك الشرب والري فقد نسبوا فعلا لفعل وجعله الشبع والري فعلا تسمح
من الشارح   هذا بيان للفعل المضاف للفعل وفي كلامه تسمح لان النار ليست فعلا
الا ان يراد النار من حيث ايقادها والثوب من حيث لبسها ثم ان المناسب سلوك طريق

التمثيل بان يقول مثل ان النار الخ لا طريق البيان حتى ظنوها اي اعتقدوها
واجبة اي لازمة لزوما عقليا لا تتخلف اصلا فيلزم عقلا من الاكل الشبع وهكذا
المتفقهة اي المتمنين التلبس بالفقه والحال انه لا فقه عندهم
وتلك اي اضافة بعض الافعال الى بعض وقوله نبح فيها الفيلسوفي اي بعض الفلا سلة
فلا بنا في ما مر ان الفيلسوفي يضيف الفعل للافلاك لان المراد بعضهم مما لا يعنيهم
من العلوم اي وهو علم الحكمة وعن مراشدهم عمى هذا التعبير ملايم من جهة
المعنى ولا يخفى ما فيه من جهة اللفظ اذ المناسب اما اسقاط الواو لان عمي حال
مفردة وهي لا تقترن بالواو ويقول والعمي عن مراشدهم ليكون عطفا على المشتغلين
مما سياله قال اي ابن دهاق وانما اعاد الشارح اداة الحكاية لفصله بين كلام ابن
دهاق بقوله قلت وكذا يقال فيما ياتي وهم اي المضيفون بعض الافعال الى بعض
وقوله فيها اي في تلك الاضافة على اعتقادات اي اربع وقوله فمن قال اي اعتقد
وكذا يقال فيما بعده وقوله بطبعها اي بذاتها وقد اختلف الناس في كفره اي
والمعتمد كفره علمًا ومن قال ان الاكل ليس بعقل على الشبع اي يلزم من وجود الاكل
وجود الشبع والاوضح ان يقول ومن قال ان المؤثر في تلك المسببات هو الله فقدرته
مباشرة ولكن الربط بين تلك الاسباب ومسبباتها عقلي لا يمكن تخلفه كان جاهلا بمعنى
الدلالة العقلية لان الدلالة العقلية لا تنتج من المتنافيات بل من الفعل وهذا
القايل لما راى ان الاكل يستتبع استنتج منه ان الدلالة عقلية كان جاهلا
بمعنى الدلالة العقلية الاضافة بيانية اي كان جاهلا بالدلالة العقلية وظاهر
ما جرا عليه ابن دهاق ان معتقد ذلك لا يلزمه اكثر من انه جاهل بالدلالة وهو
خلاف ما مشى عليه المص في غير هذا حيث عد هذا من اصول الكفر لان معتقد ذلك
يوديه الى انكار خوارق العادات كالمعجزة والبعث والحشر وغير ذلك مما انكاره كفر
لانه يرى ان كل ما جرت به العادة فهو واجب وما خالف العادة فهو مستحيل والظاهر ان
يقال انه غير كافر بالفعل نعم لغزه مترتب بان انكر شيا مما انكاره كفر من خوارق العادا ن
كفروا لا فلا ثم ذكر ان النوع الثالث الخ قد تقدم نوعان اضافة الفعل للافلاك
واضافة بعض الافعال الى بعض وهذا النوع الثالث وحاصله ان اهل السنة والمعتزلة
اتفقوا على ان قدرة العبد مخلوقة لله واما فعل العبد فهل هو كذلك وهو مذهب
اهل السنة او مخلوق للعبد وهو مذهب المعتزلة فان قلت ان هذا بعينه القسم الثاني

لان

لان تاثير الفعل في الفعل بقوة جعلها الله عند المبتدعة واجيب بان القسم الثاني
لوحظ فيه ان المؤثر الذي جعل الله فيه القوة غير عاقل وفي الثالث لوحظ انه عاقل
فافترقا والاظهر انهم لا يرون المعتمد خلافه لا يقال كيف يكون المعتمد انهم
مومنون وقد اثبتوا لله شريكا واجيب بان اثبات الشريك انما يكون مكفرا ان اعتقد
وجوب وجوده او استحقاقه للعبادة فالاول كان المجوس فانهم يقولون النور خالق
الخير والظلمة اله خالق الشر وكل منهما واجب الوجود والثاني كان عبدة الاوثان
فانهم وان اعترفوا بالله ونحوه لكن يقولون انها مستحقة للعبادة والمعتزلة وان قالوا
العبد الخلاق يخلق افعال نفسه لا يقولون بوجوب وجوده ولا باستحقاقه العبادة
هذا الخطر هو الاشراف على الهلاك اريد به هنا الاعتقاد الذي يترتب عليه الكفر وقوله
لخطر العقاب اي الذي فيه الاعتقادات اي المعتقدات وكيف عرض اي وانظر
كيف عرض وقوله للعذاب يتعلق بقوله عرض وهذا يشير الى ان المقلد كافر تامل
والا اي والا يكن متصفا بالكون حالا لم يكن على ما انت عليه اي لكن التالي باطل
من دقائق الصنع من اضافة الصفة للموصوف واراد بالصنع المصنوعات اي من المصنوعات ن
الدقائق فطابقت الصفة موصوفها في اختصاص في بمعنى من بيانا للصنع
بمعنى المصنوع ومن يجب ان ياول الاختصاص بالمختص فيقال اي من كل جزء مختص
بمنفعته الخاصة به الخاصة به اي بذلك الاختصاص اي بسببه وليس
المراد ان الخاصية سابقة لان الخصوصية اثر الاختصاص وامداده عطف
على اختصاص اي ومن المنافع الممدة وقوله بما يحفظها عليه اي بشي يحفظها
عليه اي على ذلك الجزء فالشم منفعة حالة في الانف امدها الله بشي يحفظ تلك
المنفعة على ذلك الجزء القايمة به ويمنع اذاها وكذلك البصر والسمع والذوق
كل منها قايمة منفعة بمحل وامدها الله بشي يحفظها على الجزء القايمة به
ونحو ذلك معطوف على اختصاص والاشارة راجعة لما ذكر من الامداد والاختصا ص
باسرارها اي بحكمها والحاصل ان الانسان مثلا احتوى على محاسن لها
حكم ولا يعلم هذه الحكم الا الله واما المحاسن فلم يتكلم المص على الاحاطة
بها وعدمها وان كان الواقع عدم الاحاطة بها لم يكن متصفا بما انت عليه
فيه اشارة الى ان على في المتن بمعنى الباء وخبر يكن محذوف من غاية
الاحكام بيان لما هو عليه وفيه ان الاحكام والاتقان صفة للرب فليس قايما بالعبد

الا ان يقال ان في الكلام حذف مضاف اي من اثر غاية الاحكام اي من اثر الاحكام
العالي الذي لا احكام ولا اتقان فوقه او يراد بالاحكام الامور المحكمة غاية الاحكام
تامل ودقايق المحاسن اي والمحاسن الدقيقة وهذا العطف تفسيري لان
المحاسن المذكورة اثر الاحكام والاتقان ولو قال الشارح لما كنت متصفا بما انت عليه من
المحاسن الدقيقة التي هي اثر الاحكام والاتقان كان اوضح التي يعجز عن حصرها
لا يخفى ما في هذا من المخالفة للمتن لان عدم الحصر جعله في المتن متعلقا بالاسرار وهنا
جعله متعلقا بالمحاسن والجواب انه لما كان كل منهما متصفا بذلك في الواقع وقد
بين المتن احدهما فربما يتوهم انه لا يتصف بذلك الا الاسرار فبين الشارح ذلك دفعا
لذلك التوهم تامل وبرزه في غاية الكمال عطف خاص على عام لان الاحكام
يتحقق ولو لم يكن في الغاية هذا اذا نظرنا للابراز مع قيده واما لو نظرنا له في ذاته
كان عطف لازم تامل وما لا يحاط به عطف على غاية اي لابرزه متلبسا
بغاية الكمال وملتبسا بالاوصاف التي لا يحاط بها التي هي انواع المحاسن فقوله من انواع
بيان لما الا من هو عليم الخ اي وحينئذ فلو كان صانعك غير عالم لكنت غير متصف بما
انت عليه من دقايق الصنع وقوله الا من هو عالم اي علما كاملا بدليل قوله حكيم
غاية الحكمة لان الحكيم غاية الحكمة هو العالم علما تاما ان عجايب مصنوعاته
اي مصنوعاته العجيبة التي احتوي عليها ابن ادم لان سياق الكلام فيه ومع
جواز الخ هذا اشارة لدفع مناقشة واردة على الملازمة في الشرطية وحاصلها
انا لا نسلم هذه الملازمة لانه يجوز ان يصدر الفعل في غاية الكمال متصفا بما لا يحاط
به من انواع المحاسن من الجاهل على سبيل الاتفاق وحينئذ فلا يدل الاحكام والاتقان
على العلم وسقطت مكالمته الانسب ان ياتي بهذا على طريق التفريع فيقول
فتسقط المكالمة اشارة الى ان من جحد الحق وانكر الامر الضروري فتسقط المكالمة
معه وقد يقال ان المكالمة انما تسقط مع من يجحد الضرورة فقط واما من انكر
الحق فلا تسقط المكالمة معه بل نتكلم معه حتى يرجع الى الحق وحينئذ فكلام الشارح لا يتم لذا
قال بعض ارباب الحواشي وهو لا يظهر لانه متى اتصف بالعناد فلا ياتي رجوعه
الى الحق هذا وما احسن قول بعضهم

وإذا جلست الى الرجال واشرقت | في حق باطنك العلوم الشرد
فاحذر مناظرة الحسود فانما | تغتاظ انت ويستفيد ويجحد

اي يغضب

اي يغضب وقول من قال الخ هذا قدح في الملازمة في الشرطية ايضا
وحاصله ان اصل القضية اذا لم يكن عالما لم يكن محتويا على هذا الصنع العجيب فيقال
لا نسلم هذه الملازمة وما المانع من ان يكون ليس متصفا بالعلم ويقع منه هذا الصنع العجيب
اذ الحاصل قد يقع من الفعل مرة على سبيل الاتفاق في غاية الاحكام والابدال وقوع ذلك
الفعل منه على عمه فكذا يجب ان لا يدل على العلم اذا وقع منه مرات لان الامور المتماثلة
حكمها واحد والفرق بين هذا الاعتراض والذي قبله ان المعترض الاول المشار له بقوله
ومن قال نفذ النفث بالقياس هو نظير الخ خبر المبتدأ وهو قوله وقول من قال
وهو خلاف الحس والعادة والعقل يجمع بين هذه الثلاثة لانها منشأ العلم الجازم
فمن انكر مقتضاها خرج عن طور العقلاء وكلام المتن على التوزيع فيما مثل به فقوله خلاف
الحس والعادة راجع للاولين وهما خبر الجماعة والارزاء بمعنى ان العادة جارية بان
خبر الجمع الكثير يفيد العلم وان الكثير يروي الانسان ويجد الانسان في نفسه العلم والري
عند ذلك والمراد بالحس الحس الباطني والاخير وهو قوله والعقل راجع للاخير وهو
قوله واذا لم ينتج الا ان العادة يصح رجوعها له ايضا وذلك لان استلزام المقدمتين
للنتيجة قيل انه عادي وقيل عقلي فقوله والعقل راجع للاخير فقط لا ان قوله والعادة
يصح رجوعه للاخير والحاصل ان قول ذلك القايل اذا لم يفد خبر الواحد العلم فلا يفيده
خبر الجماعة مردود لان التسوية في ذلك خلاف الحس الباطني وخلاف العادة وقوله واذا
لم يروِ قليل الماء فلا يروي كثيره هذه التسوية ايضا خلاف الحس الباطني والعادة وقوله
واذا لم ينتج المقدمة الواحدة فلا ينتج المقدمتان التسوية بينهما خلاف العقل على قول
من يرى ان الربط بين المقدمتين والنتيجة عقلي وخلاف العادة على قول من يرى ان الربط
المذكور عادي ايضا فلا يفيد خبر الجماعة اي التي يستحيل تواطيهم على الكذب
لا المهندسون اي العارفون علم الهندسة وهو علم يبحث فيه عن احوال المقادير
فان قيل الخ هذا مناقشة في الملازمة اذ محصل الشرطية انه متى انتفى العلم انتفى
دقة الصنعة ومحصل هذا منع الملازمة الا ترى ان النحلة قد انتفى فيها العلم ولم
تنتف عنها دقة الصنعة فقوله ينتقض اي نقضا تفصيليا لان هذا منع للشرطية
القريب من شكل النحلة اي لان النحلة مستديرة الشكل فبناء بيوتها مستدير
الشكل وانما عبر بالقرب لان النحلة ليست مستديرة دايرة حقيقية لاشتمالها
على بعض طول ولكنها قريبة منها والامر معه بالرفع عطف على قربه ومعرفة

كون الجمع الخ ظاهره ان الذي يستخرجه المهندس معرفة كون هاتين المصلحتين خاصا ها
بهذا الشكل وفيه شي اذ المستخرج للمهندسين انما هو كون المصلحتين خاصا بهذا
الشكل لا المعرفة فالاولى اسقاط لفظ المعرفة خاصا بهذا الشكل اي واما المصلحة
الاولى فهي موجودة في المسبع فما بعده اذ كلما كثرت اضلاع الشكل كلما قرب من
الدايرة ولم توجد فيه المصلحة الثانية والمصلحة الثانية موجودة في المربع
دون الاولى كما هو ظاهر للمتامل وانما كان المسدس لا ينتفي معه فرج بين الاشكال
بخلاف المسبع مثلا لان كل مسدسين التقيا حدث بين جنبيهما زاوية منفرجة
يحل فيها اخر بضلعيه وهكذا بخلاف المسبع وتامل وانظر لهذه المسدسات وقس عليه
مما لا يستخرجه الخ اي واما غير الاذكيا منهم لم يهتد لذلك بعد سبر
اي اختبار فالجواب الخ ملخصه ان الخالق لهذا الشكل انما هو المولى سبحانه
وليس للنحلة فيه شي لا اختراعا ولا كسب هذا ولا يخفى ان هذا الجواب انما يتم على مذهب
اهل السنة فهذا الجواب بالمذهبهم فهو تحقيقي لا انه الزامي اذ الخصم يمنع ما يقوله
اهل السنة معنى الكسب الاضافة للبيان واعلم ان الكسب عبارة عن تعلق القدرة
الحادثة بالمقدور وهو الحركات والمراد بتعلقها مقارنتها اذ القدرة الحادثة تعلقها
تعلق مقارنة وتارة يطلقون الكسب على المكسوب الذي هو الحركات من الكاينات
اي المكونات اي الحوادث فهي افعاله اي مفعولاته والافعله عبارة عن تعلق
قدرة المقدور وهو امر اعتباري بل ولا كسب اي لان القدرة المقارنة للفعل انما
خلقها الله في العاقل وحينئذ فاجراء هذا الشكل على يديها كاجراء الحركة على يد المرتعش
فليس هناك اختيار ولا قدرة والحاصل ان النحلة ليس لها كسب ولا تاثير لا في محل
قدرتها ان لو كان لها قدرة ولا في غيره والمراد بمحل قدرتها ذاتها والمراد بغير محل قدرتها
البيت الذي تفعله واما الانسان فغير محل القدرة ليس مكسوبا له وكذا ما قام به
فالرقبة وما قام به من القطع والخشبة وما قام بها من التنجير كل منهما اوجده
المولى سبحانه ولا يعد فعلا للعبد لا اختراعا ولا كسبا واما الكاين في محل
القدرة كالحركة القايمة باليد فهو مكسوب للعبد لا انه موجد له خلافا للمعتزلة
وانما اخذ القاتل بقطع الرقبة مع ان القطع ليس مكسوبا له لانه نشا عن
مكسوبه وهو الحركة لما ياتي من امتناع تعلق القدرة الحادثة بغير محلها اي
كبيت النحلة والخشبة التي تنجر فكل منهما غير محل القدرة الذي اتفق هو فاعل ا[illegible]

الفهم

الفهم ولو سلمنا انه من فعلها اي كسبا ويحتمل اختراعا وهو المتبادر فلا
نسلم انها غير عالمة اي وحينئذ فقد تم الدليل على المدعي وبطل كلام المعترض وخلق لها
بانيا للمفعول اي وخلق الله العلم بذلك وهذا عطف تفسير لما قبله لمن ليس اهل
المطلق العرفان كالنحل فكيف بدقايقه اي فكيف يكون اهلا للعلم بالدقايق وهذا
الاستفهام انكاري في معنى النفي اي ان نفي العلم بالدقايق بالاولى على شرف علمه
اي على كمال علمه وذلك لانه اذا كان العلم بالفتح بليدا وفيه علما الشخص الدقايق
دل ذلك على ان العلم بالكسر كامل ومتمكن منه غاية التمكن لانه يجعل على المعنى الدقيق
ويفيده له بطرق واضحة ومناسبة له وباهر قدرته وقوة ارادته هذا
زايد على المقصود لان الكلام في كونه عالما فالذي يناسب المقام هو قوله على شرف علمه
فقط وقد ضعف الخ اي ما عد الشيخ يضعف مع ان امام الحرمين قد ابطله في ذلك
الكتاب نظرا لكونه لم يظهر لابطاله وجه في البرهان هو كتاب لامام الحرمين
اخر مولفاته لا معنى للاحكام سوى ان الاكوان خصصت الجواهر باحيازها اي
سوى تخصيص الاكوان الجواهر بالاحياز فالاحكام عبارة عن تخصيص الاكوان
الجواهر بالاحياز والاكوان جمع كون وهو حصول الجرم في الحيز وهذه الاكوان هي التي
خصصت الجرم بالحيز فحصوله بذي الحيز المخصوص خصصه بذلك الحيز فالذي خصص
الذات بالحيز هو حصولها فيه وحصولها فيه المخصص لها به هو نفس احكامها
حتى انتظم منها اي من الجواهر حين خصصت بالاحياز خطوط مستقيمة لان الخط
ما تركب من جوهرين فاكثر عند اهل السنة وعند الحكما ما تركب من نقطتين فاذا
حصل الجوهرين بمحل مخصوص وحصل جوهر اخر يلصقه انتظم خط واذا حصل
جوهران يلصقه ذلك الخط حصل خط اخر وذكر الاستقامة فرض مثال لا للاحتراز
عن غير المستقيمة وهي المستديرة والخط المستقيم هو الذي لا يمكن تلاقي طرفيه
والمستدير هو الذي يمكن تلاقي طرفيه كالقوس ولا اختصاص للاكوان في
العبارة حذف والاصل ولا اختصاص لتخصيص الاكوان الجواهر بالاحياز بالدلالة
على العلم وهذا محط التضعيف والحاصل ان الاكوان معنى من المعاني وحينئذ فلا وجه
لتخصيصها بالدلالة على العلم دون غيرها من المعاني اذ جميع المعاني تدل كذلك
فالبياض والسواد مثلا من المعاني فيدل كل واحد على العلم وذلك لان التخصيص بواحد منا
من لوازم الارادة والارادة مستلزمة للعلم والحاصل انهم قالوا الدليل على ثبوت

العالمية لله تعالى الاحكام فظاهره انه هو الدال فقط مع انه ليس كذلك لان جميع
الافعال تدل ايضا لان تخصيص الجوهر بهذا المعنى دون غيره فرع الارادة وهي مستلزمة للعلم
وح فتخصيصهم الاحكام بالدلالة لا وجه له على ان الاحكام في حد ذاته لا يدل على العلم بل
لانه مستلزم للارادة وهي مستلزمة للعلم فهو كغيره لا يدل الا بملاحظة الاختيار ولا دلالة
له بذاته على المطلوب وح فالدليل في الحقيقة على المطلوب وهو كونه عالما انما هو الاختيار
وهذا هو المشار له بقوله الش وانما الكلام مع الخصم الخ اي ان الخصم الذي يمنع كونه عالما بقوله
يثبت له الاختيار بالاحكام وبغيره من الاختصاص بالمعاني ونقول له ان هذا الاختيار هو
الدليل فالدليل الاختيار لا الاحكام فتامل وانما الكلام مع الخصم الخ وان
الدليل الذي يقال للخصم وقوله بعد كونه صانعا مختارا اي بعد ثبوت ذلك له وتسليمه
اياه وقوله والاختيار الخ هذا هو الكلام الذي يقال له لا نسلم رجوعه الى مجرد
تخصيص الجواهر الخ في الكلام حذف اي لا نسلم رجوعه الى مجرد تخصيص الاكوان
الجواهر بالوان اي باحياز وانما احتجنا لتقدير ذلك وتفسير الاكوان بالاحيزة
بالاحياز لاجل ان توافق ما مر عن الامام لانه يقول كما مر ان الاحكام عبارة عن تخصيص
الاكوان الجواهر بحيزاتها واما لو ابقيناه على ظاهره لكان مخالفا له فلا يحسن الرد فتامل
بل يرجع الى اختصاص بالالوان اي بل يرجع الى اختصاص الجواهر بالوان اي حيزات
مثل ما يقول الامام والى اختصاصها بكيفية خاصة اي صفات واعراض خاصة
فقوله وضرب الخ عطف تفسير اي واذا كان الاحكام يرجع الى حصول الجوهر في هذا المكان
دون غيره من الجواهر والى كونه ابيض او اسود والى كون البياض تام او غير تام الى غير
ذلك كان دالا لا بالذات على ثبوت العالمية للصانع اذ هذه الامور دليل على ثبوت
العلم لصانع ذلك الجوهر من غير التفات للارادة الا ترى انك اذا رايت بساطا
منقوشا نقشا عظيما تستدل به على ان صانعه عالم واذا رايت تاليفا عجيبا تستدل به
على ان مؤلفه عالم ولا تلتفت لارادته فاعتراض امام الحرمين على المتكلمين انما جاء
من قصر الاحكام على اختصاص الجواهر بالاحياز ونحن نقول الاحكام يرجع للهيئة
الاجتماعية ولا شك ان هذه الهيئة الاجتماعية تدل في حد ذاتها على العلم
فيكون لنا دليلان على كونه تعالى عالما الاحكام والاختيار فكل منهما واحد في حد ذاته
دليل عليه ثم ان دلالة غير الاحكام اي على العلم وقوله من وقوع الفعل بيان لغير
الاحكام وحاصله ان الفعل مطلقا سواء كان محكما او لا يدل على علم فاعله لان وقوعه

يستلزم

يستلزم الاختصاص باحدى المتقابلات الست والتخصيص وهو القصد الى الشيء مع
الجهل به محال وح فقد دل الفعل مطلقا على العلم لكن دلالة الاحكام احرى واولى
وان كان منتجا بالثاء المثلثة وبعدها باء موحدة فجيم اي غير منتقض لا يمنع من
دلالة الاحكام عليه اي على العلم لانه يدل على العلم بالضرورة اي فلا يحتاج لدليل
لان من المعلوم بالبداهة انه لا يحكم الفعل ويبرزه في غاية الكمال الا العالم الحكيم
والاختيار يدل عليه اي على العلم بالنظر اي بواسطة دليل سابق في الش واذا كان الاحكام
يدل على العلم بالضرورة صح ما ذكروه من ان الاحكام دليل تام واندفع اعتراض امام
الحرمين عليهم انتهى اي الاعتراض وجوابه اوضح من الثاني اي لان الاول لانه
العلم يدل عليه بالبداهة وهذا يقتضي ان الثاني فيه وضوح وهو كذلك لكن بعد
الاستدلال ووجه الاستدلال الاضافة بيانية او انه الذي يوجه الاستدلال
كيفيته لا وجه الدليل وهو الحد الوسط الجامع بين طرفي المطلوب على ما قرره الخ
هكذا وقع في بعض النسخ وان الذي دفعا لما يتوهم من ان هذا لم يقله ابن التلمساني
وفي بعضها ما قرره باسقاط على فيكون ما قرره خبر المبتدا الذي هو وجه الخ وانه بعد
بفتح الهمزة بيان على تقديرين وعليها فيكون قوله قد تقرر فيما مضى من تقرير ابن التلمساني في
وعلى النسخة الاولى يكون قوله ان تقرر قد خبرا ان الله تعالى فاعل الخ هذه
اشارة لقياسين صورتهما هكذا الله فاعل بالاختيار وكل من كان كذلك فهو قاصد لما
يفعله ينتج ان الله تعالى قاصد لما يفعله دليل الصغرى ما تقرر فيما مضى من البراهين
القاطعة من ان الله فاعل بالاختيار لا بالعلة ولا بالطبع ثم ناخذ هذه النتيجة ونجعلها
صغرى لكبرى قياس فنقول الله قاصد لما يفعله وكل من كان كذلك فهو عالم به ينتج
الله تعالى عالم بما يفعله وهو المطلوب ودليل الكبرى ان القصد الى الشيء مع الجهل به
محال والش ذكر القياس الاول وحذف الثاني وذكر دليل كبراه بقوله والقصد الى الشيء
مع الجهل به محال والفاعل بالاختيار ال للاستغراق وكل فاعل بالاختيار الخ
لان كبرى الشكل الاول يجب ان تكون كلية قاصد الى ما يفعله ضمن قاصدا
معنى متوجها فلذا عداه بالى والا فالقصد انما يتعدى بنفسه الا مع العلم بالمقصود
اي الا مع كونه عالما بالمقصود وحاصل كلامه ان القصد من الله لابد وان يكون مع العلم
لا مع الاعتقاد او الظن او الشك او الوهم لان القصد من الحادث يوجد مع واحد
من هذه الاربعة فقول الش وان كان يتصور اي القصد مع الفقد اي مع الاعتقاد

والظن والوهم وترك الشارح الشك مع انه ثابت في معناه ايضا لانه لما ذكر ما هو اعلى منه وما هو
ادنى منه علم ان المتوسط كذلك   ولا يتصور القصد من الله الخ هذا جواب عما يقال
حيث كان المحال قصد الشي مع الجهل به فانه القصد الى الشي مع اعتقاده او ظنه او الشك
فيه او توهمه غير محال وحينئذ فلا تتم كبرى القياس الثاني القائلة وكل قاصد لفعله فهو عالم به
وحاصل الجواب ان القصد من الله لا يتصور الا مع علمه بالمقصود لا مع اعتقاده له او ظنه
له او شكه فيه او توهمه له على فرض قيام الاعتقاد والظن والشك والوهم به تعالى لانه
على فرض قيام ذلك به لا يتصور بعيده مما يعتقده او يظنه او يشك فيه او يتوهمه لاحتمال
وقوع ذلك المعتقد او المظنون او المشكوك فيه او المتوهم على خلاف ما هو عليه في الواقع
ووقوع الشي على خلاف ما هو عليه في الواقع نقص والنقص عليه تعالى محال فتعين ان
يكون عالما بما يقصده   بنا على ذلك الاحتمال اي احتمال المعتقد او الظن او الوهم اي
على فرض ان يقوم بالرب تعالى ظن او وهم او شك   ووقوع ذلك فاعل يتصور والضمير
الاشارة عايد على المعتقد او المظنون او الموهوم اي انه لو فرض ان المولى معتقد الامر او
ظان له او واهم له وقصده فلا يتصور ان يقع هذا الامر على خلاف ما هو عليه هذا ظاهر
كلامه اي انا اذا بنينا على قيام الشك او الاعتقاد او الوهم بالمولى وقصد المولى شيئا
مشكوكا او مظنونا له او موهوما له فلا يتصور وقوع ذلك الشي على خلاف ما هو عليه
وهو نقص اي لان عدم المطابقة نقص والنقص عليه تعالى محال   فتعين الخ هذا
التفريع غير مناسب لظاهر كلامه المتقدم لعدم الارتباط بين المفرع والمفرع عليه فصواب
على ذلك الاحتمال ان يقول فبان على ذلك الاحتمال لاحتمال وقوع ذلك الخ فيا في
باللام التعليلية بدل الباء اذ بذلك يحصل الارتباط وقد وجد ذلك في بعض النسخ وهي
ظاهرة وعليها ففاعل يتصور ضمير يعود على القصد وقوله بنا على ذلك اي على قيام الظن
والشك والوهم به اي على فرض قيام ذلك به وقوله لاحتمال الخ علة لقوله فلا يتصور
الفعل على قوله ولا يتصور القصد من الله الا مع العلم وقوله لاحتمال وقوع ذلك اي
الامر المظنون او المشكوك فيه او الموهوم وفي بعض النسخ لئلا يتصور من الله تعالى بنا
على ذلك الاحتمال وقوع الخ وهي ظاهرة ايضا وعلى هذه النسخة يكون قوله لئلا يتصور
الخ علة لقوله ولا يتصور القصد من الله الا مع العلم فتامل   فتعين ان يكون عالما
اي بما يقصده   الماهيات المطلقات اي كالانسانية والحيوانية وحاصله ان
الكلي الطبيعي مثل الانسانية تحته افراد مثل زيد وعمرو لكن اختلف فيه هل له وجود في

الخارج

الخارج في ضمن افراده بمعنى ان زيدا مثلا مركب من الانسانية ومن التشخص الخارجي
بحيث تكون الماهية الانسانية جزاوقطعة من زيد كالخط بالنسبة للعنصر وهو مذهب
السعد وقيل ان الماهيات لا وجود لها في الخارج اصلا وانما لها ثبوت في الاذهان كغيرها
من الامور الاعتبارية ولها ثبوت في نفسها لم يقرب من الوجود الخارجي حتى تكون من الاحوال
وعلى هذا المعنى كون زيد فردا من افراد الانسانية انه يتصف بالانسانية كما يتصف
بها غيره وعلى هذا فالانسانية وصف لزيد لا قطعة منه فهي امر اعتباري لا وجود له
في الخارج ولا يلزم على ذلك ان الشي الواحد حل في محلات متعددة في ان واحد
ويلزم عليه الوصف في بالضدين بل بالاضداد في ان واحد وذلك باطل فقول الشارح لا يمكن
دخولها في الوجود اي بان تكون جزا من الشخص فكلام الشارح مبني على القول الاول اذ هي
على الثاني ليست داخلة في الوجود وحاصل هذا الدليل الذي اشار له الشارح ان الانسانية
التي هي ماهية كلية لا يمكن ان تتصف بالوجود الا بعد تخصيصها بزمان معين دون
غيره من الازمنة ولا يكون ذلك الا بعد العلم بهذا الزمن وبعد تخصيصها بمحل كزيد
مثلا ولا يكون ذلك الا بعد العلم بزيد وبعد تخصيصها بالكيفية المخصوصة اي بالبيا   ض
مثلا ولا تاتي تخصيصها بالبياض الا بعد العلم بذلك البياض وبعد تخصيصها بالوضع
من كون الراس اعلى والرجلين اسفل ولا تاتي تخصيصها بذلك الا بالعلم بذلك الوضع
وهكذا فتخصيصها بما ذكر لازم للعلم بما ذكر فيلزم من ذلك ان المولى يعلم الجزئيات خلافا
للفلاسفة الذين يقولون ان علمه تعالى لا يتعلق الا بالماهيات الكلية وبالامور الجملية
فالكوم الرمل مثلا يعلمه مجملا ولا يعلم ان هو محتو على عدد من الرمل فعلمه لا يتعلق عندهم
بالجزئيات واستدلوا على ذلك بان الجزئيات يعرض لها التغير فيلزم على ذلك تغير
نفس صفة العلم كما ياتي تحقيقه   ومحله اراد به الفرد المركب من الماهية
ومن التشخص واراد بالكيفية الاعراض كالكون والعلم والجهل وغير ذلك واراد
بالوضع الهيئة التي تعرض للجسم باعتبار نسبة بعض اجزائه الى بعض ونسبتها
الى خارج عنها من فوق وتحت واراد بالمقدار ما يقبل القسمة لذاته من طول
وعرض   لكن وقوعها على خلافه اي فالحيوان المتصف بالوجود في الانسان
المتحقق في زيد يجوز ان يتحقق في الحمار المتحقق في حمار زيد بدلا عن الانسان
او في مثله اي بان يتحقق في زيد بدلا عن عمرو   لا كما يقوله
الفلاسفة اي بعضهم   لا يكون الا كليات اي لا تتعلق بجزئي ورد عليهم بانه لو

كان لا يعلم الا الجهات للزم ان لا يحرز لموجود شي من هذا العالم لا كلي ولا جزئي اما الكلي
فلعدم صحة وجوده في الخارج ضرورة تنافي الكلية والخارجية واما الجزئي فلعدم علمه
به على هذا الفرض ولك هذه قاضية ببطلان ذلك وبيان ما ذكراي في المتن من
قوله والا لم تكن على ما انت عليه من دقائق الصنع الخ لا كما يوهمه ظاهر العبارة من انه
راجع للقول في الخ فقط من امداد الاجزاء بما يحفظ منافعها عليه فانه يقول وبيان اجترا
البدن على مصنوعات دقيقة ومحاسن تعجز العقول من الاحاطة بحكمها واختصاص كل
جزء منه بمنفعة وامداده بما يحفظ منفعته عليه على سبيل الاشارة اي على
سبيل التفصيل اذ لا يعلم جميع ما احتوا عليه البدن من المحاسن الا الله خو
لان الانسان مركب الخ اي وكذا غيره من سائر المركبات كالمعدن والنبات والتركيب مما
ذكر واجب على طريقة الاطبا وبعض الفلاسفة وبعضهم يقول ان تركيبها من الهيولى
والصورة واما اهل السنة فيقولون انها مركبة من جواهر فردة ويجوزون التركيب من
العناصر الاربعة المذكورة وانما خص بالذكر لانه بصدد بيان ما احتوا عليه الانسان
من الصنع الدقيق والمحاسن ثم تفصلت الخ فيه نظر اذ المنفصل انما هو النطفة
الا ان يقال هذه النطفة ناشئة عن الاغذية بالنبات الناشئ عن الامور الاربعة
فكل شي حدث بعد التركيب من الامور الاربعة فهو ناشئ عنها ولو بواسطة حوله ووضع
اي خلق وقوله لم يكن الجسد اي لم يوجد فيكون نامية من العضلات جمع عضلة
وهو عصب عليه لحم غليظ فعطف العصب عليه من قبيل عطف العام على الخاص
وقوله من العضلات بيان للافعال وربطت اي العظام بها اي بالاعصاب وهذا
تفسير لقوله ضم بعضها الى بعض بمفاصل واقفال بمفاصل واقفال المفاصل
جمع مفصل ملتقى العظمين والاقفال جمع قفل وهو العصب الكائن بين ملتقى العظمين
ولم يجعل اي الجسد عظما واحدا وقوله لانه اي الحال وان يكون اي الجسد على الفرض
المذكور لا تتحرك اي التحرك المخصوص والا فالحسة تتحرك ولو كان اقوى
الخ المناسب لقوله على مقدار مخصوص ان يقول ولو كان اعظم او اكثر مما هو عليه
وان كان العصب يناسبه القوة من جهة المعنى وكذا الحكم لو كان اضعف مما هو
عليه وكان المناسب ان يتعرض له ايضا لم يرطب اي بسبب رطوبته وقوله
يبس العظام من اضافة الصفة للموصوف اي العظام اليابسة الشديدة
وقوله ولتقوي الخ تفسير لما قبله فالمراد بترطيب العظام اليابسة برطوبة المخ تقويتها

بها

بها والحاصل انه انما خلق المخ في العظام في غاية الرطوبة لاجل ان يرطب العظام الجديدة
اليابسة اي يقويها برطوبته كما ان الجلد اليابس والخشب يقوي بالدهان بحيث يزيل
وعباه بالتخفيف والهمز او بالتشديد بلا همز اي سواه على العظام وسد به
الخ اي وسد به المواضع الخالية التي بين العظام واعتدلت هيئة الجسد به
مقتضى الظاهر ان يقول هيئته به لكنه اظهر للايضاح جداول اي مجاري اي
مجلان للجري لجريان الغذا فيها الى اركان الجسد الغذا بكسر الغين والمد ما به
قوام الجسم ثم ان كلام الشرح يفيد ان المتغذي انما هو اركان الجسد اي اعمدته وهي
العظام والعروق واسطة في غذائها وهو يعارض ما بعده من ان المتغذي هو العروق
وهذا هو الظاهر خارا اي غليظا ثخينا لان فيه اي لان اللحم منتشرا اي
ظاهرا من غير ساتر في بعض المواضع شقق بكساه وذلك البعض كالرأس واللحية
ومالم يكن فيه شعر اي كالظهر والبطن ليتم الانتفاع به اي لانه تخرج منه
الابخرة المحبوسة في البدن ولو كانت اصوله مغروزة في العظم لم يتم الانتفاع به اي
لم يهنأ عيش اي لم يتهن ولم يربح في معيشته لما يحصل له من التألم بمحلق رؤوس الشعر
والسقط بفتحتين ما يسقط بمعنى الساقط او المسقوط طبقا واحدا اي
كالمنسوج لتطحن حلالها اللام للعاقبة في ارجا الفم بالجيم اي نواحيه
معطوف الارجا متعلق بتسهيل والارحا بالحا المهملة بمعنى الاضراس اي ان تسهيل
الابتلاع بسبب طحن الاضراس تامل على سيده هذا تفسير لقوله كذلك فهو على
حذف اي التعبير به اي على سيده ولنا بفتح الزا المعجمة وكسر اللام اي رطبا طريا
احلى من كل حلو المراد بهذا الكلام لازمه وهو عدم السآمة من ذلك الماء والا
فالريق لا طعم له اصلا حتى يتصف بالحلاوة تامل وفي العكاري جمع بين الحلو والعذب
لان العذوبة اخص اذ هي حلاوة وشي اخر انتهى والمراد بالشي الاخر البرودة وفي
البحر قوله احلى من كل حلو هذا بالنظر لاصلها وقد تمر بما العله سبب مرض
لحركة اللسان اي تحريك اللسان بالاخونه في شيحه بلا معونة والمراد منهما واحد
اي بلا كلفة ولهذا اي ولاجل كون الغذا انما يصير زلقا بوجه بما العين
النابعة في الفم لم يغص على الحلق شي اي من الغذا حتى يتكلف اي
يتكلف وهو تفريع على المنفي وهو بلا الفم الجف اي منعت احسن
الخالقين اي احسن المقدرين او المواجدين على فرض ان هناك موجدا لشي من الاشيا

غيره كثرة الخ اي وانما احتيج لشد تلك الاطراف لكثرة الخ وليحك بكسر
اللام وفتح اليا بعدها اي ولاجل ان يحك بها اي بالاظفار في موضع الحاجة للحك
وهذا عطف على قوله لشد الخ لتمكن الخ علة لكونها ذات مفاصل لكنود اي
شديد الكفر بنعمه حيث لم يشكره عليها وقليل اي وكل قليل فهو عطف على عظم
ثم هكذا اكل عظم الخ تنبيه ان كل واحد له حكمة خاصة لا معنى قوله على هذه الحكمة
الا ان يلاحظ النوعية فلا ينافي ان الحكمة مختلفة على هذه الحكمة اي جاريا على
جنس هذه الحكمة الملك المراد به الامور المشاهدة بخلاف الملكوت فانه ما غاب
عنا وقوله في الارض اي المتحقق في الارض وكذا يقال في قوله في السموات سبحانه
لقوله ترى وعرشها اي السموات التي في جهتها لخلق السموات الخ هذا ترقي
هو اعلى من الانسان المحتوي على تلك الحكم والاسرار والا لم يكن متصفا بما انت عليه
هذا اشارة لقياس استثنائي حذف منه الاستثنائية وصدر الشرطية والاصل لو لم يكن
حيا لما اتصف بالاوصاف التي سبق وجوبها لكن عدم اتصافه بها باطل لما مر من الادلة
القاطعة فبطل المقدم وهو لو لم يكن حيا فثبت نقيضه وهو انه حي وهو المطلوب لم
يكن بهذه الاوصاف يحتمل ان كان تامة وبهذه ظرف لغو متعلق به والبا بمعنى على او انها
للملابسة ويحتمل ان تكون ناقصة والجار والمجرور متعلق بمحذوف خبرها اي لم يكن
متصفا بهذه الاوصاف ويحتمل ان تكون البا زائدة وكان تامة اي والا لم توجد هذه
الاوصاف والا لزم ما ذكر اجمل في اللازم صونا لتلوث اللسان بذكره او لظهوره
مشروطة عقلا الخ اي لان كونه قادرا يستدعي كونه مريدا وكونه مريدا يستدعي
كونه عالما وكونه عالما صفة ادراك وصفة كونه حيا شرطا في كونه عالما لان من اتصف بكونه
ميتا يمتنع ان يتصف بالادراك فلو قدر عدمها اي عدم الصانع وهذا اشارة
لشرطية القياس لوجوب انتفاء الخ وقد يقال انا لا نسلم انه يلزم من تقدير عدم
الصانع عدمها اذ عدمها انما يترتب على عدم الصانع بالفعل لا على تقدير عدمه اللهم
الا ان يقال ان المراد بتقدير عدمه التقدير الوقوعي ثم ان هذا الدليل الذي قرره الشارح
يصح ان يقرر بالقياس الاقتراني بان يقال الله تعالى عالم مريد قادر وكل من كان كذلك
فهو حي ينتج الله تعالى حي وسميعا بصيرا وتقديمها قدم السمع على البصر للاية
الكريمة وقد اختلف هل السمع افضل او البصر قولان وظاهر الاية حيث قدم فيها
السمع يدل للاول وهذا الخلاف في السمع والبصر الحادثين واخر صفة الكلام لطول الكلام

عليها وقد جرت عادة المؤلفين بتقديم ما قل الكلام فيه وتاخير ما في الكلام عليه طول والا
لا اتصف باضدادها الخ هذا اشارة لدليل وجوب هذه الصفات الثلاثة له تعالى وحاصله
ان تقول لو لم يتصف المولى بهذه الصفات الثلاثة لاتصف باضدادها لكن التالي
باطل لان اتصافه تعالى باضدادها افة ونقص وكل نقص عليه تعالى محال ينتج اتصافه
تعالى باضدادها محال فهما قياسان الاول منتج للمطلوب والثاني اوفى بدليل الاستثنائية
تقول المقدم والا لا اتصف باضدادها هذه شرطية القياس الاول وحذف استثنائية
واما قوله لكونه حيا فهو بيان للملازمة التي في الشرطية وقدم هذا البيان قبل تمام
الشرطية للاهتمام به وحاصل هذا البيان ان تقول الله تعالى حي والحي قابل
للاتصاف بهذه الصفات والقابل للشي لا يخلو عنه او عن ضده وح ثبتت
الشرطية القائلة لو لم يتصف بهذه الصفات لاتصف باضدادها واما قوله
واضدادها الخ الواو للتعليل وهذا اشارة للقياس الثاني الذي استدل به على الاستثنائية
المحذوفة وهذا الدليل اقتراني من الشكل الاول بخلاف الاول فانه شرطي لاحتاجه
اي حين اذ لم يتخيل واتصف بالحدوث بها وهذا دليل للكبرى القائلة وهي عليه محال
وتقريره انه تعالى لو اتصف بالنقائص لاحتاج لما يدفعه لكن احتياجه باطل كيف يكون محتاج
وهو الغني على الاطلاق كيف وهو الغني الخ اي كيف يحتاج لمن يكمله وهذا استفهام
انكاري بمعنى النفي اي لكنه لا يحتاج لمن يكمله لانه الغني الخ وقد استدل على استحالة
من يكمله بما مر من ان مدلول الامر الاول عليها وهو قوله وهو الغني باطلاق فظاهر وامـا
دلالة الامر الثاني عليها وهو قوله المفتقر اليه كل ما سواه فلان افتقار كل ما سواه اليه
وعدم استغنا شي عنه يدافع احتياجه لغيره لان كل حي الخ في الكلام حذف
اي يجب لصانعك ان يكون سميعا بصيرا متكلما لانه حي وكل حي قابل للاتصاف
بهذه الصفات وكل حي قابل لصفة لا يخلو عنها الخ فهذا البيان يحتوي على ثلاث مقدمات
والمتن اقتصر على الاولى حيث قال لكونه حيا والشارح افاد المقدمة الاخيرة وطوى
المقدمة الثانية ايجازا اما المقدمة الاولى فهي ظاهرة مما مر من الدليل على انه حي
والمقدمة الثانية المطوية فبيانها بما في قوله ودليل ان كل حي الخ واما بيان الثالثة
فهو قوله لما عرفت وبهذا الخ اعني قوله لان كل حي قابل لصفة لا يخلو الخ بيان الملازمة
في الدليل الاني اعني قوله واذا لم يتصف الحي لكونه سميعا بصيرا متكلما لزم ان يتصف
باضدادها لكن المناسب تاخيره عنه ثم انه لا مفهوم للحي في كلامه بل كذلك غير الحي

القابل لصفة لا يخلو عنها او عن ضدها وانما ذكر الحي لما يقتضيه المقام الا ان مثلها او ضدها زيادة المثل فهو مناسب لما اتى به المص من الدليل لان المص جعل المترتب على الخلو من الاتصاف بها الاتصاف بالضد لا بالمثل وقد يقال ان الكلام في المتن جار على صفاته تعالى ولا تعدد ولا مثل لها فالخروج عنها انما يكون الى الضد بخلاف ما هنا فان الكلام جار على الاوصاف عموما فالخروج عنها تارة يكون الى الضد وتارة يكون الى المثل لما عرفت فيما سبق اي عند شرح قوله وايضا لو نظرت الى تغير صفات العالم وستعده فيما يأتي اي في مبحث قدم الصفات من استحالة الخ بيان لما عرفت وقوله عن القابل اي للشئ وقوله من جنس المقبول اي الصادق بالشئ القابل له ومثله وضده فالجسم القابل للبياض المخصوص يستحيل عروه عنه وعن مثله وعن ضده اواضدادها فيه ان الاولى اسقاط ذلك وذلك لان المقدمة الثانية المستدل عليها وكل حي قابل للاتصاف بهذه الصفات وليس مثلها او اضدادها فهي زيادة وصحة اتصاف الاحيا بها لا يخفي ما في هذا من المصادرة لان صحة اتصاف الاحيا بها هو بعينه نفس المدعي وهو قبول كل حي للاتصاف بها وقد يقال المراد بالصحة الصحة العقلية اي الاتصاف بالفعل وهذا مغاير للمدعي الذي هو قبول الاتصاف فلا مصادرة حتى نقول وصحة اتصاف الاحيا بها اي وحصولها بالفعل للاحيا اي في الجملة لا للكل فرد منهم تامل او من لوازم الحياة اي وان لم نطلع على هذا الامر وهي كونه اصم الخ فيه ان التضاد انما يكون بين الامور الوجودية كالبصر والعمي والتسمع والصمم والكلام والبكم والاكوان من الاعتبارات فلا تضاد بينها الا ان يقال هو ناظر لجزئها وهو الصمم والعمي فالضدية في المعنوية باعتبار لازمها اعني المعاني والا فلا تضاد بين المعنوية اصطلاحا نقلا وعقلا الاولى حذف قوله نقلا لان الكلام الآن في الدليل العقلي والحدوث والافتقار الخ هذا مخالف لما في المتن لانه في المتن جعل الغنى دليلا على نفي الاحتياج وهنا جعل الحدوث مستقلا باعتبار ذاته لا من حيث معارضته لوجوب الغنى له على الضرورة اي بالضرورة والمراد بالضرورة الوجوب والا فهما نظريان او المراد الضرورة بعد اقامة الادلة السابقة فتامل ويلزم على تقدير الاولى الخ حذف تقدير لان ما ذكره من اللازم انما يترتب على اتصاف الخالق بالنقايص بالفعل اضدادها بالجربدل من الكمالات مما لا يعقل اي مما لا يقبله العقل ويحكم به والا فهو يتصوره ويقدره والتحقيق الاعتماد

الخ اي والتحقيق في هذه الصفات الثلاثة الاعتماد على الدليل السمعي لضعف الدليل العقلي الساني ثم اشار الى وجه ضعفه بقوله لان ذاته الخ وحاصله ان قولهم في دليل ثبوتها لو لم يتصف بها لاتصف باضدادها ولو اتصف باضدادها كان ناقصا ولو كان ناقصا لافتقر لمن يكمله ولو افتقر كان حادثا والتالي باطل تمنع الملازمة في الشرطية الاولى بان يقال قولكم لو لم يتصف بها لاتصف باضدادها ممنوع لان ذاته لم تعرف حتى نحكم عليها بالاتصاف بالاضداد عند انتفا الاتصاف بها حتى يحكم تفريع على المنفي لا على النفي عند عدمها اي عند عدم الاتصاف بها يعني اخذا اقتضى قوله في المتن والتحقيق الاعتماد الخ ضعف الدليل العقلي اخذ في بيان وجه ضعفه قبل التكلم على الدليل السمعي فقال يعني الخ وحاصل هذا الدليل العقلي الذي ذكره الش ووجه عليه المنع ان نقول ان هذه الاوصاف كمالات في ذاتها وكل كمال يجب اتصاف الباري به ينتج هذه الاوصاف يجب اتصاف الباري بها فقوله من كون الخ بيان للدليل العقلي فقوله تلك الاوصاف كمالات صغراه واما كبراه وهي كل كمال يجب اتصافه به فهي مطوية للعلم بها واما قوله فيجب اتصافه بها فهو اشارة للنتيجة فان قلت ان هذا الدليل الذي ذكره الش ووجه عليه المنع غير الذي مر في المتن لان هذا اقتراني والذي في المتن استثنائي قلت الدليل واحد عقلي والخلف انما هو في التعبير عنه بطريق الاقتراني او الاستثنائي ولا ضرر في الاختلاف بحسب العبارة والا لاتصف الخ هذا دليل للمقدمة الثانية اعني الكبرى لا انه سند للنتيجة التي هي قوله فيجب اتصافه بها اذ النتيجة دليلها الاول الذي انتجها وبعد الانتاج انما يستدل على المقدمات اذا كانت نظرية لا على النتيجة تامل ضعيف خبر ان من قوله يعني ان الاعتماد لانه انما ثبت الخ هذا اشارة لوجه ضعفه وحاصله المناقشة في الكبرى اي لا نسلم ان كل كمال يجب اتصافه تعالى به لا نزي الى الملك فانها كمال في ذاتها ولم يجب اتصافه بها ويصح ان يكون مناقشة في الصغرى لكن ثم لم يلتفت الى كون تلك الاوصاف كمالات في نفسها بل نعتبر الصغرى على ان الاتصاف بها كمال وحينئذ فيقال لا نسلم ان الاتصاف بها كمال مطلقا اذ لا يلزم من كون اتصاف الحادث بها كمالا ان يكون اتصاف القابل بها كذلك هذا ويحتمل ان يكون قوله والا لاتصف باضدادها هذا هو الدليل العقلي المتوجه عليه المنع وما قبله توطئة له وهو قياس استثنائي وهو عين ما ذكره المص وتناقش هذا الدليل بما تقدم اما في الشرطية او في

الاستثنائية وعلى هذا الاحتمال لا يكون هناك تغاير بين دليل المص والشارح لا في المعنى ولا في
العبارة وحاصل الدليل ان تقول لو لم يتصف بها لاتصف باضدادها لكن التالي باطل اذ
لو اتصف بها لكان ناقصا فيقال هذا الدليل ضعيف اذ لا نسلم الاستثنائية لان هذه
الاوصاف انما ثبت لها الكمال في حق الشاهد او يقال لا نسلم الملازمة لان ذاته لم تعرف
حتى يحكم بانه لو لم يتصف بها لاتصف باضدادها   في الشاهد اراد به الحادث
واراد بالغائب القديم والمص تبع ارباب الفن في اطلاق الغائب على الله وفيه
ضرب من سوء الادب   لا يرى ان اللذة الخ هذا مستند لمنع المقدمة الثانية
وهي قوله ولا يلزم الخ ومعنى اللذة ادراك وقيل لما هو عند المدرك كمال وخير والالم
ادراك وقيل لما هو عند المدرك آفة وشر ووجه كون اللذة والالم كمالا انه لا يتصف
بهما الا سالم الحواس من الآفات وذلك كمال في حقه   وذاته جل وعلا الخ الواو
للتعليل وهو مستند للطرف الاول من طرفي التعليل اعني قوله لانه لما ثبت الخ   فان لم
يرد وجب الوقف وذلك كصفة الادراك   فمنه اي من السمع وهو اوسع
من الكتاب ولما كان اوسع منه اتى بكاف التمثيل فيما بعده فقال وكقوله تعالى الخ دفعا
لما يتوهم من حصر السمع في الامثلة المذكورة من طرفي الكتاب كذا قال الهواري وفيه
ان التوهم المذكور لا يتاتى بعد تعبيره اولا بمنه فالحق ان الكاف لا حاجة اليها
واحتجاج ابراهيم الخ يحتمل ان يكون مرفوعا عطفا على المبتدا الذي هو قوله تعالى انني
معكما الخ وان يكون مجرورا عطفا على مدخول الكاف وحاصل ذلك الاحتجاج ان قوله
لم تعبد الخ يشير الى قياس من الشكل الثاني تقريره الاله يسمع ويبصر ومعبودك لا يسمع
ولا يبصر ينتج الاله ليس معبودك   فلو كان معبوده كذلك اي يسمع ويبصر
وقوله لم يتم له اي لابراهيم الحجة   وقد قال تعالى الخ الواو للتعليل اي لان الله
قال الخ وهو علة لكون قول ابراهيم المذكور احتجاجا اي انما كان كذلك لان الله
قد اطلق الله عليه حجة ويحتمل ان تكون للحال اي كيف لا تتم له الحجة والحال ان الله
قال الخ   واذا ثبت اي من خارج لا مما تقدم واتى الشارح بهذا تتميما للاستدلال
في المقام   لا يتوقف عقلا اي واما العادة فيقتضي توقف الاتصاف بهما اي
الصفتين على الاتصالات الجسمانية ومرجع الاتصالات الجسمانية في البصر الى
انطباع الشعاع المنبعث من الحدقة في المرئي وعدم قرب المرئي جدا من الحدقة وعدم
بعده جدا منها ومرجع الاتصالات الجسمانية في السمع الى قرع الهوا المتكيف بالصوت

على

لمحل السمع وهو الصماخ والجسمانية نسبة لجسمان بمعنى الجسم   ودل الخ
عطف على ثبت وقوله وجب الخ جواب اذا   ولا يحوج الخ المناسب ان يقول فلا صحة
للتاويل لان ما تقدم ينتج عدم صحته لا عدم الحاجة اليه وقوله عقلا ولا سمعا
منصوبان على نزع الخافض اي ولا يحوج في العقل ولا في السمع الى التاويل او على التمييز
وفي الكلام لف ونشر مرتب فقوله عقلا راجع لقوله ثبت وقوله سمعا راجع لقوله ودل
التصريح اي لا يحوج للتاويل من جهة العقل لما ثبت الخ ولا من جهة السمع لما دل
التصريح الخ واشار الشارح بهذا الرد على الكعبي وابي الحسين البصري من المعتزلة حيث
تاولا السميع بالعالم بالمسموعات والبصير بالعالم بالمبصرات فردا السمع والبصر الى صفة
صفة العلم وحاصل الرد عليهم انه لا يحوج في السمع ولا في العقل لهذا التاويل وبان
تاويلهما بذلك مجاز ولا بد للمجاز من قرينة ولا قرينة لا عقلا ولا سمعا فوجب جعلهما
صفتين زائدتين على العلم وهو المطلوب فان قيل يحوج الى التاويل ايهام الاتصال الجسماني
المستحيل في حقه تعالى قلت لا ايهام يمنع من اطلاق اللفظ ان لم يرد به سمع واما
هذان فقد ورد بهما فيطلقان على حقيقتهما واقتضاء وهم الاتصال الجسماني عقلي
لا عادي   وحمل اللفظ الخ هذا من باب اتباع الشيء بعد نفي المحوج الى التاويل بما
يقتضي منع التاويل فكان الشارح يقول على انا لو قطعنا النظر عن ما تقدم من نفي الاحتياج
الى التاويل في العقل والسمع فنقول انه اذا حمل اللفظ على ذلك المعنى البعيد كان
مجازا والمجاز لا بد له من قرينة ولا قرينة على هذا المعنى عقلا ولا سمعا وحينئذ فيكون هذا
التاويل باطلا لما فيه من اثبات المشروط وهو المجاز بدون شرطه وهو القرينة
متى كان ظاهره جائزا اي جائزا عقلا كرؤية المؤمنين لله في الآخرة وقوله الا ان يدل
دليل اي عقلي وهذا استثناء منقطع اي لكن ان دل الخ واتى الشارح بقوله وهكذا الخ
لجلال الفائدة   اجمع الانبياء والرسل اما اجماع الرسل فلان كل رسول كان يخبر
قومه بان الله متكلم واما اجماع الانبياء فانهم وان كانوا غير مامورين بالتبليغ الا
انه قد يخبر الناس بذلك تبرعا منه او ان اجماع الانبياء مستفاد من قول الرسل ان
الانبياء اجمعوا على ذلك وبهذا اندفع ما يقال ان اجماع المرسلين ظاهر لانهم مامورون
بالتبليغ فحكاية الاجماع عنهم اي الفعلي ظاهر واما حكاية الاجماع عن الانبياء فمشكل
لانهم لم يؤمروا بالتبليغ حتى يستفاد ذلك منهم كالرسل   وقد اجمع السلف الخ
اي كما اجمع الانبياء والرسل وفيه انه لا حاجة لذكر هذا بعد ذكر اجماع الانبياء والرسل لان

إجماع الرسل منسحب على المسلمين وقد يقال انه لما وقع الخلاف بين المسلمين في تفسير
الكلام ربما يتوهم ان بعضهم لم يقل بالكلام فاتى بذلك دفعا لهذا التوهم واستدل الشارح
على الكلام بالاجماع فقط مع ان في الكتاب والسنة ما يدل لذلك ايضا كقوله
تعالى وكلم الله موسى تكليما وكقوله تعالى اني اصطفيتك على الناس برسالاتي
وبكلامي لان الخصم لا سبيل له في الخدش في الاجماع بخلاف غيره فانه يأوله
ويخرجه عن ظاهره   في الجملة اشار الى بذلك لاجل قوله بعد ذلك وان
اختلفوا الخ وحاصل ما وقع من الخلاف انه قيل ان المولى متكلم بكلام قديم نفسي
وهو مذهب اهل السنة وقيل بالفاظ قديمة وهو لبعض الحنابلة وقيل بالفاظ
حادثة وهو للفلاسفة وقيل معنى كونه متكلما انه خالق للكلام وهو للمعتزلة فالاقوال
اربعة وقول الشارح وان اختلفوا في تفسير الكلام الاولى ان يقول في تفسير كونه متكلما
لان الكلام قديم   فان قيل الخ حاصله ان كونه متكلما ماخوذ من قول الرسول ودلالة
قول الرسول متوقفة على الصدق والصدق متوقف على المعجزة والمعجزة لا تثبت الا
بعد ثبوت كونه تعالى متكلما وذلك لان المعجزة تدل على ان الله تعالى قال صدق عبدي
في كل ما يبلغ عني وحينئذ فآل الامر الى ان المعجزة متوقفة على كونه متكلما وحينئذ فلا يصح
اثبات كونه متكلما بالسمع المتوقف ثبوته على المعجزة المتوقفة على كونه متكلما والا لزم
الدور   لابد اي على كونه متكلما   ما لم يثبت صدقه اي الرسول وقضية
كلامه انه يقال رسول مع انتفاء الصدق وليس كذلك وقد يجاب عن ذلك بانه
اطلق عليه اسم الرسول نظرا للمآل او بحسب دعواه   والمعجزة لا تثبت الخ هذه
القضية غير بينة وهي روح الايراد فلذا اثبتها بالسند فقال فان دلالة المعجزة
الخ وقوله فان دلالة المعجزة من اضافة الصفة للموصوف اي فان المعجزة الدالة
على الصدق   صدقت او انت رسول او الحكاية الخلاف فالاول مبني على ان
خطاب الله الرسول بالرسالة من قبيل الاخبار والثاني مبني على انه من قبيل
الانشاء   فان دلالة المعجزة تنزل منزلة الخ الاولى ان يقول فان المعجزة تدل
على ان الله قال بالفعل صدقت لاجل ان يتاتى الدور اذ لا يتاتى الدور الا بملاحظة
ذلك واما على ظاهر العبارة من كونها تنزل منزلة قول الله صدقت فلا يكون
هناك دور اصلا ولا يكون الاشكال قويا بل لا اشكال من اصله واعلم ان هذا السؤال
مبني على القول بان دلالة المعجزة على الصدق وضعية لا على القول بان دلالتها

علية

عليه عقلية او عادية وسياتي تحقيقها   ما لم يثبت الخ ما مصدرية ظرفية
والكلام فاعل والصدق بمعنى الصادق وصف للكلام اي مدة عدم ثبوت الكلام
الصادق لله لم يكن مصدقا للرسول وهذا مفرع على قوله فان دلالة المعجزة الخ وهذا
ما يعين التصويب الذي قلناه في قوله فان دلالة المعجزة تنزل الخ اذ لا يتفرع عليه الا اذا
كان مصوبا بمثل ما قلناه والا فلا يصح التفريع لان التنزيل يكون في الدلالة ولا يتفرع
عليه ما ذكره فتامل   قلنا انتفاء الكلام الخ الاولى قلنا انتفاء كونه متكلما لان الكلام في
المعنوية لا في المعاني   لما رأى لتوقف السمع على الكلام   قلت الخ حاصله انا
لا نسلم ان المعجزة لا تثبت ما لم يثبت كونه متكلما بل ثبوت المعجزة لا يتوقف على ذلك وحينئذ فلا
يلزم الدور على اثبات كونه متكلما بالسمع ومما يوضح لك عدم توقف الصدق على كونه
متكلما ان الشخص اذا اتى لجماعة وقال لهم انا ارسلني لكم هذا الملك الحاضر وقال لي
قل لهم يفعلوا كذا فقالوا له لا نصدق انك رسول فقال ذلك الشخص يا ايها الملك ان
كنت صادقا في دعواي اني رسولك اليهم فقم من مكانك واجلس في محل اخر ففعل
الملك ذلك فلا شك ان هذا الفعل من الملك يدل على صدق ذلك الشخص في دعواه انه
رسوله وان لم يحصل من الملك تكلم اصلا   الذي التمسه الاول طيه   فعلم الخ
الاولى اسقاط الفاء لان الخبر انما هو قوله ان من ادعى الخ كان المناسب ان يعبر بصيغة
الماضي اي فقد علم الخ   وان كان فيهم الخ اي وان كان في الحاضرين من ينفي كلام
النفسي اي عن الملك قيد بذلك نظرا للمقام اعني كلام الباري والا كان المناسب ان يقول
وان كان فيهم من ينفي الكلام عنه اصلا بان كان ابكم او يقول وان لم يحصل منه تكلم
اصلا   ويكفي في الحكم الخ هذا يدل على ان دلالة المعجزة على الصدق عقلية
وانت خبير بان السؤال مبني على انها وضعية اي على تصديق الله الرسول وهو قولا له
والحاصل ان ايجاد الله الفعل في زمن كذا على صفة كذا يدل عقلا على ارادة الله
ايجاده ووقوعه على هذه الحالة فلذلك ايجاد الله الخارق يدل عقلا على تصديقه
تعالى له لذلك الرسول هذا كلامه وفيه نظر اذ ايجاد الله الخارق انما يدل عقلا على
ارادة وجوده لا على تصديقه للرسول ولهذا ضعفوا القول بان دلالة المعجزة على الصدق
عقلية   وقولهم ان المعجزة الخ هذا شروع في ابطال السند الواقع في السؤال الذي
استدل به المعترض وحاصله ان قولهم المعجزة تنزل منزلة قول الله صدق عبدي
ليس المراد ان المعجزة دلت على ان الله قال ذلك بالفعل كما فهم المعترض وجعل هذا القول

مسنده بل معنى كلامهم انها تنزل منزلة قول موضوع دال على انه صادق مثل صدق عبدي
وحينئذ فلا يأتي الدور والحاصل ان هذا الكلام وهو المعجزة تنزل منزلة قول الله صدق عبدي
الخ هذا الكلام الائمة ففهمه المعترض على وجه ليس بصواب واستشكل ففهم ان
معناه انها تدل على قول من الله حاصل بالفعل وهو صدق عبدي الخ وهذا الفهم
ليس بصواب بل معناه انها تنزل منزلة قول دال على انه صادق فقوله تنزل منزلة
المواضعة على قول على زائده والمواضعة بمعنى الوضع وفي الكلام قلب اي ولكن تنزل
منزلة قول موضوع يدل على ارادة ذلك اي التصديق وكان على الشارح ان يأتي بهذا بعد
قوله انه سؤال قوي فكان يقول قلت قال ابن التلمساني انه سؤال قوي وجوابه ان معنى
كون المعجزة تنزل منزلة قول الله الخ انها تنزل منزلة قول موضوع دال على ارادة ذلك
التصديق وحينئذ فلا يأتي الدور وليس المراد ان المعجزة تدل على ان الله وقع منه قول
حاصله صدق عبدي الخ حتى يأتي الدور كما فهم المعترض الا ترى الا من ادعى الخ فكان
يجعل قوله الا من ادعى الخ سند الجواب فتأمل على ارادة ذلك اي التصديق
كما يدل بعض الاشارة على ذلك اي التصديق وذلك كما لو قلت ان فلانا قال لي افعل كذا
فكذبك زيد فقلت لمكذبك نطلب منه هل قلت لي كذا اولا فحرك راسه فتلك الاشارة
تنزل منزلة قوله نعم او لا سواء كان ذلك المشير ناطقا بالكلام منه اولا ينافي منه بان
كان ابكم ولا تدل على انه قال في الجواب نعم او لا بالفعل فاذا نزلت الاشارة منزلة
ذلك كان المشير متكلما اولا فكذلك المعجزة والكلام المستدل على ثبوته لله
بالسمع ايضا بالدليل السمعي فهذا اعتراض على السؤال وجوابه فهو كلام مستأنف
المتواضع عليها اي المتفق على وضعها والنزاع فيه اي في اثباته لله وقوله
لا في العبارة الخ اي وهي الالفاظ التي نقرأها اذ لا خلاف ان هذه العبارات الحادثة
يقال لها كلام الله بمعنى انه خالق لها والافعال كثيرة الخ هذا اشارة الى
جواب ثان منع لقوله في السؤال والمعجزة لا تثبت ما لم يثبت كون الباري متكلما
وحاصله انا لا نسلم ذلك ولا نسلم انها تنزل منزلة قول الله صدق عبدي في كل
ما يبلغ عني وذلك لان الافعال كثيرا ما تدل على ارادة بحسب العادة وان لم توضع له
والمعجزة من هذا القبيل فقد اجرى الله عادته ان من ظهرت المعجزة على يديه لا يكون
الا صادقا فدلالتها على الصدق قطعية بحسب العادة وان كان بحسب العقل يمكن
تخلفه فهذا الاحتمال العقلي لا يضرنا قطعنا بصدقه لان العادة تحكم بامتناع ذلك
الاحتمال

الاحتمال ونظير ذلك انا نقطع بان جبل الجوهري حجرا نظرا للعادة اذ التجربة لازمة
للعمل عادة ولكن ان يكون ذهبا بحسب العقل اذ لا يلزم على ذلك محال وهذا الاحتمال
العقلي لا يضرنا قطعنا بالتجربة لان العادة تحكم بامتناع ذلك الاحتمال فقول الشارح
والمعجزة كذلك اي تدل على ارادة التصديق نظرا للعادة اي لعادة الله مع من ظهرت
المعجزة على يديه وهذا الجواب مبني على القول بان دلالة المعجزة على الصدق عادية وما
الجواب قبله فهو مبني على انها عقلية والسؤال مبني على انها وضعية فالمسألة فيها
اقوال ثلاثة وقد احتج الاستاذ الخ جلب الشارح ما للاستاذ من الدليلين
العقليين على كونه متكلما هنا ولم يجلبه في مقام الدليل العقلي لان احدهما يرد بما
ورد به الدليل العقلي السابق والاخر لا يرد به فقصد التكلم عليهما هنا ليرد هما معا
ويغيرها يرد ان به ولا يتم الملك الا بالامر ولا يكمل الملك وقوله ولا يتم الملك بفتح
الميم وكسر اللام ويصح ضم الميم وسكون اللام وتقرير هذا الدليل ان تقول الله ملك
وكل ملك لا يكمل ملكه الا بامر ونهي ينتج الله لا يكمل ملكه الا بامر ونهي والامر والنهي من
اقسام الكلام فيكون الله متكلما وهو المطلوب وهذا دليل اول على انه متكلم والثاني
اشار له بقوله ولجواز الخ وحاصله ان تقول لا شك ان الخلائق يعلمون انهم متصفون
بكونهم مامورين او منهيين وكونهم مترددين بين كونهم مامورين او منهيين صفة
جائزة لا واجبة ولا مستحيلة وكل صفة جائزة لابد ان تستند الى صفة لله تعالى
قديمة والا لزم استحالة ما علم جوازه وحينئذ يجب ان يكون كون الخلائق مامورين او منهيين
مستندا الى امر ونهي ثابت لله من الازل والامر والنهي من اقسام الكلام فيكون الله متكلما
وهو المطلوب ولجواز تردد الخلائق اي ان العقل يجوز كونهم مترددين اي يحكم
بجواز ذلك الكون لا انه يحكم باستحالته ولا بوجوبه واللام في قوله ولجواز بمعنى الباء
وفي بعض النسخ وبجواز بالباء وهو عطف على قوله بانه سبحانه ملك وهذا اشارة
الى الدليل الثاني بين امر مطاع ونهي متبع المراد بالمتبع الممتثل اي المطاع
ومن فيهما اعبرا ولا بطاع وثانيا يتبع تفننا وقال كل صفة الخ هذا
من تتمة الدليل واتى به بطريق الحكاية وان كان يفهم بدونها لانه من مقول
الاستاذ نظرا الى ان الاعتراض الاتي وارد على ذلك كل صفة جائزة اي
ومن جملتها كون الخلائق مترددين بين امر مطاع الخ لابد وان يستند الى
صفة ازلية اي لابد وان تكون متعلقة بصفة ازلية وهي هنا امره ونهيه



والا لا استحال الخ اي والا تستند الصفة الجائزة الى صفة واجبة بان لم تثبت الصفة
الواجبة التي تستند اليها الجائزة استحال ما علم جوازه وهو هنا كون الخلايق
مترددين بين امر مطاع الخ وذلك انه لا يصح كونهم مامورين او منهيين الا اذا وجد
آمر وناهي ولا يكون آمرا الا اذا حصل منه الامر ولا ناهيا الا اذا حصل منه النهي واذا
لم يوجد ذلك فلم يكونوا مامورين ولا منهيين فقد استحال ما علم جوازه وهو قلب
للحقايق فتامل فيجب اثباته لله تعالى هذا نتيجة الاستدلال والطريقة
الاولى الخ اي وهي الاستدلال بان الله تعالى ملك الخ يرجع الى نفي النقايص
وذلك لان الملك اذا كان لا يامر ولا ينهى كان البكم والبكم نقصان في حق الملك
فيجب له الكلام الذي هو كمال في حقه تعالى وقد عرفت اي من قوله سابقا
والتحقيق الاعتماد في هذه الثلاثة على الدليل السمعي وقوله ما في الاستدلال راجعة
على الضعف اي وقد عرفت تمام الضعف الذي في الاستدلال في نفيها الى العقل اي
بل المعتمد الاستدلال في نفيها الى السمع والاعتراض على الثانية اي على الطريق
الثاني في الاستدلال وهذا الاعتراض وارد على قوله فيها وكل صفة جائزة الخ وحاصل
هذا الاعتراض انا لا نسلم ان كل صفة جائزة لا بد ان تستند الى صفة ازلية لله لجواز
ان يستند كونهم مامورين او منهيين الى امر ونهي من حادث كالسلطان فيجوز تردد
جميع الاقسام بين امر مطاع ونهي متبع نظرا الى امر الملك ونهيه فقول الشارح ان يكون
هذا الجواز الخ في الكلام حذف اي لا مانع من ان يكون هذا الجواز المتعلق بتردد
الخلايق الخ وقوله مستندا الى صحة امر بعضنا الخ الاولى حذف صحة فان قيل
الخ هذا اعتراض على الجواب وحاصله انه لو جاز استناد كونهم مامورين او منهيين
الى امر او نهي من حادث لزم الدور او التسلسل وكلاهما باطل فبطل ما استلزمه
وهو جواز كون المستند اليه امرا او نهيا من حادث فتعين ان يكون المستند اليه امرا او
نهيا ازليين وهو المطلوب فقول الشارح يلزم عليه اي على استناد تردد الخلايق بين
امر مطاع ونهي متبع الى امر بعضنا لبعض وقول الشارح فان كان الغير مامورا اي مباشرة
او بواسطة او بوسايط قلنا الخ حاصل هذا الجواب انه لا يلزم الدور الا لو
كان يجب ان يكون كل شخص آمرا ومامورا ومعلوم انه لا يجب ان يكون كل شخص
آمرا ومامورا حتى يلزم الدور او التسلسل بل يجوز ان يكون البعض آمرا فقط والبعض
مامورا فقط وحينئذ فيكفي في صحة المنع ما سبق من انه يجوز ان يكون تردد الخلايق

بين امر

بين امر مطاع ونهي متبع مستندا الى امر بعضنا لبعض فقول الشارح انما مطلق الجواز اي
المتحقق في كون بعض الاشخاص آمرا فقط وبعضهم مامورا فقط وفي الكلام حذف اي انما
مطلق الجواز على الوجه المذكور فلا يلزم عليه دور وحينئذ فيكفي في صحته اي في صحة
المنع ما سبق من استناد كون بعضنا مامورا الى بعض آمر لا يقال تماثل الاشخاص
يوجب انه يجوز على كل منهما ما جاز على الاخر فاي تخصيص لبعضها بما لم يكن في الاخر
لانا نقول جاز ان يخصص الله بارادته بعضها بان يكون آمرا فقط وان كان جائزا عقلا
ان يكون مامورا فقط ايضا ولا مانع من ذلك واذا علمت هذا تعلم ان مراد الشارح بالجواز
الجواز الوقوعي بتخصيص الفاعل المختار فتامل واحتج الاستاذ الخ اعلم ان
الكلام ينقسم الى امر ونهي وخبر وقد افاد الاستاذ بالدليل المتقدم من انه آمر ناه
واما كونه مخبرا فلم يعلم مما سبق فافرد هذا الدليل لذلك وحاصل هذا الدليل ان نقول ان الله
عالم وكل عالم يجد في نفسه حديثا مطابقا لمعلومه فالله يجد في نفسه حديثا مطابقا
لمعلومه ولا معنى للكلام النفسي الخبري الا الحديث الذي يجده الانسان في نفسه
مطابقا لمعلومه فقول الشارح فان كل عالم الخ هذه الكبرى وحذف الشارح صغرى الدليل
واعترضه شرف الدين الخ حاصل اعتراض شرف الدين عليه ان قوله وكل عالم يجد
في نفسه حديثا قضية كلية تشملنا وتشمل الباري وهي مبنية على ان الوجدانات
اي الامور الباطنية والخصم قد لا يساعد على اثباتها ولذا قيل ان الوجدانيات لا تقوم
بها حجة على الغير وحينئذ فيجوز القدح فيها بان يقول الخصم انا عالم بكذا ولا اجد في
نفسي حديثا مطابقا له فلا تتم تلك القضية الكلية وانما تتم الجزئية ومتى كانت
كبرى الشكل الاول جزئية كان فاسد النظام وايضا اخذ القضايا الكلية من محسوسات
او من الوجدانيات يتوقف على استقراء تام لافراد موضوعها بحيث توجد قضايا
جزئية بعدد افراد موضوع تلك الكلية بان يقول لك كل عالم انا عالم واجد في
نفسي حديثا مطابقا لما اعلمه وهذا متعسر غاية التعسر وايضا فحصول الحديث
النفسي عند العالم المطابق لمعلومه امر عادي ولا حكم للعوايد على الله تعالى
لانه غايب ولا يقاس الغايب على الشاهد فقول الله بانه اي الحال والشان وقوله
من قضايا جزئية من بمعنى الباء او انه ضمن اثبات معنى اخذ او ان الجار والمجرور
متعلق بمحذوف حال اي ماخوذة من قضايا جزئية وقوله وجدانية اي مبنية
على الوجدان وقوله فلا لانا نساعد خبرانا اي لا نساعد الخصم على تسليمه اي الاثبات

لخصمه ولو قال على تسليمها اي الكلية كان اولى اي لان للخصم ان يقول انا عالم ولا اجد في نفسي حديثا وهذا اعتراض اول وقوله واخذ القضايا الخ اعتراض ثان وقوله واخذ القضايا الكلية من المحسوسات اي كقولك كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ فان هذه قضية كلية ماخوذة من محسوسات لانك تقول اولا الانسان يحرك فكه الاسفل عند المضغ والبغل كذلك والحمار كذلك والفرس كذلك وهكذا فكل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ وقوله والوجدانية اي كما اذا قلت كل عالم يجد في نفسه حديثا مطابقا لمعلومه فان هذه قضية كلية وجدانية ماخوذة من قضايا جزئية بان تقول انا عالم بكذا واجد في نفسي حديثا مطابقا له وزيد يقول كذلك وبكر يقول كذلك فكل عالم يجد في نفسه حديثا مطابقا لمعلومه وقوله الا باستقرا عادات اي بان تستقرا جميع الافراد اي واستقرا جميع الافراد متعذر وعلى فرض حصوله فلا نسلم ان صفات الله تؤخذ من القضايا العادية لان احكام الله وصفاته لا تجري على العادات والشا لم يلتفت الا لهذا الاخير ولم يلتفت للاول اعني تعذر استقرا جميع الافراد فتامل فلا لا نساعد الخصم الخ على تسليمه اي بان يقول بان يعني وجدانه وذلك بان يقول انا عالم بكذا ولا اجد في نفسي حديثا مطابقا لذلك عادات اعم من ان تكون وجدانية او حسية ولا يستغني الخ حاصل ما علم من البحث السابق ان كونه سميعا بصيرا صفتان مستقلتان مغايرتان لكونه عالما وذهب ابو القاسم الكعبي وابو الحسين البصري من المعتزلة الى انهما راجعان لكونه عالما فاخذ المص في دفع ذلك القول بقوله ولا يستغني الخ وحاصله انه اذا اخبرك شخص بان زيدا الكاتب بمحل الفلاني عالم ثم اجتمعت به فلا شك انه حصل لك علم لم يحصل لك اولا من الاخبار وقوله ضرورة اي بالضرورة اي بالبداهة واعلم ان هذا السند قضية كلية مبنية على الوجدان لان المراد كما لان كل احد يجد من نفسه بالضرورة فرقا بين علمه بالشي الخ وحينئذ فيرد عليه بحث ابن التلمساني السابق مع الاستاذ والعجب ان الش نقل بحث ابن التلمساني ولم يرده واورد هذا السند المعترض والمعول عليه في المقام سندا ما سبق قريبا من قوله واذا ثبت ان الاتصاف بهاتين الصفتين الخ قبل اي قبل عنبته عنا اطبق العقلا اي من المسلمين ولوجب الظاهر هاتين الصفتين اي كونه سميعا وكونه بصيرا الجبائي وابنه فيه اشارة الى انه وابنه هاشم من اكابر المعتزلة ولذا قال ومن تبعهم فهم من مجتهديهم والجبائي بضم الجيم وفتح البا مشددة

نسبة لجبا بالقصر قرية من اعمال خراسان واسمه حسن ويكنى بابي علي وولده اسمه هاشم شاهدا وغايبا اي سواكان مشاهدا اي مشاهدا لنا او غايبا عنا هو الحي الذي الخ اي فقد فسروهما بتفسير مركب تركيبا توصيفيا وهذا اي التفسير بطرفيه باطل فان الحياة الخ هذا اعتراض على التفسير بالنسبة للطرف الاول وحاصل الرد قياس من الشكل الثاني وهو ان تقول الحياة ليست من الصفات المتعلقة باتفاق والسمع والبصر من الصفات المتعلقة باتفاق ينتج الحياة ليست السمع والبصر وتنعكس هذه النتيجة الى قولك السمع والبصر ليسا الحياة وهو المطلوب فان الحياة الاولى فان كونه حيا لان الكلام في المعنوية لان المعاني وسلب الافة الخ هذا اعتراض على الجزء الثاني وحاصله قياس من الشكل الثاني وتقريره ان تقول سلب الافة ليس له تعلق بغير محله وهو المسلوب عنه الافة والسمع والبصر يتعلقان بغير محلهما ينتج سلب الافة غير السمع والبصر وتنعكس النتيجة الى قولنا السمع والبصر ليسا سلب الافة لاختصاصه به اي لا تعلق له بغير محله وهو من سلبت عنه تلك الافة من سلبت عنه الضمير المرفوع في سلبت عائد على الافة وفي بعض النسخ سقوط تا التانيث فيكون المجرور نايبا عن الفاعل اي من وقع السلب عنه وانه ذكر ضمير المونث المجازي وان كان قليلا ولان الانسان الخ اعتراض ثان على الطرف الثاني من التفسير وحاصله ان تقول السمع والبصر يحس بهما الانسان من نفسه وسلب الافة لا يحس الانسان به من نفسه ينتج من الشكل الثاني ان السمع والبصر غير سلب الافة فقول الش والعدم اي وعدم الافة وقوله لا يحس اي لا يحس الانسان به من نفسه ولانه لو صح الخ هذا اعتراض على الطرفين معا فقوله لو صح ذلك اي لو صح تفسير السمع والبصر بالحي الذي لا افة به لصح ان يقال الخ اي لصح ان يفسر العالم والقادر بالحي الذي لا افة به لانه لا فارق بين تلك الصفات ولم يقولوا به اي ولم يقل الخصوم وهو الجبائي وولده واتباعهما بصحته ان معنى الروية الاضافة بانها اي ان الروية التي هي البصر وقوله تاثير الحدقة الاولى تاثر الحدقة بسبب ارتسام صورة المبصر فيها فاذا نظرت الى زيد فانه يرتسم في حدقتك صورة زيد التي لا مادة لها في الخارج فالمرتسم في الحدقة انما هو الصورة لا نفس زيد فاذا ارتسمت هذه الصورة في الحدقة حصل للحدقة تاثر فتاثر الحدقة

هو نفس الرؤية ان المدرك لنا اي بالرؤية وقوله نفس المثال المنطبع اي المرتسم في
الحدقة اي فاذا وقع بصري عليك فلا ادرك الا مثالك اي صورتك التي ارتسمت في
الحدقة ولا ادرك ذاتك وهو الشيء الخ تفسير للمثال المنطبع في الحدقة وقوله
المطابق لما في الخارج اي خارج الاعيان وهو المرئي الخالي عن المادة صفة للشيء اي
ان المدرك هو المثال المنطبع هو الشيء المطابق لما في الخارج الخالي عن المادة اي الخالص
فيها ضرورة ان مادة المرئي كالانسان والحجر لا يمكن ارتسامها في العين وانما ترتسم
فيها مثال لها خال عن المادة فهو مجرد خيال مطابق لها عين ذلك الشيء
الخارجي اي عين المبصر الخارجي الذي ارتسم مثاله وصورته في الرطوبة اعني
ناظر العين وهذا القول اقرب اذ لا دليل على الاول مع انه يخالف الحس فانا
جازمون بانا نرى وندرك نفس الشيء لا مثاله في الرطوبة الجليدية المراد
بالرطوبة محل الرؤية من العين وهو الناظر وقوله الجليدية اي المشبهة بالجليد وهو
الثلج في اللمعان المؤدية الى الحس المشترك اي المؤدية للقوة الباصرة التي في
الحس المشترك والمراد بالحس المشترك هنا الحس المشترك بين العينين فقط بخلاف
الاتي فانه مشترك بين الحواس الخمس الظاهرة لان كل واحدة منها تودع ما ادركته فيه
ولكن المعهود ان الحس المشترك واحد وهو ما بانا واما تسمية العصبتين المذكورتين
بالحس المشترك فغير معروف وحاصل ما في المقام على ما هو المأخوذ من كلامهم ومن كلام الم
الاتي ان من نظر الى شيء ارتسم مثاله في الرطوبة الجليدية الكائنة في الحدقتين وبواسطة
ذلك الارتسام تشعر القوة الباصرة المودعة في العصبتين المجوفتين بذلك الشيء
فتدركه على قول او تؤديه الى الحس المشترك والنفس تدركه منه على قول اخر
متقاطعتين اي عصبتين صورة صليب هذا يقتضي تقاطعهما هكذا وقيل انهما
لا متقاطعين تقاطعا صليبا بل على صورة دالين هكذا فان الصوت
اي البسيط واشار للمركب بقوله وما تركب من الحروف والاصوات واشار بقوله
من الحروف الخ الى ان الصوت المركب نوعان نوع مركب من الحروف وهو صوت
الانسان كزيد قائم وما هو مركب من غير الحروف بل من اصوات كنبيح الكلاب
ونعيق الغراب الخ وقوله من الحروف والاصوات اي ومن الاصوات اذا
صادف الهوا اي اذا لاقت الهوا اي لان الهوا المتكيف بها الهوا الراكد في الصماخ
وانما قدرنا ذلك لان الصوت كيفية قائمة بالهوا فهو عرض الراكد هو

والمجاور

والمجاور وصفان للهوى في اقصى الصماخ اي في داخله الممدودة عليه
اي على اقصى الصماخ وهذا تفسير لمعروشة الخ حصل فيه اي في الصماخ
الممدود عليه العصبة او تؤديه الى الحس الخ اي فهناك قولان قيل ان
المدرك نفس تلك القوة المودعة في تلك العصبة والقول الثاني يقول ان تلك
القوة توصله للحس المشترك وليست مدركة له وقوله تشعر جواب اذا بالطنين اي
فتدركه وقوله او تؤديه عطف على تشعر والنفس هي المدركة بواسطته اي
على القول الثاني واما على القول الاول المدرك هو القوة وليس هناك حس
كلوح الخ اي فكما ان الانسان اذا نظر للوح ادرك ما فيه كذلك النفس تدرك
ما في الحس المشترك والحاصل ان الحروف والاصوات كيفية قائمة بالهوا فاذا
خرج النفس من الانسان تكيفت قطعة من الهوا بذلك اللفظ وخرقت الاهوية
التي بين المتلفظ والسامع الى ان تصادم اي تلاقي تلك القطعة بالهوا الهواء
الذي في الصماخ فاذا صادمت الهوا الذي في الصماخ حصل طنين تشعر بذلك
الطنين القوة المودعة في الصماخ وتدركه على قول او ان تلك القوة تؤديه الى
الحس المشترك والنفس تدرك منه ذلك وكذا يقال في البصر والشم اي من ان
المدرك هو نفس القوة او هذه القوة تؤدي الى الحس المشترك والنفس تدرك منه
ذلك والقول الثاني هو التحقيق عندهم فالمدرك للكليات والجزئيات على هذا القول
انما هو النفس الا انها تدرك الكليات بواسطة العقل والجزئيات بواسطة الحواس
وتاديتها لها للحس المشترك واما على الاول فالمدرك للجزئيات الحواس والمدرك
للكليات النفس بواسطة العقل فتامل كلوح الخ افاد بهذا التشبيه
كيفية ادراك النفس لهذا الطنين بواسطة الحس المشترك لا يتوقفان
اي عقلا الا على وجود محل وذلك لانهما عرضان وكل عرض لابد له من محل يقوم به
فغاية ما يقتضيان محلا على العموم يقومان به ولا يستدعيان محلا مخصوصا وقوله
لا يتوقفان الا على وجود محل اي لا على اتصال اشعة تخرج من الحدقة تتصل بالمرئي
كما يقول المعتزلة ولا على انطباع صورة المرئي في الرطوبة الجليدية الكائنة في
الحدقة كما يقول الفلاسفة ولا على مصادمة الهوا المتكيف باللفظ للهوا الذي في
الصماخ كما يقوله الفلاسفة ايضا فان قلت اذا كان السمع والبصر ادراكين لزم ان
الادراك يحصل به الادراك الا ترى انه يقال زيد ادرك بسمعه كذا والمولى ادرك بسمعه

او ببصره كل موجود وحصول الادراك بالادراك باطل لان الشي لا يحصل بنفسه
واجيب بانا نريد بالادراك الثاني الصفة القايمة بالذات وبالادراك الاول الحدث
اي كشف الموجود واتضاحه اي زيد اتضح له بالصفة القايمة به المسماة
بالسمع او بالبصر كذا وحتى فقول الشارح عند اهل السنة ادركا اي صفتنا ادراك اي
صفتان يحصل بهما الادراك اي الكشف والاتضاح فتامل واختصاص الخ
جواب عن سوال وارد على مذهب اهل السنة وحاصله حيث كانا لا يستدعيان محلا
مخصوصا بل مطلق محل فلم اختصا ببعض المحلات دون بعض وما وجه تحققهما عنده
بعض الامور دون بعض فقوله بعض الاشيا صادق بالمحل الذي فيه الادراك وبما
هو شرط في الادراك ولذلك فرع على ذلك قوله فيه او عنده فالاول ناظر للمحل
والثاني ناظر للشرط والحاصل ان كون السمع في الاذن والبصر في الناظر امر عادي
يجوز تخلفه فيجوز ان يخلق الله السمع والبصر في غير ذلك من المحلات كاليد
والرجل وكذلك كون الروية مشروطة بالمقابلة ونفي البعد جدا والقرب جدا
امر عادي يجوز تخلفه بان نرى مع البعد جدا او مع القرب جدا ونرى من غير
مواجهة وحجتهم اي على ان اختصاص بعض الاشيا بكون الادراك فيه
او عنده امر عادي ان قبول المحل كالاذن والناظر وقوله للادراك اي الذي هو
السمع والبصر وقوله نفسي له اي لذلك المحل وانما كان القبول للادراك نفسيا
للمحل لانه لو لم يكن نفسيا لاحتاج ذلك القبول الى قبول اخر وهلم جرا فيودي الى
محال وهو الدور او التسلسل وهما باطلان فما ادى اليهما وهو كون القبول ليس نفسيا
للمحل باطل واذا بطل ان القبول ليس نفسيا للمحل ثبت ان القبول امر نفسي للمحل واذا
كان نفسيا له فلا يحتاج لشرط كاشتراط المواجهة ونفي القرب والبعد جدا اذ لو احتيج
الى شرط للزم توقف الصفة النفسية على شرط وهو باطل لان ما بالذات لا يحتاج
لشرط لان الذات كافية فيه واذا بطل عدم الاحتياج لشرط صح ما قلناه من ان
اختصاص بعض الاشيا بان الادراك يكون عنده امر عادي لا انه امر لابد منه
هذا حاصل الدليل الا انه انما ينتج بعض المدعى فتامل وقد اعترض الامام
اي الفخر الرازي اذ هو المراد عند الاطلاق والرازي نسبة للري بفتح الرا على غير
قياس وهي قرية من قرى العجم وهذا الاعتراض اورده الامام على مذهب الفلاسفة
فكان المناسب للشارح تقديم كلام الامام بعد ذكر كلام الفلاسفة والحاصل ان الفلاسفة

قالوا

قالوا ان الروية مشروطة بارتسام صورة المبصر في الحدقة فاعترض عليهم الامام ورد
كلامهم واما اهل السنة فهي عندهم ليست مشروطة بذلك فقوله بسبب
انطباع اي مشروطة بانطباع صورة المرئي في الحدقة اما نرى نصف كرة
العالم يعني نرى الكثير مما ظهر لنا من الفرقدين هذا هو المراد وهذا الالزام الخ
هذا ليس من كلام الامام بل هذا كلام ابن التلمساني فقصده الاعتراض على الامام
فكان على الشارح ان يبين ذلك والحاصل ان الامام اعترض على الفلاسفة بما ذكره الشارح
في كتابه المسمى بالمعالم فاعترض عليه ابن التلمساني في شرحه لذلك الكتاب بما
حاصله ان هذا الاعتراض منك يا امام انما يتوجه على من يقول ان المدرك
والمرئي هو المثال المنطبع في الحدقة لا نفس الذات الموجودة في الخارج وذلك لان
مثال الشي يجب مطابقته ومساواته في المساحة لذلك الشي وانطباع الكبير
في الصغير محال ولا يتوجه على صاحب القول الثاني الذي يقول ان المدرك والمرئي
نفس ما في الخارج والمثال المنطبع انما هو واسطة وذلك لان الواسطة في
الشي لا يشترط فيها المساواة له فالمثال حينئذ يكون صغيرا جدا وهو واسطة
لروية الكبير اي واذا كان كلام الامام انما يتوجه على بعض الفلاسفة دون بعض
فلا يتم كلامه لان ظاهر كلامه انه الزام لجميعهم هذا حاصل كلام ابن التلمساني
والحق ان كلام الامام الزام وارد على كل من القولين حتى لمن يقول ان المرئي ما في
الخارج والمثال المنطبع انما هو واسطة لادراكه وذلك لان الشي المدرك اذا كان
عظيما كالمادية لا يدرك عظمه الا بارتسام عظمه والا فلا يدرك عظمه وارتسام
عظمه باطل لما يلزم عليه من ارتسام العظيم في الصغير فتامل لا بالنسبة
عطف على من يقول عدم روية الاطوال والعروض جمع طول وجمع عرض
والطول والعرض نوعان من انواع الابعاد لان الابعاد هي الطول والعرض والعمق
والبعد المفروض اولا طولا والمفروض ثانيا عرضا والمفروض ثالثا عمقا
لاستحالة ارتسام الخ اي فاذا كان شي طوله مائة ذراع وقلنا ان الروية
لا تحصل الا بارتسام صورة المرئي في الحدقة يلزم على ذلك ارتسام صورة
ممتدة مائة ذراع في الناظر الصغير جدا وهذا محال هذه الابعاد
المناسب البعدين اعني الطول والعرض اذ الابعاد جمع بعد وهي الطول والعرض
والعمق والعمق لم يذكره اولا لان البحث انما يتاتى في الطول والعرض فقط لان العمق

وهو المخفي بعضه خلف فهو مستور لا يرى ولا يرتسم صورته الا ان يقال اطلق الجمع على
ما فوق الواحد   في نقطة الناظر لاضافة بيانية   اما اراد الانطباع الخ اي
ان اراد بقوله لاستحالة ارتسام هذه الابعاد في نقطة الناظر ارتسامها وانطباعها
بكيفية العظم الخ   فهو من تعمي ما قبله اي فيتعلق به البحث المتعلق بما قبله
بان يقال هذا الالزام انما يأتي على من يقول ان المرئي نفس المثال لا على قول من يقول ان المرئي
ما في الخارج وارتسام المثال واسطة   وان اراد مطلق الانطباع اي وان
اراد انطباعها وان لم يكن بكيفية العظم وقوله لان الناظر نقطة اي جوهر فرد
فلا امتداد له   فيقال انما يمتنع الخ اي ان الامام ان اراد مطلق الانطباع
يحال موجها بالتوجيه المتقدم فنقول في الرد عليه انما يمتنع ارتسام ما له امتداد
لو كانت النقطة اي الناظر كرة حقيقية بحيث اذا وضعت على سطح لا تلاقي
ذلك السطح الا بجوهر فرد منها اي ان الجوهر الفرد منها يلاقي جوهرا فردا من ذلك
السطح الى انه لم يقع التماس الا بجوهر فرد من كل منها اما لو قلنا ان الناظر منبسط
مع كونه مستديرا فلا مانع من ارتسام ما له امتداد في ذلك الناظر فقد جرت
العادة بانطباع المثال الصغير المطابق للكبير فيه هذا محصل كلام ابن التلمساني في
الرد على الامام وانت خبير بان هذا لا يصح ردا وذلك لانه اذا كان الامام يقول ان
الناظر جوهر فرد فيمتنع ارتسام ما له امتداد فيه فكيف يرد عليه بانه يجوز ان
يكون فيها انطباع اي انقطاع واتساع مع انه اذا كان فيها انطباع كالبيضة
كانت مركبة من اجزاء ولم تكن جوهرا فردا لان الجسم المنبسط هو الذي اذا وضع
على سطح لوقع التماس باكثر من جزء   لو كانت اي النقطة بمعنى الناظر
بحيث لا تقابل الخ هذا كالتفسير للكرة الحقيقية وقوله لا تقابل البسيط اي
الجوهر الفرد منها وقوله الانقطاع اي من السطح الذي لو وضع عليه وقوله اما
اذا كان فيها انطباع اي انقطاع واتساع بحيث لو وضعت على سطح لكان يقع
التماس باكثر من جزء   والزم الامام ايضا اي الزم الفلاسفة في السمع كما
الزمهم في البصر الخ وحاصله ان الفلاسفة قالوا ان الصوت اذا خرج من
المصوت يصادم الهواء الهواء المتكيف به الهواء الراكد في الاذن فيحصل في
الصماخ طنين فتشعر به القوة المدركة او تؤديه الى الحس المشترك فتدركه
النفس فاعترض عليهم الامام وقال لهم حيث كان الامر كذلك فلم يكن مدرك الا

ماني الصماخ وهو الطنين وغير ذلك لم يكن مدركا فيلزم ان جهة الصوت لم تدرك واللازم
باطل بانك هذه تبطل اللزوم واذا بطل ان الادراك بواسطة انصدام الهواء ثبت
نقيضه وهو ان الادراك له دون مصادمة فقوله الخ بالانطباع في السمع المراد
بالانطباع الصدم   وفيه نظر هذا النظر من قبل ابن التلمساني وهو الفهري كالامر
وحاصله ان جهة الصوت تابعة لجهة المصوت لمعرفة الاولى تابعة لمعرفة الثانية
وجهة المصوت معروفة لان الهواء وارد على الصماخ من جهته فقولك يا امام
يلزم ان لا تعلم الجهة لا نسلم الملازمة كذا قال ابن التلمساني ورد عليه بانه
على كلامهم المدرك انما هو الطنين ومجرد الصدم لا يفيد جهة معينة للصوت
وان استند ذلك لقدرة الله رجع لاصولنا لا لاصولهم فتامل   وان لا نسمع
الحروف الخ هذا ايضا الزام من الامام للفلاسفة وحاصله انه اذا كان السماع
بسبب مصادمة الصوت للهواء الراكد فيلزمكم ان الصوت من وراء جدار لا يسمع
وذلك لان الجدار رده الصوت عن مصادمته للهواء الراكد في الصماخ واللازم باطل
فكذا الملزوم   وفيه بحث هذا البحث ايضا من قبل ابن التلمساني وحاصله
ان قولك يا امام يلزم على كلامهم عدم سماع الصوت من وراء الجدار ان اردت انه
يلزم عليه عدم السماع للصوت من وراء جدار مع انسداد جميع المنافذ فمسلم
ونسلم هذه الملازمة لكن قولك واللازم باطل لا يسلم لانه اذا انسد جميع المنافذ
بان كانت الصوت داخل قبة من نحاس فلا يسمع ذلك الصوت من ورائها وان اردت
انه يلزم عليه عدم سماع الصوت من وراء جدار مع انفتاح منفذ ما فلا نسلم الملازمة
اذ الصوت يخرج من ذلك المنفذ ويصادم الهواء الراكد في الاذن هذا محصل كلام
ابن التلمساني وقد يقال المشاهدة شاهدة بالسمع في الاول وحينئذ نمنع ابن التلمساني
قوله واللازم باطل لا يصح الا ان يسمع خشخشة الخشخشة مع انها
صحيحة ملموسة من كل الجهات وداخل حصيات فالحق مع الامام فتامل
وذهب ابو القاسم الكعبي الخ هما معتزليان   الى تعلق العلم اي رجحان
الى ان تعلق العلم اي رجحان للذات من حيث كونها عالمة على وجه خاص
فالشهيد هو العالم بما حضر والخبير هو العالم بخفيات الامور كما
ان السميع هو العالم بالمسموعات والبصير هو العالم بالمبصرات   بانا اذا
علمنا نبأ اي بالاخبار وقوله ثم ابصرناه اي ثم ادركناه ببصرنا وقوله او سمعناه

اي ادركناه بسمعنا كما اذا علمت بالمسجد الحرام باخبار جماعة وان صفته كذا وكذا ثم
رايته بعد ذلك حصل لك علم اخر مغاير للعلم الحاصل من الخبر ثم قوله وجدنا تفرقة
بين الحالتين اي حالة الادراك الحاصلة بالاخبار والادراك الحاصل بالبصر وكذا اذا
اخبرت بان زيدا الكاين في محل كذا عالم اجتمعت عليه وسمعت قراته للعلم
والمت نجد تفرقة بين الادراك الحاصل بالاخبار والادراك الحاصل بالسمع
وذلك مما يدل على ان الابصار والسماع الاول هو الادراك بالبصر والثاني الادراك
بالسمع مغايران للعلم وان كان كل ادراكا اي ويلزم من مغايرة الابصار والسماع
للعلم ان يكون السمع والبصر مغايرين للعلم وهو المطلوب   ولا نوافق الحجة الخ
اي الان ما قاله الامام او ضح   بان مجرد التفرقة اي بين السمع والبصر وبين
العلم   بينهما اي بين السمع والبصر اي وبين العلم نوعية اي لا تنتج ان كلا من
الثلاثة نوع مستقل من الادراك وله حقيقة تباين حقيقة الاخر قوله اهل
السنة ز قوله ولا انهما خارجان عن نوع العلم اي ولا تنتج ان السمع والبصر خارجان
عن العلم وهذا راجع لما قبله في المعنى لان الثلاثة اذا كانت انواعا متباينة
كان السمع والبصر منهما خارجان عن العلم وقوله نوع العلم لاضافته بيانية
وهو محل النزاع اي دخولهما من نوع العلم محل النزاع وحاصله انه وقع النزاع هل
السمع والبصر والعلم كل واحد ادراك مغاير للاخر وهو مذهب اهل السنة والامام
او ان العلم مطلق الادراك وهما نوعان له وهو مذهب الكعبي ومن تبعه واحتج
الامام على انهما مغايران للعلم بما ذكره من التفرقة فاعترض عليه النهري بان هذه التفرقة
لا تقتضي انهما نوعان خارجان عن العلم كما يقوله الامام واهل السنة مع انه
محل النزاع فاحتجاجه لم يوافق مدعاه هذا حاصل الاعتراض على الامام
ولا مانع الخ الواو للتعليل لان هذا سند لقوله هذه التفرقة لا تنتج الخ   نظرا
الى كثرة المتعلقات وقلتها اي كثرة متعلقات العلم وقلة متعلقاته واذا كانت
التفرقة ترجع لكثرة المتعلقات وقلتها كانت التفرقة اعتبارية لا نوعية وكونها
اعتبارية لا ينافي ان العلم جنس لهما   فان البصر الخ تعليل لقوله لا مانع من
رجوع الخ وحاصله ان العلم الحاصل بهذا الاخبار غير العلم الحاصل عند الرؤية
وذلك لان العلم الحاصل عند الرؤية على سبيل التعيين والتفصيل لتعلقه بالهيئة
الاجتماعية بخلاف العلم الحاصل بالخبر عند النسبة فانه على سبيل الاجمال لا على

سبيل

سبيل التفصيل لعدم تعلقه بالهيئة الاجتماعية كالاول والعلم قد كثرت متعلقاته
في حال حضور المعلوم لتعلقه بالهيئة الاجتماعية وقلت متعلقاته في حال غيبته
لعدم تعلقه بالهيئة الاجتماعية وح فالتفرقة بين البصر والعلم انما هي اعتبارية
لا حقيقية وهذا لا ينافي انه نوع له فقول الشارح ان البصر اي فان العلم المسمى بالبصر
يتعلق بالهيئة الاجتماعية اي وح فمتعلقاته كثيرة وقوله ولا يتعلق العلم اي
الذي لا يسمى بصرا وهو الحاصل بالاخبار وقوله بذلك اي بالهيئة الاجتماعية
اي وح فمتعلقاته قليلة وحيث كان الاختلاف بين العلمين المذكورين باعتبار
كثرة المتعلقات وقلتها كانت التفرقة بينهما اعتبارية لا ينافي ان مطلق العلم
جنس للبصر وانه نوع منه   ولذلك اي لاجل كون التفرقة لكثرة المتعلقات
وقلتها   ليس الخبر اي ليس العلم الحاصل بالخبر كالعلم الحاصل بالعيان اي
المعاينة والابصار   اويقال الخ حاصله ان العلم الحاصل عند الرؤية
يحصل في محلين بخلاف العلم الحاصل بالاخبار عند الغيبة فانه انما يحصل في محل
واحد وحينئذ فالتفرقة بين العلم والبصر اعتبارية وهذا لا يمنع انه نوع من
العلم اعني مطلق الادراك تقوله اويقال اي في سند قوله ومجرد هذه التفرقة
لا تنتج الخ   يبقى اي العلم   يخلق امثاله هذا مبني على ان العرض لا يبقى
زمانين واما على التحقيق من بقائه زمانين فيقال انه يبقى بذاته في القلب فنامل
حاصلا بالقلب اي حاصلا فيه وفي العين   بحسبهما اي بدا انهما والاضافة
للبيان وقوله خولان اي في تحقيق ان هاتين الصفتين   في انهما صفتان
كاشفتان اي يحصل بهما كشف الشيء وايضاحه   متعلقتان بالشيء ان اريد
بالشيء الموجود فسد ذلك في جانب العلم اذ يقتضي ان تعلقه خاص بالموجود مع
انه يتعلق ايضا بالمعدوم جائزا كان او مستحيلا وان كان ظاهرا بالنسبة للسمع
والبصر وان اريد به مطلق الامر الشامل للموجود والمعدوم كان ظاهرا بالنسبة
للعلم وفاسدا بالنسبة للسمع والبصر لانهما لا يتعلقان الا بالموجود واجبا كان او
جائزا وقد يقال نختار الاول لكن باعتبار كونه متعلقا للسمع والبصر بلاحظ
الحصر وباعتبار العلم يلاحظ عدمه ثم هذا القول هو الحق وهو الذي عليه
جمهور اهل السنة المحز وغيره   على ما هو به اي تعلقا ثابتا على الحالة التي هو
متلبس بها ذلك الشيء   والثاني الخ هذا هو المشهور عنه وهو مذهب الاسفرايني

واختاره ابن الحاجب انهما من جنس العلم لاضافة للبيان اي انهما فردان
من افراد العلم وليست حقيقتهما مباينة للعلم اي فالعلم له ثلاثة افراد فردان يتعلقان
بالموجود فقط وفرد يتعلق بالموجود والمعدوم فالفرد من الاولين يتعلق بالموجود تعلقا
تاما على وجه الانكشاف يقال له سمع والفرد الاخر يتعلق بالموجود ايضا تعلق انكشا ف
تغاير ذاته ذات الفرد الاول وكذا الانكشاف الحاصل بالفرد الاول يقال له بصر
والفرد الثالث يتعلق بالمعدوم وبالموجود تعلق انكشاف تغاير ذاته الفردين الاولين
والانكشاف الحاصل به مغاير للانكشاف الحاصل بهما على وجه لا يعلمه الا الله
الا بالموجود اي من خارج الاعيان المعلوم اي المتعين المتشخص في الخارج بان لا يكون
امرا كليا كافراد الانسان وهذا وصف كاشف اذ كل ما كان موجودا في الخارج كان
متعينا متشخصا بخلاف العلم فانه يتعلق بالجزئيات الموجودة في الخارج وبالمعاني
الكلية بالمعدوم والموجود من جملة الموجود والعلم فالمولى جل جلاله ان له
علما والمطلق والمقيد اراد بالمطلق الحقيقة الكلية واراد بالمقيد الماهية
الجزئية المقيدة بالمشخصات اي الجزئيات الموجودة خارجا التي هي افراد
للمطلق ثم انه قد مر لك ان الكلي قيل انه موجود في الخارج لكونه جزءا من الافراد
الموجودة في الخارج وقيل انه ليس موجودا في الخارج لا استقلالا ولا في ضمن الافراد
فليس بجزء من الافراد بل هو عارض لها ووصف لها وهذا القول هو الراجح عندهم وح
فالمطلق من افراد المعدوم فعطفه عليه من عطف الخاص على العام ان اريد بالمعدوم
ما لا وجود له في الخارج كان له وجود في الاذهان ام لا اما ان اريد بالمعدوم ما لا وجود
له اصلا لا خارجا ولا ذهنا كان مغايرا تامل مع ذلك اي مع كونهما فردان
من افراد العلم صفتان زائدتان على العلم قلت هذا بيان لقوله ولا انهما
من جنس العلم اي من افراده وذلك لان قوله زائدتان عليه المتبادر منه انهما
مباينان له في المفهوم ولا يصح ان يقال ان الافراد مباينة للجنس اذ لا يقال ان
ان زيدا مباينا للانسان واجيب بان المراد بكونهما زائدان عليه انهما مغايران له
في المفهوم لا مباينان له ولا مانع من كون الافراد تغاير جنسها في المفهوم لان كون
الشيء ليس عينا للشيء بحسب المفهوم لا ينافي كون احدهما جنسا للاخر الا ترى
ان زيدا فرد من افراد الانسان ومع ذلك هو مغاير له في المفهوم لا انه مباين له
تامل واحتج اي الشيخ الاشعري على ذلك اي ما ذكر من القول الاول القائل ان

حقيقة

حقيقة كل منهما مباينة لحقيقة العلم لان هذا هو الذي قاله الفخر الرازي واحتج له
بما مر ويحتمل ان الاشارة في قوله واحتج على ذلك راجعة للقول الثاني وهو المتبادر
من اللفظ فيكون احتجاجا على الزيادة اي على كونهما صفتين زائدتين على العلم بما
احتج به الفخر اي وهو ما ذكره شارحنا سابقا بقوله وقد احتج الفخر على رد هذه
المقالة الخ ثم من المعلوم ان الفخر الرازي من اتباع الاشعري وظاهر الشارح ان الامر
بالعكس وقد يقال ان المعنى واحتج الاشعري على ذلك بدليل اتفق ان الفخر احتج
به بعد ذلك فتامل وما ذكرناه من الاشكال الخ هو ما ذكره شارحنا سابقا
بقوله واعترض شرف الدين ابن التلمساني هذه الحجة الخ وقوله باق عليه اي
على ذلك الاحتجاج بان يقال هذه التفرقة لا تنتج ان يكون التفرقة بينهما
نوعية والكل واحد نوع مستقل ذاته تقابل ذات الاخر لامانع من رجوع التفرقة
الى كثرة المتعلقات وقلتها هذا على احتمال كون الاحتجاج للقول الاول وعلى احتمال
كون الاحتجاج للثاني يقال ان التفرقة لا تنتج الزيادة اذ لا مانع من رجوع التفرقة
لكثرة المتعلقات وقلتها تامل لنفسه اي لذاته لا لاجل سمع ولا لاجل بصر
قائم به فاللام للتعليل لا للتعدية فيردهما اي بالسمع والبصر الى العلم فيه
ان التفريع بان المفرع عليه اذ مقتضى المفرع عليه ان يقول فيردهما
للذات وقد يقال لا منافاة وذلك انهم يقولون ان الذات قائمة مقام العلم
ومقام السمع ومقام البصر الخ فهو عالم بذاته بلا علم زائد على الذات سميع
بذاته بلا سمع زائد على الذات بصير بلا بصر زائد على الذات فالعلم عندهم
يرجع الى الذات من حيث كونها عالمة واذا كان كذلك فال الامر الى ان السمع
والبصر يرجعان للذات من حيث كونها عالمة بالمسموعات وبالمبصرات لاجل
نفسها لا لاجل السمع والبصر ولا لاجل سمع فقوله فيردهما الى العلم اي للذات
من حيث كونها عالمة عالمة بالمسموعات وعالمة بالمبصرات ثم ان هذا المذهب
بعينه هو مذهب الكعبي وابي الحسين البصري الخ لا الثاني لانه مذهب
مستقل غير مذهبهما خلافا لما حمله عليه النهري وتبعه الشيخ فيما مر من انهما
يردان السمع والبصر الى العلم فتامل وصار بعض الخ اي ذهب بعض اهل
وهو قياس مذهبهم اي مقتضى مذهبهم في اشتراط اتصال الحج
اي انهم يقولون انه يشترط عقلا في الرؤية خروج اشعة من حدقة الرائي

وتتصل بالمرئي فقوله من اشتراط اتصال اشعة اي بالمرئي وقوله وانبعاثها اي خروجها
وقوله من بنية مخصوصة اي عضو مخصوص اي وهو الحدقة لا غير
والمقابلة الخ اي انهم يشترطون عقلا في الرؤية ايضا ان يكون المرئي مقابلا
للاشعة او في حكم المقابل كرؤية الانسان نفسه في المرآة واما الشخص لم
يقابل نفسه الا انهم قالوا انه في حكم المقابل لنفسه وذلك لانعكاس الاشعة
اليه لعدم نفوذها بالمرآة وانما لعدم التضاريس والحاصل انهم يقولون اذا خرجت
الاشعة من الحدقة واتصلت بالجسم فان كان في ذلك الجسم تضاريس نفذت
الاشعة في ذلك الجسم فيرى خلف ذلك الجسم وان لم يكن في ذلك الجسم
تضاريس فتنعكس الاشعة وتنقلب وتتعلق بالرائي فيرى الشخص نفسه
ويصير الرائي حتى في حكم المقابل اي انه لا يرى بالفتح وقوله كما انه لا يرى بالضم
وانفر هو قابل ذلك بعد كما قالوا لانه يقول بالعلم وبهذا اي بما ذكر من
الدليل العقلي الذي ثبت به السمع والبصر والكلام وهو ان هذه الصفات الثلاثة
كمال في حق الحي يجب له تعالى ينتج هذه الصفات الثلاثة تجب له تعالى وان
باشارة القريب مع بعد المشار اليه للفصل بقوله بعد والتحقيق الخ وبقوله
ولا يستغنى الخ نظرا الى ان هذه الفواصل في حكم الشبح فلم تجعل بعد الفواصل
المقتضية للبعد وتقديم الجار للحصر اي ان ثبوت كونه مدركا انما هو بهذا الدليل
لا بغيره ويفهم من هذا ان القول بثبوت الادراك له تعالى ضعيف وذلك لانه
لا مستند لهذا القول الا مامر من الدليل العقلي وقد مر ضعف هذا الدليل وما
ثبت به يكون ضعيفا كما انه ايضا يفهم ضعفه من قوله عند من اثبته كونه
مدركا الادراك يتنوع الى صفات ثلاثة ادراك طعوم المذوقات من حلاوة
ومرارة ونحوهما وادراك روائح المشمومات وادراك كيفيات الملموسات من
حرارة وبرودة ويبوسة ورطوبة ونعومة وخشونة وقوله عند من اثبته
اي الادراك كالقاضي ابو بكر الباقلاني وامام الحرمين والفخر الرازي لما
تقدم من ان التحقيق الخ هذا يقتضي ان انتفاء النقائص منها لا يعتمد فيه الا على
السمع وليس كذلك اذ من جملة النقائص العجز والجهل والعمى في انتفائها
انما هو على الدليل العقلي واجيب بان المراد بقوله في نفي النقائص اي الثلاثة
السابقة اي البكم والصمم والعمى ثم ان قوله لما تقدم الخ هذا لا ينتج الوقف

بل انما

بل انما ينتج النفي وكان الاولى ان يذكر ما يدل على الاثبات وما يدل على النفي ثم يذكر ان
التحقيق الوقف الا ان يقال مراده لما تقدم اي المقتضي لانتفائه وللدليل العقلي
السابق الذي يدل على ثبوته والتحقيق هو ذكر الشيء على الوجه الحق فيتبين له
الباطل ويطلق على ذكر الشيء بدليله وقوله فيه اي في الادراك الوقف اي
الامساك عن القول بثبوته او نفيه في نفي النقائص اي في انتفائها
وقد ورد السمع في السمع اي والحال انه قد ورد الدليل السمعي بالسمع والبصر والكلام
وقوله ولم يرد اي الدليل السمعي بالادراك وجزم بعضهم بنفيه اي بانتفائه
لان الجزم انما هو بالانتفاء الذي هو ادراك ان النفي مطابق والتعبير بقوله
بعضهم يقتضي ان هذا ليس قول الجمهور مع انه قول الجمهور لما راه يحتمل ان
يكون لما بكسر اللام وتخفيف الميم فيكون تعليلا للحكم المذكور ويحتمل ان يكون بفتح
اللام وتشديد الميم فتكون شرطية وهذا هو المناسب لقوله في الشرح ولما اعتقد بعض
العلماء الخ وراه هنا بمعنى اعتقد ملزوما بالاتصال الخ اي ملزوما عقلا
بالاتصال بالاجسام فالمشموم لا بد في ادراك رائحته من اتصال الهواء المتكيف
برائحته الى الانف والمذوق لا بد في ادراك طعمه من اتصال الجسم الذائق بالمذوق
والملموس لا بد في ادراك كيفيته من اتصال الجسم اللامس بالملموس واما من
يقول بالوقف او النفي فيقول ان الاتصال سبب عادي ويدخل في العلم
اي ويدخل الادراك بمعنى متعلقه على القول به في العلم اي في متعلق العلم اي ان
متعلق الادراك وهي المشمومات والمذوقات والملموسات على القول به يدخل في
متعلق العلم لان كل ما ادرك به على القول بوجوده مدرك بالعلم وحينئذ يستغنى عنه
بالعلم فتكون صفة الادراك غير ثابتة ثم ان المراد بالعلم هنا الكون عالما
وبالادراك كونه مدركا لان الكلام في المعنوية لما راه اي لما راى
ذلك البعض الادراك ملزوما الخ والحق انه اي الادراك لا يستلزمه
اي لا يستلزم الاتصال بل الاتصال سبب عادي لانه لازم عقلا لا يمكن
تخلفه وبالجملة الخ اي بهذا الحاصل المتضح بان اطراف الخلاف
محصورة فيما ذكر من الثلاثة وان كان هذا يفهم مما قبله واقربها الوقف
اي اقربها للصواب وهذا يقتضي ان ما عداه قريب من الصواب فيقتضي صحة
الاقوال الثلاثة غير ان الاول له قربا من الصواب اكثر القول بالوقف وهذا ينافي

ما مر من ان القول بالوقف هو التحقيق اي المذكور من الوجه الحق لما عداه باطل وقوله
كما قدمناه ممنوع اذ لم يتقدم ما يفيد ان القول بالوقف اقرب الهم الا ان يكون
استعمل اقرب بمعنى والحق ذكتيرا ما يعبرون باقرب ويريدون ان هذا هو الحق فتامل
وهو كونهما كالبين هذا بيان الدليل كونه سميعا وبصيرا ثم ان الشارح
ذكر صغرى الدليل وحذف كبراه والاصل هكذا لان حق الحي زايد على العلم
وكل كمال في حق الحي يجب للمولى ثم ان الصغرى محتوية على امرين الكمال والزيادة
ولما كان الاول ضروريا تركه ولما كان الثاني نظريا اقام الدليل عليه بقوله
للمتفرقة الخ وهذا المعنى اي الكون صفة كمال زايدا على العلم وقد
قدمنا في ذلك اي من الخدش وحاصله ان الصغرى وان سلمت بالنظر لنا ضرفلا
نسلم بالنظر للمولى لان ذاته غايبة عنا وكيف يحكم عليها بان السمع والبصر كمالان في حقها
وقياس الغايب على الحاضر لا يصح الا ترى ان الزوجة والولد كمالان في حق الحاضر
دون المولى ويعنون اي المثبتون للادراك المتمسكون بالدليل العقلي المخدوش
يعنون بالادراك ادراك المشمومات وادراك الملموسات وادراك المذوقات واشار
الش بهذا الى ان الادراك الذي قالوا به كلي تحته جزئيات ثلاثة ادراك
المشمومات اي ادراك روايحها وادراك المذوقات اي ادراك طعومها وادراك
الملموسات اي ادراك كيفيتها الا انه كان الاولى للش ان يكرر الادراك في المشمومات
وما بعده فيقول ادراك الملموسات وادراك المشمومات وادراك المذوقات
لان كلامه ربما اوهم انه ادراك واحد متعلق بالثلاثة وهو وان كان قولا الا ان
القول بتعدده القول المعتمد من قال باثباته وانما قال الش ويعنون بالادراك ادراك
المشمومات الخ ولم يقل ويعنون به الشم والذوق واللمس لعدم استلزام هذه
للادراك كما ياتي ولان هذه لم يقل احد بثبوتها للباري ويجوز اطلاقها عليه
تعالى فتامل ان قالوا الخ ان والفعل مؤولة بمصدر خبر ان دليل
بهذه الاشيا اي الملموسات والمشمومات والمذوقات للتفرقة الضرورية
بينهما اي بين العلم بها وبين ادراكها فلا يستغنى به اي بالعلم وقوله
عنه اي عن الادراك المتعلق بهذه الاشيا وهي اي الادراكات المتعلقة عنها
بهذه الاشيا كمالات وهذا شروع في دليل ثبوت الادراك له تعالى بعد ان ثبت
زيادته على العلم فذكر الش صغراه بقوله وهي كمالات وحذف كبراه والاصل ادراكات

هذه

هذه الاشيا كمالات وكل كمال يجب لله واشار لنتيجته بقوله بعد فوجب ان يتصف
بتلك الادراكات ولما كانت الكبرى نظرية اقام عليها دليلا بقوله وكل حي الخ فان هذه
كبرى قياس حذف صغراه اتى به دليلا لكبرى القياس الاول وتقريره الله حي وكل
حي قابل للاتصاف بالكمالات ينتج الله قابل للاتصاف بالكمالات وقوله فاذا لم يتصف الخ
من تتمة دليل كبرى القياس الاول اي وحيث ثبت انه تعالى قابل للاتصاف
بالكمالات لو لم يتصف بها بالفعل لاتصف باضدادها لكن الاتصاف باضدادها
باطل فبطل المقدم وقوله واضدادها نقص الخ اشارة لقياس اتى به دليلا
للاستثنائية وحاصله الاتصاف باضدادها نقص وكل نقص في حقه محال ينتج
الاتصاف باضدادها محال واذا استحال الاتصاف باضداد الكمالات وجب الاتصاف
بها وهو المطلوب زايدة على علمه الخاصل ان السكر ونحوه قد تعلق بحلاوته
ادراكات ادراك بالعلم من غير اتصال به ان نعلم ان السكر حلو وان لم نذق
وهذا غير مراد وادراك تعلق به حين اتصال السكر باللسان والذي وقع فيه النزاع
هو الادراك الشبيه بهذا الادراك فقيل ان الله ادراكا يشبه ادراكنا للسكر
حين اتصاله بلساننا لكن ادراك الله حاصل من غير اتصال السكر به
ونفي اللذات الخ اي ونفي تكيفه تعالى ذاته باللذات والالام وليس المراد نفي ادراك
ذلك على ان لفظ الذوق الخ اي وكذا ما اشتق منها لما يوذن به اي لما
يوهمه الاطلاق من اتصالات الاجسام يعني مع كونه لم يرد به سمع وكل لفظ موهم
لمحال من الاتصالات اي لان الشم تطلب رايحة الجسم والذوق واللمس
يقتضيان جسما ملاصقا لان اللمس ملاقاة جسم لاخر لطلب معنى فيه والذوق
ملاقاة عضو مخصوص للجسم لطلب معنى فيه وتجدد الكيفيات اراد بها
اللذات والالام ثم ان تجدد الكيفيات بان يكون بعض الافراد منها موجودا ثم
يذهب ويتجدد غيره كما انه مستحيل كذلك اصل الكيفية مستحيل في حقه
تعالى فلعل الش اراد بالتجدد لازمه وهو الاتصال بالكيفيات ورا الشم
اي غيره ولا لازما عقليا اي للادراكات وكان الاولى ان يقول ولا ملزوما
عقليا لها بدليل قوله اخر الكلام يخلق الله معها الادراك تامل وانما هي اي
تلك الامور الثلاثة التي هي الشم والذوق واللمس وقوله اسباب عادية
اي للادراك وقوله يخلق الله معها الادراك غالبا اي وقد يتخلف الادراك عنها

قوله امر زائد عليها الاولى ان يقول امر لازم لها عادة لان الامر الزائد اعم من اللازم
اذ هو صادق بان يكون لازما او لا والمدعى اللزوم كذا قرره اليوسي انه هذا دليل
على المغايرة بين الادراك وبين هذه الثلاثة لا على لزومها للادراك اذ لا ينتجه ما ذكر
على ما لا يخفى   شممت الخ هذه المادة فيها لغتان كسر العين في الماضي
وفتحها في المضارع كعلم يعلم وفتح العين في الماضي وضمها في المضارع كنصر
ينصر   غير زائد عليها الاولى بنا على ما قرر ان يقول غير لازم لها وانما
على ما ذكره اليوسي فالمراد كونه غير زائد عليها ان يكون غيرها   ولما
اعتقد بعض العلما الملازمة العقلية بين الادراك وبينها اي وبين المذكورات
الثلاث اعني اللمس والذوق والشم وهذا يقتضي انه صفة واحدة اي
ادراك واحد متعلق بالملموسات والمشمومات والمذوقات مع الصفات الثلاثة
كما من زاد بعضهم رابعا وهو ادراك متعلق باللذات والالام هذا وذكر بعضهم
ان الادراك على القول به صفة واحدة تتعلق بكل موجود كالسمع والبصر فالموجود
ينكشف بالعلم وبالسمع وبالبصر وبالادراك والانكشاف الحاصل باحدها مغاير
للانكشاف الحاصل بالاخر لكن حقيقة التغاير بين الانكشافات لا يعلمها
الا الله   وايهام عطف على الملازمة وهو مصدر مضاف الى المفعول اي
واعتقد ان اثبات هذه الادراكات يوهم الملازمة العقلية اي يوقع في وهم
السامع الملازمة العقلية بين الاخر ادراك وبين المذكورات من الشم والذوق
واللمس هذا محصل كلامه وفيه ان الاولى الاقتصار على الاول لان الايهام المذكور
لا ينتج المدعى اعني القول بنفيها   ايضا اي كما منع اثبات الشم والذوق
واللمس له تعالى اتفاقا   وجعل الاحاطة اي جعل الادراك لتعلقه بها
مثل السكر والمسك   داخلا في علمه اي انه فرد من افراد علمه في العلم
الذي هو الادراك له افراد من جملتها المتعلق بالسكر والمسك فالعلم يتنوع
لانواع اعتبارية بحسب المتعلق وهذا خلاف ما مر في تقرير كلام المص من ان
متعلق الادراك هو الداخل في متعلق العلم   حتى يستغنى عنه بالعلم
هذا يناقض اول كلامه من ان للعلم انواعا اعتبارية من جملتها الادراك
المتعلق بالمشمومات والمذوقات والملموسات لان هذا يفيد انه شي واحد
لا نوع له ولا باعتبار لانه يتعلق بما يتعلق به الادراك على القول بثبوته وقد

يجاب

يجاب بان معمول يعني محذوف كانه يقول يعني انه غير زائد على العلم وحينئذ
فيستغنى عنه به   لا يستلزم الاتصال بالاجسام اي الذي هو اما شم او
ذوق او لمس والمراد لا يستلزمه عقلا   لما عرفت ان الادراك امر وراء الاتصال
اي مغاير له وقد يقال انه لا يلزم من ثبوت التغاير ثبوت عدم الاستلزام فما
ذكره من الرد لا يتم تامل   اهو ثابت مقابل هذا الاستفهام   ام لا اي
وليس بثابت وليس قوله ام لا منفا بلا مقوله زايد على عليه لان الوقف انما هو
عن الثبوت وعدمه لا عن الزيادة وعدمها كما يدل له قوله بعد فوجب الوقف
عن اثباته ونفيه   لعدم ظهور دليله عدم ظهور الدليل صادق بامرين
صادق بعدم الدليل في الواقع وصادق بوجود الدليل مع الخفا وهذا هو
المراد اي لخفاء دليل الجزم بكل من الامرين وذلك لانه قد ذكر لكل قول دليلا ولكن
لما تعارضا ولم يترجح احدهما وجب التوقف على ما هو شان التعارض ووجب
الوقف   وتحقيقها ما اشرنا اليه الخ اي وحجة المقترح وابن التلمساني في
القول بالوقف ما اشرنا اليه الخ ومقتضى هذا ان قوله لعدم ظهور الخ ليس حجة
لهما مع انه نفس الحجة لهما للقول بالوقف واما ما ذكره من ان التحقيق ان المعتمد
عليه في نفي التناقض الدليل السمعي الخ فنقول هذا لا يظهر حجة للقول بالوقف
بل انما يظهر حجة للنفي اي القول بعدم الادراك وحاصل ما ذكره المص ان الناس
في هذه المسالة على ثلاثة مذاهب الاول اثبات هذه الادراكات بنا على انها
كمالات وانها لا تستلزم الاتصالات عقلا والثاني نفيها بنا على انها تستلزم
الاتصالات المستحيلة على الباري او توهم الانفعالات فيجب نفيها اما الاول فلانها
ما يستلزم المحال محال حتى لو ورد به سمع وجب تاويله فكيف وهو لم يرد واما
الثاني فلان اللفظ الموهم للمحال في حقه تعالى لا يجوز اطلاقه في حقه ما لم يرد به
سمع وهذا لم يرد وقد يجاب بمنع الاستلزام عقلا كما مر بل عادة ولا عقد ورقبه
وبمنع الايهام في لفظ الادراك وانما ذلك في لفظ الشم والذوق واللمس وهي
ممنوع اطلاقها اتفاقا والمذهب الثالث الوقف بمعنى انا لا نجزم بنفيها لانها في
انها هل كمالات فيحتمل انها كذلك في الغايب ولانها لا تستلزم الاتصالات عقلا
كما مر ولا نجزم بثبوتها لعدم دليل نص فيها سمعي او عقلي مع الاستغنا عنها
بالعلم   ثم نقول ثم للترتيب الاخباري والنون للمتكلم ومعه غيره اي ثم نقول

معشر المتكلمين وعبر هنا بالتعين وفيما تقدم بالوجوب للاشارة الى القدح فيما
قاله المعتزلة من اثبات المعنوية ونفي المعاني اي كانه يقول لهم حيث وافقتم
على اثبات المعنوية تعين عليكم اثبات المعاني يلازمها معاني التعبير بالملازمة على
يدل على ان كلا منهما ملازم للاخر فالمعاني لازمة للمعنوية وملزومة لها وكذلك
المعنوية الا ان هذا خلاف الشايع من ان المعاني ملزومة والمعنوية لازمة
لها والمعاني جمع معنى والمعنى في الاصطلاح الصفة الموجودة في الخارج القائمة
بالمحل الموجبة له حكما فقوله بعد تقوم بذاته وصف كاشف لان الصفة لا تقوم
بغير موصوفها الاوصاف السبع المناسب الثابتة لان المعدود مذكر
والمراد بالاوصاف السبع المعنوية وتسمى ايضا احكاما بزيادة كونه
مذكرا اريد بالزيادة المزيد كان اضافته لما بعده بيانية وكانت الباء في قوله
بزيادة للملابسة اي وانما لم بعدها ثمانية مع ملابسة كونه مدركا لها من ملابسة
الجزء للكل وان اعتبرنا المصدر على حاله كان من اضافة المصدر لمفعوله
وكانت الباء للسببية لما راه من التنازع فيه ان وجود التنازع لا ينتج
عدم ذكرها لجواز الترجيح في احد القولين على ان النزاع قد وجد في السمع والبصر
والكلام وقد ذكرها فالاولى الاقتصار على التعليل الثاني وهو قوله وما نقل الخ
لظهوره وانما لم يعدها ثمانية مقتضى ما مر من الادراك صفات ثلاثة
او اربع او انا نقول وانما لم بعدها عشرة او احد عشر فقد تقدم من ملازمتها
اي بعد تقدم الخلاف في كونهما ملازمين للقدم والبقاء بناء على ان القدم والبقاء
صفتان وجوديتان وعليه فيكون كونه قديما وباقيا حالان او ليسا ملازمين
للقدم والبقاء بناء على انهما صفتا سلب والصفة السلبية لا توجب حكما
وعلى هذا فكونه قديما وباقيا اعتباران لا حال وحاصله انه وقع خلاف
هل القدم والبقاء صفتان موجودتان فيكونان من جملة المعاني فتكون المعاني
تسعة او صفتا سلب قولان التحقيق انهما سلبيتان فان قلنا انهما من المعاني
كان الكون باقيا والكون قديما من جملة الاحوال المعنوية فتكون تسعة كالمعاني
واما على التحقيق من انهما سلبيتان فلا يكون الكون قديما ولا الكون باقيا من
الاحوال بل من الاعتباريات لان الصفات السلبية لا توجب احكاما لموصوفها
لا على ملازمتها التعبير بالملازمة يشعر بان التلازم بين المعاني والمعنوية

من الجانبين

من الجانبين في الواقع وكل واحد منهما ملازم للاخر وملزوم له هي اي المعاني
الاخر على انها اي ملزومات لها اي للصفات السبع التي فرغ في البرهنة على ثبوتها
وجملة هي على نعت لمعاني اخر ونظيره بجعل الذي هو بمعنى ملزومات وبيانا في
التعبير بالملازمة والا بسهل والحاصل انه في الواقع ونفس الامر كل واحد
لازم وملزوم فلذا ترى المص تارة يسند اللزوم للمعاني وتارة يسند للمعنوية
ولكن الاصطلاح خلاف ذلك من ان المعاني ملزومة والمعنوية لازمة فتامل
نسبة الى المعاني اي نسبة الصفات التي فرغ من البرهنة على ثبوتها الى
المعاني اي نسبة قبل التسمية بالمعنوية والا فالمراد الان بالمعنوية المعنى العلمي
ولم يلاحظ فيه نسبة لكونه قادرا الاولى التعبير بالباء بدل الكاف
علته القدرة اي فالقدرة مستلزمة لكون قادرا والكون قادرا لازم لها وهكذا اقوله
صفات المعاني من اضافة العام للخاص وهي الاضافة التي للبيان ثابتة
للذات اعلم ان الصفة الثبوتية هي التي لها ثبوت في نفسها وفي الخارج ولم تصل
لمرتبة الوجود بحيث يصح رؤيتها ولم تصل لمرتبة العدم حتى تكون معدومة
فقوله ثابتة اخرج المعاني والسلبية وقوله لا تتصف بالوجود اي
بالتحقق في خارج الاعيان بحيث يمكن رؤيتها فلا ينافي انها ثابتة في نفسها
وهذا القيد وهو قوله لا تتصف بوجود ولا عدم توضيح لكونها ثابتة لان
السلبية الموصوفة بالعدم والمعاني الموصوفة بالوجود خرجا بقوله ثابتة
للذات هذا محصل كلام بعض ارباب الحواشي وفي اليوسي انه انما نفي الوجود
عنها بعد وصفها بالثبوت لان الثابت عند مثبتي الواسطة قد يكون موجودا
فاحتيج لاخراجه واما عند غيرهم فالثابت مرادف للموجود واما نفي العدم
عنها فزيادة بيان لان الثابت لا يكون معدوما لكنه لما نفي الوجود عنها
فربما يتوهم ثبوت العدم فتعرض له اهـ ومحصله ان قوله ثابتة انما
اخرج السلبية وقوله لا توصف بالوجود اخرج المعاني واما قوله ولا
بالعدم فلزيادة البيان معللة بمعنى قائم بالذات خرج به الصفة
النفسية على القول بانها من الاحوال لا من الاعتبارات موجبة لها
حكما صفة لمعنى القائم بالذات والمراد بايجابها الحكم استلزامها
للحكم لا التاثير بطريق العلة او الطبع وهي اي تلك الاحكام

الدسوقي على كبرى السنوسي توحيد ١٩

١٨١

هذا كله اي ما مر من ان المعنوية صفة ثابتة للذات غير موجودة الخ بنا على القول الخ
بصحة الواسطة المراد من الصحة الثبوت لا حقيقتها والا فلا يلزم
من صحة الشي ثبوته فليس ثم اي هناك والاشارة بثم للغايب المقابل
للشاهد وقضية كلامه توهم ان نافي الاحوال يقول بنفي السلبية والنفسية
وليس كذلك الا ان يقال انه حصر اضافي اي ليس ثم الا الذات وصفات المعاني
لا المعنوية فلا ينافي ان هناك الصفة النفسية والسلبية ايضا الوجودية
صفة كاشفة للمعاني الا قيام العلم الخ ان قلت ان اثبات القيام اعتراف
بثالث وهو واسطة قلت من يقول بعدم الواسطة يقول ان القيام اضافة واعتبار
وهو غير الاحوال لان الحال عند من اثبتها لها تعلق بالمحل بتعلق الصفات غايته
الامر انها لم تصل لمرتبة الوجود واعلم ان من يقول بنفي الاحوال لا يقول بنفي
الاعتبارات كما ان من اثبتها كذلك لا يقول بنفيها وسياتي ان شاء الله
الفرق بين الاعتبارات والاحوال على القول بالاحوال فرق بنفي الحال الخ
قدم النفي على الاثبات مع ان الاثبات اشرف للاشارة الى ان القول بنفي الاحوال
هو المعول عليه وحقيقة الحال اي التي وقع النزاع في ثبوتها ونفيه
صفة اثبات من اضافة الموصوف الى صفته والمراد بالاثبات الثابتة اي صفة
ثابتة وقوله لا تتصف بالوجود الخ وصف كاشف لما علمت من معنى الصفة
الثابتة ليس عندهم من الصفات اي الثبوتية التي يتصف بها المحل على
وجه القيام به لا مطلقا فلا ينافي انهم يقولون بصفات السلوب والصفات النفسية
وصفات الافعال فان قلت انهم صرحوا بان من نفى المعنوية يكون كافرا فكيف
هولاء المحققون ينفونها قلت معنى قولهم من نفاها يكون كافرا من نفاها واثبت
ضدها وهولاء انما نفوا كونها واسطة فلا ينافي انهم يقولون بها لكن على انها
وجه واعتبار فلا تغفل كالقاضي وامام الحرمين اي وكذا ابو هاشم
من المعتزلة يقسمون الصفات اي الثبوتية القايمة بالمحل كما يرشد
لذلك ما بعده من الحصر الاول الوجودية اي المعاني وفي بعض النسخ
الاول الوجود اي الوصف الموجود كالعلم والقدرة الى اخر السبعة المعاني
الذي يتحقق به اي الذي يثبت بسببه ذات موصوفه بغير
بالاضافة والمراد بذات موصوفه حقيقة الموصوف كالموصوف ذاتا او صفة وانما

قلنا

قلنا ذلك لان الاحوال النفسية لا تكون ثابتة للذات تكون ثابتة ايضا للصفة الا
ترى ان القدرة من الصفات ولها تعلق بالموجودات وهذا التعلق حال نفسي
وشانه انه يتحقق بالقدرة ان المتحقق اي الوصف المتحقق اي الثابت
اعم من ان يكون موجودا ام لا يقسمون الصفات اي جنس الصفات
لان المقسم الامر الكلي لا الافراد لما قالوه ان التقسيم ضم قيود الى امر كلي
يحصل بانضمام كل قيد اليه قسم كذا قرر الشيخ وقد يقال هذا انما يحتاج
اليه اذا اردنا التقسيم الحقيقي الذي هو تقسيم الكلي الى جزئياته واما
لو اردنا تقسيم الكل الى اجزائه فلا يحتاج لتقدير لانه عبارة عن تحليل الهيئة
الاجتماعية الى اجزائها اي الى الافراد المركبة منها فتامله الاول الحال
النفسية اي كالوجود والتحيز للجرم والموتية للبياض والانسانية وتعلق القدرة
مثلا بالموجودات والثاني الحال المعنوية اي ككونه قادرا وكونه ابيض
وجعلها بعض المتاخرين اي جعل الصفات اي جنس الصفات المتحقق
فيما هو اعم من الصفات التي جرا عليها التقسيم اولا وهذا التقسيم بالنظر لصفة
الاله لان المقسم اولا بالذات وان كان يوجد في الحادث ايضا ثانيا وبالعرض اما
الصفات السلبية فقالوا انها عبارة عن كل الخ قدم السلبية لما فيه من تقديم التخلية
على التحلية ثم ان المعرف انما هو حقيقة الصفة النفسية لا افراد الصفة السلبية وح
فلا يناسب التفسير بالجمع في قوله اما الصفات السلبية الخ ولا الاتيان بكل في قوله عن
كل الخ لان كل لاستغراق الافراد والمعرف بيان الماهية بالجملة ثم ان قوله عبارة الخ
فيه شي ايضا وذلك لان العبارة في الاصل مصدر عبر ثم صارت حقيقة عرفية
في الالفاظ المعبر بها وظاهر ان هذا لا يصح ارادته لان الصفة السلبية ليست
لفظا فكان الاولى حذف قوله عبارة فتامل عن كل ما يمتنع ان يوصف به
البارئ فيه ان الحدوث والعجز والجهل يمتنع ان يوصف به الباري مع انه
ليس من الصفات السلبية اذ لا يصح ان يقال الحدوث من اوصاف الله ولما
كان هذا واردا على هذا التعريف فان الش بعد والتحقيق الخ للاشارة الى ان الاولى
خلاف التحقيق وقد يقال يمكن ان في العبارة الاولى حذف مضاف فتكون موافقة
للثانية غاية الامر ان العبارة الثانية ابين واوضح لدلالتها على المقصود حيث صرح
فيها بالمضاف المقدر وهو نفي وح فما وجه تعبير الش بالتحقيق المقتضي لبطلان العبارة

الاول واجيب بانه يراد هنا بالتحقيق تحقيق ما تقدم وتوضيحه وتبيينه لا الحقيقة
المقابلة للمجاز وليس المراد بالتحقيق ذكره على الوجه الحق المقتضي لبطلان ما قبله
ونحو ذلك اي كسلب الحدوث وسلب افتتاح الوجود وسلب انتهاء الوجود
وسلب العجز والجهل جايزة اي لا واجبة كما هو شان صفاته تعالى ومنهم
من يعبر عنها اي عن بعض هذه السلوب الجايزة وقوله بالحدوث اي بالمشتق من
الحدوث بان يقول هذه الصفات حادثة وذلك اي ما ذكر من بعض السلوب
الحادثة فانه اي ما ذكر من العفو والحلم فهما صفة واحدة جايزة في حق الوجه
لا واجبة له فهي حادثة اي متجددة بعد عدم وقد يقال انه حيث فسر العفو والحلم
باسقاط العقوبة كانا من صفات الافعال لا من صفات السلوب لان صفات السلوب
عبارة عن نفي امور لا تليق والاسقاط ليس نفيا بل هو عبارة عن الكف عن الفعل
اي عن الترك له والكف فعل على انا لو قلنا ان اسقاط العقوبة عبارة عن عدم
المؤاخذة فلا يقال ان هذا العدم متجدد بل هو مستمر على حاله الاول فتامل
ذلك واما الصفة النفسية كذا في بعض النسخ وهي ظاهرة وفي
بعضها واما الصفات النفسية بصيغة الجمع وعليها فال للجنس لان المعروف
الماهية لا الافراد والنفسية نسبة للنفس بمعنى الذات لكونها اي الذات
لا تعقل بدونها والحاصل ان الصفة النفسية تحققها في الخارج بسبب تحقق
ذات موصوفها ولا يعقل ذات موصوفها بدونها وحينئذ نسبة تلك الصفة
للنفس بمعنى الذات من نسبة المتعلق بالكسر للمتعلق بالفتح عبارة فيه
تسمح لان الصفة ليست لفظا وقوله عن كل الخ في ادخال كل في التعريف
تسمح لما علمت انها للاستغراق الافراد والمعرف الماهية لا الافراد فكان الاولى
ان يقول فقيل انها حال ثبتت للذات غير معللة ولا يقال ان ما ذكره الشارح ضابط
للصفة النفسية لا تعريف لها وحينئذ فلا اعتراض عليه لان هذا يخالفه قول الشارح سابقا
ولهم في تعريف هذه الاقسام عبارات تامل غير معللة بالجر صفة
لحال او بالنصب حال من فاعل تثبت وخرج بهذا الاحوال المعنوية كما انه خرج
بقوله تثبت المعاني والسلبية وهذا التعريف بنا على ان الصفة النفسية حال لها
ثبوت في الخارج غير ثبوت الذات وقيل كل صفة اثبات اي كل
صفة ثابتة للذات وفي التعبير بكل ما تقدم وخرج بقوله اثبات الوجودية

والسلبية

١٨٣

والسلبية من غير معنى زايد على الذات اي من غير ان تكون هذه الصفة تابعة
لمعنى زايد على الذات هذا هو المراد وحينئذ خرج بهذا القيد المعنوية وليس المراد ظاهر
العبارة اعني عدم مصاحبتها لصفة اخرى من صفات المعاني لان هذا يقتضي
ان الصفة النفسية لا يجامعها معنى زايد على الذات وليس كذلك لان الشي اذا
كان له صفة نفسية يجوز ان تتصف بصفات اخر معاني لكن هذا القيد في ثم
نظام قوله في التعريف الاول غير معللة بعلة لان مآلهما واحد على ما عرفت
من المراد منه هذا واعلم ان التعريف الاول احسن من جهة انه عرفه
بالجنس القريب وهو الحال وفي هذا عبر بالجنس البعيد وهو صفة لانها
تصدق بالاحوال تصدق بالصفات الوجودية كصفة ثبوتية اي ثابتة
في الخارج وقوله زايدة على الذات هذا وصف كاشف لا للاحتراز عن شي لانه
يفهم من كونها صفة ثابتة في الخارج انها زايدة على الذات اي مغايرة لها في
المفهوم لا يصح توهم انتفايها الخ هذا في قوة قولنا غير معللة بعلة بخلاف
الصفات المعنوية فانه يصح توهم انتفايها مع بقا الذات واعترض قوله
لا يصح توهم انتفايها بان التوهم عبارة عن الحصول في الوهم اي الذهن ولا شك
ان تصور انتفا تلك الصفات لا مانع منه اذ غاية الامر انه من تصور المحال
ولا مانع منه واجيب بان المراد بالتوهم الوقوع في الوهم اي الذهن على طريق الحكم
لا مجرد الحصول فيه اي لا يصح ان الذاهن يحكم بانتفايها حكما مستندا مع بقا
الذات الموصوفة بها فصح الكلام وان كان هذا الاحتمال بعيدا لكن قد يقال ان
هذا القيد اتى به لاخراج المعنوية فيقتضي ان العالمية مثلا يصح اي يحكم العقل
بانتفايها حكما مطابقا مع بقا الذات الموصوفة بها مع انه لا يصح ولا يعقل ذلك
وحينئذ فبهذا القيد لم يخرج المعنوية واجيب بان المراد بقوله لا يصح ان يحكم الوهم
بانتفايها الخ اي بالنظر للذات لا لامر خارج وحينئذ خرجت المعنوية وبيان ذلك ان
الصفة النفسية مقومة للذات والمقوم للشي لا يصح انتفاوه مع تحقق المقوم به
بخلاف الصفات المعنوية فانه لا يصح انتفاوها من اجل كونها من اوصاف الالوهية
ويصح انتفاؤها عن الذات بالنظر لكونها ذاتا من غير نظر للالوهية فتامل وهي
اي تلك الاقوال في الحقيقة اي بحسب نفس الامر اي واما بحسب اللفظ فهي مختلفة
ويمثلون للصفة النفسية اي في جانب الاله وعبر بذلك اشارة

لمتبري منه لانه سياتي يعترض على ذلك التمثيل   ازليا ابديا لازم لقوله
واجب الوجود لان معناه الذي لا يقبل الانتفا لا ازلا ولا فيما لا يزال   وفيه
نظر اي وفي التمثيل بما ذكر للنفسية نظر وقوله والتحقيق سند لقوله وفيه نظر
فالواو للتعليل   هذه الصفات اي كونه واجب الوجود ازليا وكونه ابديا
وقوله الى السلب اي واذا كانت ترجع الى صفات سلبية فلا يصح جعلها نفسية
ومراده بالسلب الانتفا   وقد سبق ذلك الاشارة راجعة للتحقيق ويحتمل رجوعها
للرجوع للسلب والمتبادر ان الاشارة راجعة الى كون الرجوع للسلب هو التحقيق
لا للرجوع للسلب مطلقا   والمحققون الخ هذا مقابل لقول من جرى على
التمثيل لان التمثيل للشي يقتضي معرفته وهؤلاء لا يرون ذلك وقد يقال ان التمثيل
للشي لا يقتضي المعرفة له بالكنه لما ذكروه من ان التعريف بالمثال من قبيل الرسم
وحينئذ فلا تظهر المقابلة ثم ان هذا اشارة لدعواه واستدل عليها بدليل الخلف وهو
اثبات المدعى بابطال نقيضه   لم يعرف منها في كتب الكلام شي اي لم يعرف
بالكنه والحقيقة حتى يتم ما بعده لا بالرسم والا فهي معروفة مبينة في كتب
الكلام وقد يقال لا خصوصية للنفسية بذلك اذ غيرها من صفات المعاني
كذلك لم يعرف منها شي في كتب الكلام بالكنه بل بالرسم وهذا اي قوله لم يعرف الخ في
قوة سالبة كلية اي لا شي من الصفات النفسية بمعلوم   ولو عرفناها
اي بالكنه لكنا قد عرفنا الذات اي لكن التالي باطل فبطل المقدم وقوله ولا يعرف الله
الا الله دليل للاستثنائية واطلاق المعرفة على الله مشاكلة واورد على هذا
الدليل ان السالبة الكلية انما يناقضها الموجبة الجزئية لا الموجبة الكلية
فقوله ولو عرفناها ان كان المعنى ولو عرفناها كلها لكنا قد عرفنا الذات كانت
موجبة كلية فلا تكون مناقضة للسالبة الكلية التي هي المدعى حتى انه يلزم من
ابطال الايجاب الكلي ثبوت المدعى الذي هو السلب الكلي وان كان المعنى
ولو عرفنا شيا منها كانت موجبة جزئية الا ان الملازمة فيها ممنوعة اذ لا يلزم
من معرفة شي منها معرفة الذات لان معرفة الذات لا تترتب على معرفة شي منها وانما تترتب على معرفتها
كلها لانها مقومة للذات ولا تعرف الذات الا بجميع مقوماتها فتامل   واما
المعنوية الصفات الخ في التعبير بالجمع وبحث ما قدمته فيما مر وقوله ثبتت
للذات ليس للاحتراز بل لبيان الواقع وقوله معللة بالجر صفة لحال او بالنصب حال من

ضمير

ضمير ثبتت وقوله قايم بالذات صفة لا ثبتت ثم ان القصد سوق التعاريف الواقعة
في كلام القوم لا بيان الحقيقة والا كان قوله واما الصفات المعنوية الخ وقوله واما
صفات المعاني الخ مكررا مع ما مر ومما يدل على ان القصد جلب ما للقوم من العبارات
سابقا ولهم في تعريف هذه الاقسام عبارات فتامل وحكى القول الثاني بقيل
اشارة الى ضعفه بالنسبة للاول لاخذ الجنس البعيد فيه بخلاف التعريف الاول
فقد اخذ فيه الجنس القريب   موجبة له حكما اي وتلك الاحكام هي المعنوية
وقيل هي المعاني الخ اعترض بان فيه تعريف الشي بنفسه واجيب بان
هذا من قبيل التعريف اللفظي وهو يكفي لمن عرف ان هناك معاني صفات وجودية
موجبة لحكم لكن لا يعرف هل هذه المعاني تسمى صفات المعاني ام لا والتعريف
الاول اظهر من هذا   فهي المعاني الخ هذا التعريف لا يظهر لان ما تقدم
ينتج ان المعاني ملزومة والمعنوية لازمة ومن المعلوم ان اللازم قد يكون اعم
والتفسير بالتلازم يقتضي ان كلا منهما لازم للاخر وحينئذ فيكون اللازم مساويا فتامل
ملازم العلة اي كتلازم العلة ان قلت ان فيه تشبيه الشي بنفسه
وذلك انه قد ذكر فيما مر ان المعاني علل للمعنوية وهي معلولة لها وقد يجاب بان المراد
كتلازم العلة المؤثرة لمعلولها عند القايل بها وما مر من انها علل للمعنوية فليس
المراد انها علل حقيقية مؤثرة بل المراد انها مستلزمة لها فتامل   واما صفات
الافعال الاولى واما صفة الفعل لما مر في التعبير بالجمع وبقوله عبارة تسامح
وقوله عند صدور الاثار عن قدرته فيه تسمح وذلك لان المؤثر هو الله عز وجل
فالاولى ان يقول صدور الاثار عن الله بواسطة قدرته وارادته والصدور
عن الارادة من حيث التخصيص وهو من قبيل التاثير بقي ان صفة الفعل صفة
المولى وحصول الاثر صفة للاثر لا للمولى ولا يصح هذا التفسير والحاصل ان صفة
الفعل صفة للرب ولا شي من صفة الرب بصفة للاثر ينتج لا شي من صفة
الفعل بصفة للاثر فالمناسب ان يقول ان صفة الفعل عبارة تعلق القدرة
التنجيزي بالمقدور   فهي عبارة عن كل صفة تدل على معنى يندرج الخ ظاهره
ان الصفة الجامعة لفظ دال على لفظ دال على معنى جامع للاقسام مع ان
الصفة الجامعة ليست لفظا وايضا الصفة الجامعة هي السادسة فيلزم
من انه راجها انه راجع الشي في نفسه وقد يجاب عن هذا بان سايرمعنى باقي

ولو قال الخ واما الصفة الجامعة فهو المعنى الذي يندرج فيه باقي الاقسام كان اولى
ومثال الصفات المعنوية الخ لما انى بالحقائق شرع يتكلم على التمثيل لجميع
وكان الاولى ان يقول فمثال بالفا لان هذا جار على تقدير شرط اي ثم ان اردت
التمثيل لهذه الصفات الخ او يقول واما الامثلة الخ للاشارة الى انه انتقل من
الضوابط الى الامثلة ومثال صفات الافعال الخ اعلم ان صفات الافعال قديمة
عند الماتريدي وحادثة عند الاشعري فهي عند الاشعري عبارة عن تعلق القدرة
التنجيزي الحادث فخلق الله لزيد عبارة عن تعلق قدرة الله بوجوده ويقال له
ايضا تخليق والرزق عبارة عن تعلق القدرة بايصال الاشيا للحيوانات ويقال له
ايضا ترزيق وهكذا جرا ومعنى كون التعلق حادثا انه متجدد بعد عدم ولا مانع من
اتصال المولى بالحوادث بهذا المعنى الاثري انه يتصف بكونه قبل العالم او بعده
ومع العالم مع ان كلا من القبلية والبعدية والمعية حادثة بمعنى انها متجددة
بعد عدم واما اتصافه تعالى بالحوادث اي الموجودات بعد العدم فهذا ممنوع
واما عند الماتريدي فصفات الافعال عبارة عن التكوين واما القدرة فتصحح
الممكن الذي هو صفة ازلية يتاتى بها الايجاد فالذي بها الايجاد عنده هو التكوين
واما القدرة فتصير الممكن قابلا للوجود ثم ان التكوين ان تعلق بوجود شي قبل التكوين
ايجاد وان تعلق بخلق حيوان قيل له خلق وهكذا جرا فالصفة واحدة ويقال لها
صفات افعال باعتبار تعلقها ورد عليهم بان قبول الممكن للوجود امر ذاتي له وما كان
ذاتيا لا يكون بالغير وحينئذ فالقدرة متعلقة بوجوده الممكن ولا يحتاج معها لصفة
اخرى ومنهم من يمثلها الخ اي وفي تمثيله نظر لان شرط المثال ان يطابق الممثل
له وهذا غير مطابق لان الخالق هو الذات التي ثبت لها الخلق وهذا ليس صفة الفعل
بل هذا اسم للذات العلية عزة الله وجلاله الخ وجه كون هذه جامعة
انها تشمل الاوصاف الثبوتية والسلبية لانك اذا قلت عز كذا ادخل فيه
سائر الكمالات من صفات المعاني والمعنوية والنفسية والافعال لانه كما علا
بقدرته وعلمه وبكونه عالما قادرا ومثلا عز بخلقه بدائع المصنوعات واحيائه
الاموات واذا قلت عز عن كذا دخل فيه صفات السلوب اذ يقال عز عن الشريك
والصاحبة والولد والاتحاد والحدوث ونحو ذلك وكذا يقال جل وعظم
بكذا او عن كذا فهما لان لفظ العزة والجلال والعظمة محتملا للتعلقات

والتنزيهات

والتنزيهات سمي جامعا ومن المحققين الخ هذا اشارة الى تقسيم ثالث وذلك
لانه ذكر اولا ان مثبت الاحوال كالقاضي قسم الصفات الى ثلاثة اقسام ثم ذكر
بعد ذلك ان بعض المتاخرين قسمها الى ستة اقسام ثم ذكر هذا التقسيم بعده
واراد ببعض المحققين الامام الرازي ومن تبعه من الاعاجم على ذلك كالعضد
والسعد والبيضاوي الى اضافات اي الى نسب لا وجود لها في خارج
الاعيان كتعلق العلم والقدرة الخ ما ذكره بعض المحققين من ان تعلق الصفة
امر اعتباري لا وجود له في الخارج هو مذهب المتاخرين وقيل ان تعلق الصفة
صفة نفسية لها كما ياتي للمحشي وهو مذهب الجمهور وقيل بالوقف اي لا نعلم هل هو
صفة نفسية او غيرها بل هو من مواقف العقول لان حقيقة التعلق كذلك قال
اليوسي وعلى ان التعلق صفة نفسية للصفة فهو قديم لا يتغير ولا يتبدل والمتغير
والمتبدل انما هو المتعلق بفتح اللام كالعالم واما على انه امر اعتباري فيتغير
ويتبدل في الاعتبار وتغيره لا يقتضي التغير في الذات ولا في الصفة القديمة
ولا يوجب قيام الحادث بالقديم لان التعلق امر اعتباري عدمي لا يستحيل اتصاف
القديم به الا ترى ان المولى متصف بكونه قبل العالم وبعده ومعه والقبلية والبعدية
والمعية امور اعتبارية انتهى كلامه وفي كلام بعضهم انه على قول الاشعري ان
التعلق صفة نفسية لا يتغير انما هو بالنسبة للتعلق الصلاحي والتنجيزي القديم
اما التنجيزي الحادث فليس صفة نفسية لانه متاخر فيما لا يزال وهو ظاهر
لتعلق الخ اعلم ان القدرة لها تعلقان تنجيزي حادث اي متجدد بعد عدم
وصلوحي قديم لا يقبل التغير والارادة لها ثلاث تعلقات تنجيزي قديم
وتنجيزي حادث وصلوحي قديم والتنجيزي القديم اخص من الصلوحي القديم
وهما لا يتغيران وهذا التعلق اعني تعلق الارادة عبارة عن التخصيص وهو
يرجع للتاثير ولا يضر كون ذلك في الازل واما السمع والبصر فلكل واحد
تعلقات ثلاثة تنجيزي وصلوحي قديمان وتنجيزي حادث واما العلم فقال
بعضهم ان له تعلقان تنجيزي قديم وهو ظاهر وتنجيزي حادث وذلك كتعلقه
البارحة بحياة زيد فاذا مات بعد ذلك تعلق بموته فقد تغير التعلق واما العلم
فلم يتغير وهذا القول خلاف الصحيح والصحيح ان له تعلقا تنجيزيا
قديما فقط فعلم الله قد تعلق في الازل بذات زيد واحواله فيتعلق بكون زيد

في يوم كذا يكون حيا وفي يوم كذا يكون ميتا وفي يوم كذا يكون جاهلا وفي يوم كذا يكون
قاعدا فالمتغير انما هو المتعلق به لا ذاته ولا تعلقه واما الكلام فغير الامر والنهي منه له
تعلق تنجيزي قديم واما الامر والنهي فله تعلقان صلوحي قديم وتنجيزي حادث
فقول الشارح وهي متغيرة مستندة لظاهر بالنسبة للقدرة والارادة بالنظر لتعلقهما
التنجيزي الحادث وبالنسبة للعلم على القول الضعيف الذي يقول ان له تعلقا تنجيزيا
حادثا واما على القول المعتمد فلا يظهر فالشارح مشى على القول الضعيف بالنسبة
للعلم واعلم ان كلا من القولين الواقعين في تعلق العلم لاهل السنة مبني على ان
التعلق من اوصاف الصفة لا من صفات الذات وكيف يعدون هذه التعلقات من
صفات الله واجيب بان الصفة لما لم يكن لها ثبات في نفسها بل قائمة بالذات كانت
صفتها صفة للذات ايضا بهذا الاعتبار   القائلون باثبات الاحوال
اعلم ان الصفات تنقسم اقساما فتنقسم الى سلبية وهي متفق عليها والى نفسية
وهي متفق عليها والصفة النفسية هي التي لا يمكن وجود الذات ولا تعقل بدونها
كانت حادثة او قديمة بخلاف الصفة الوجودية فان الذات قد تنفك عنها وعلى تقدير
لو حكم بوجوبها الدليل العقلي او النقلي فلامر خارج عن الذات وكذا صفات السلوب
يمكن انفكاك الذات عنها وصفات المعاني موجودة في الخارج لكن رؤيتها ولا
يعقل فيها اشتراك لانها متشخصة في الخارج وكل ما كان كذلك فلا يعقل فيه
اشتراك واما الاحوال فقيل انها ثابتة في الخارج واسطة بين الموجود والمعدوم
وقيل لا ثبوت لها وقد اوجد الشارح لادلة من قال بثبوتها ولم يتعرض لادلة من قال بعدم
ثبوتها الا ما يفهم الاعتراض الاتي على ادلة من قال بثبوتها وقوله باثبات الاحوال
الاولى بثبوت الاحوال لان الاثبات فعل من الافعال   واسطة بين الوجود
والعدم الاحسن بين الموجود والمعدوم الا ان يأول الوجود والعدم بالموجود
والمعدوم لان الواسطة بين الوجود والعدم صفة للحال لا نفس الحال فهي واسطة
بين الموجود والمعدوم وصفتها اعني الثبوت واسطة بين الوجود والعدم
بان الوجود مشترك الخ يعني ان الوجود الذي هو المتحقق في الخارج كلي مشترك
اشتراكا معنويا بين جزئيات فالقائم بالواجب والممكن لان كل منها صفات او ذوات
كزيد والحول والمعاني القائمة بهما جزئيات للوجود وحينئذ فقول الشارح زائد
على الماهية في الكلام حذف مضاف اي زائد جزئياته على الماهية والمراد

بالماهية

بالماهية الذات وليس المراد انه مشترك لفظي كالعين ثم ان هذا الجزئي الذي هو من
جزئيات الوجود على الزائد على الذات يحتمل ان يكون موجودا ويحتمل ان يكون
معدوما واخذ الشارح في اقامة الدليل على بطلان الاحتمال الاول وهو انه موجود
فقال لو كان الخ وحاصله انه لو كان الوجود موجودا لساوى وجود ذلك الوجود
وجود الذات من جهة ان وجود الوجود زائد عليه كما ان وجود الذات زائد
عليها لكن التالي باطل لما يلزم عليه من التسلسل لانا ننقل الكلام لهذا الوجود الثاني
الى اخر ما قال الشارح فحذف الشارح الاستثنائية وذكر دليلها وهو قوله فننقل الكلام الخ
والا لساوى الخ اي والا لو كان موجودا وقوله لساوى وجوده اي وجود
الوجود وقوله وجود غيره اي كالذات وقوله في زيد وجوده اي من جهة ان كلا
منهما يزيد وجوده عليه   ولا معدوما هذا ابطال للاحتمال الثاني وقد اقام
الشارح عليه دليلا وحاصله انه لو كان الوجود معدوما للزم اتصاف الوجود بالعدم
لكن التالي باطل فبطل المقدم وثبت انه واسطة بين الموجود والمعدوم فالحاصل
ان ههنا ثلاث دعاوي وهي الوجود موجود او معدوم والدليل على ابطالهما
ما سمعت فكونه واسطة غير معلوم بالمشاهدة بل الدليل المذكور يعني انه ظهر لك
مما تقدم ان الوجود القائم بزيد جزئي من مطلق الوجود ومن المعلوم ان الجزئي
يتميز عن غيره من الجزئيات بالفصول فالوجود القائم بزيد جزئي يتميز عن غيره
من الجزئيات بالفصل وفصله اختصاصه وارتباطه بتلك الذات لا بغيرها
هذا ان قلنا ان الوجود زائد على الذات واما ان قلنا ان الوجود عين الموجود
فلا يلزم التسلسل المتقدم وحينئذ فالذي يميز هذا الوجود عن غيره سلب لا فصل
بحيث تقول هذا الوجود غير هذا الوجود لمغايرة هذا الوجود لهذا الوجود
بالمتشخصات   وايضا السواد الخ ما تقدم دليل لثبوت الحال النفسية
وهذا اشارة لدليل ثبوت الحال المعنوية وحينئذ فلا وجه للاتيان بايضا لانه
يقتضي ان كل واحد من الامرين دليل مستقل مثبت للمدعي وهو ثبوت الاحوال
مطلقا اي نفسية او معنوية   ويخالفه في السوادية اي لان البياض يخالف
السواد في البياضية وحاصله ان البياض والسواد لما كانا نوعين مندرجين
في اللون كانا مشتركين في الجنس الذي هو اللون وكل واحد منهما يتميز عن الاخر
بفصله الخاص به فالسواد يتميز عن البياض بالسوادية التي هي فصل له والبياض يتميز

عن السواد بالبياضية التي هي فصل له وذلك كاشتراك الانسان والفرس في الحيوانية
وتميز كل واحد منهما عن الاخر بفصله الخاص به فيتميز الانسان عن الفرس بالناطقية
ويتميز الفرس عن الانسان بالصاهلية   فيتغايران اي اللونية والسوادية
كما يوضحه ما بعده من السند اعني قوله ضرورة الخ   ما به التمايز اي وهو
الفصل كالسوادية في المقام وقوله لما به المشاركة وهو الجنس كاللونية في المقام
قوله فاما ان يوجد هذان الوصفان اي اللونية والسوادية اي فنقول ان
السوادية واللونية اما ان يكونا موجودين للسواد او عدميين فان قلنا بالاول
لزم قيام العرض بالعرض الخ وهو محال لان معنى قيام الشيء بالشيء عند المتكلمين
التبعية في التحيز المحصل في التحيز وان قلنا بالثاني لزم تركب الموجود وهو السواد
من معدومين وكلا الامرين باطل فتعين الواسطة وهو المطلوب وقد اجاب الشارح
عن هذا بانا نختار الاول وهو قيام العرض بالعرض ونقول لا مانع منه الا ترى ان
الحركة فانها تتصف بالسرعة والبطء وهما عرضان كما ان الحركة عرض كذلك   ولا
المعدوم والا لاتصف الشيء بنقيضه حاصله انه لو كان معدوما للزم اتصاف
الوجود بنقيضه وهو العدم لكن التالي باطل وقول الشارح اذ الوجود نقيض المعدوم
الاولى ان يقول اذ الوجود نقيض العدم لان الكلام في الوجود لا في الموجود ثم
بعد هذا فالاولى للشارح ان يقول والا لاتصف الشيء بما صدق عليه نقيضه
لان العدم على تقدير الواسطة ليس نقيضا للوجود اذ هو اخص من نقيضه لان
نقيضه وهو لا وجود صادق بالعدم وبالواسطة وقد يقال اذا اتصف الوجود
بالعدم لزم اتصاف الوجود بنقيضه لاستلزام العدم للاوجود الذي هو نقيض
الوجود به استلزام الاخص للاعم لكن اتصاف الشيء بنقيضه محال وقول الشارح
فكيف الخ سند للاستثنائية المطوية وقوله   تعين انه واسطة اي بين
الموجود والمعدوم في الخارج   ويخالفه في السوادية الاولى ويخالفه
في العارضية للبصر لان المشاركة انما تكون في الجنس والمخالفة في الفصل
فنقول الانسان مشارك للفرس في الحيوانية ويخالفه في الناطقية ولا نقول انه
يخالفه في الانسانية لان الانسانية جمعت بين الحيوانية والناطقية
وكذا نقول السواد يشارك البياض في اللونية ويخالفه في القابضية للبصر
ولا نقول ويخالفه في السوادية لانها جمعت بين اللونية والقابضية للبصر

والحاصل ان الفصل الحقيقي للسواد هو القابض للبصر والفصل للبياض هو
المفرق للبصر اي المضعف له فنقول في حقيقة السواد انه اللون القابض للبصر وفي
حقيقة البياض انه اللون المفرق للبصر كما تقول في الانسان الحيوان الناطق لا الانسانية
وان كانا متلازمين   ما به التمايز وهو الفصل كالقابضية للبصر والمفرقية له
وكان الاولى ان يقول ضرورة مباينة ما به التمايز وقوله لما به التشارك اي وهو
الجنس كاللونية في هذا المقام   فيتغايران اي السواد والبياض لان تباين الانواع
في الفصول يوجب تباينها في الماهيات هذا هو المتبادر من كلامه لانهما المحدث
عنهما لكن قوله بعد ذلك ضرورة الخ يبعد عود الضمير على السواد والبياض ويقتضي
انه راجع للونية والسوادية وهو وان كان صحيحا ايضا الا انه خلاف المحدث
عنه فان قلت جعل الضمير في قوله فيتغايران للونية والسوادية يجعل قوله
ضرورة يلزم عليه فساد قوله ضرورة الخ لما فيه من تعليل الشيء بنفسه لان تغاير اللونية
والسوادية يتغايران ضرورة تغاير ما به التمايز وهو السوادية لما به المشاركة
وهو اللونية فكانه قال ضرورة تغاير اللونية والسوادية واجيب بان ما به المشاركة
وما به التمايز يلاحظ اعم من اللونية والسوادية وغيرهما فهو من تعليل الخاص بالعام
فلا فساد فتامل   فاما ان يوجد هذان الوصفان وهما اللونية والسوادية
وقوله للسواد يحتمل ان المعنى فاما ان يوجد هذان الوصفان لاجل القيام بالسواد وعلى
هذا فقوله فيلزم قيام العرض بالعرض المراد بالعرض الاول اللونية والسوادية والعرض
الثاني المراد به السواد ويحتمل ان المعنى فاما ان يوجد هذان الوصفان لاجل تحصيل
ماهية السواد بحيث يكون مجموعهما سوادا وعلى هذا فالمراد بالعرض الاول في قوله
يلزم قيام العرض بالعرض اللونية والمراد بالعرض الثاني السوادية او العكس وفيه
انه ان كان المراد الاول فيرد انا لا نسلم ان هذان الوصفان انما وجدا لاجل القيام
بالسواد بل لاجل تحصيل ماهيته وان كان المراد الاحتمال الثاني فلا نسلم انه
يلزم عليه قيام العرض بالعرض لان تحصيل الماهية موقوفة على مجرد اجتماعهما
وان لم يقم احدهما بالاخر الا ترى الى ماهية الانسان فانها موقوفة على مجرد
اجتماع الحيوانية والناطقية وان لم يقم احدهما بالاخر وقد يقال لا نسلم ان
تحصيل الماهية موقوف على مجرد اجتماعهما بل على اجتماعهما وقيام احدهما
بالاخر اذ لو لم يقم احدهما بالاخر لاستغنى كل منهما عن الاخر فلا تلتئم منهما

حقيقة واحدة   او بعدما بفتح الدال مضارع عدم بكسرها وقوله
او بعدما اي او يعدم احدهما وقوله فيتركب الموجود اي فيتركب هذا السواد
الموجود من المعدوم وهو السوادية واللونية اي او من الوجود والعدم وم
وذلك باطل فثبتت الواسطة فثبت من هذا ان اللونية والقابضية للبصر
ليسا موجودين في الخارج ولا معدومين في الخارج بل هو واسطة وهو مشكل
اذ السواد موجود قطعا واجزاؤه اعني اللونية والقابضية واسطة غير
موجودة في الخارج فيلزم على هذا ان الموجود تركب من اجزاء غير موجودة مع ان
الاجزاء اذا كانت غير موجودة لزم ان الكل كذلك الا ان يقال ان الحال اذا
انضم لمثله يرتفع لمرتبة الوجود وحرر ذلك والحاصل ان هذا المستدل
وقع في اخرة الامر فيما فر منه لانه آل امره الى ان الموجود تركب من غير الموجود
بان الوجود عين الموجود اي فوجود زيد عين ذاته وعمرو كذلك وعلى
هذا فليس الوجود امرا كليا مشتركا بينهما انما الاشتراك في لفظ وجود فقط
فهو موضوع باوضاع متعددة وح فتميز زيد عن عمرو ليس بفصل بل انما هو
بالسلب بان يقال هذه الذات مغايرة لهذه الذات او هذا الوجود مغاير هذا
الوجود لمغايرة هذا الموجود لهذا الموجود والحاصل انه على كلام المستدل يكون
الوجود من قبيل المشترك اشتراكا معنويا فالافراد مثل وجود زيد وعمرو قد
اشتركت في المعنى فتحتاج لفصل واما على كلام المجيب فلا اشتراك ولا اجتماع
في المعنى وانما الاجتماع في لفظ وجود فقط فتامل   عين ذات الوجود اطلق
بعض هذه العبارة وابقاها على حقيقتها وقال بعض المحققين معنى كون الوجود
عين ذات الموجود ان الوجود ليس له ثبوت في الخارج مغاير لثبوت الذات
خلافا في انه كمال واعتباري ان هذا الجواب لا ينفع وذلك لان المستدل
اسند لانه مبني طريقته وهي ان الوجود غير ذات الموجود وان الوجود حال
والمجيب جوابه مبني على طريقته وهي ان الوجود عين ذات الموجود ومثل
هذا لا ينفع في الجواب   وتميزه الخ جواب عما يقال اذا كان الوجود
عين الموجود فبم تميز هذا الموجود عن الاخر وحاصل الجواب ان تميزه عنه
عنه بالسلب بان يقال هذا الوجود مغاير لهذا الوجود   فلا تسلسل هذا
مرتب على ما قبل وتميزه عن غيره فكان المناسب ان يقدمه عليه

بتجويز

بتجويز القيام حاصله انا قلت يا مستدل لو وجد هذان الوصفان للسواد للزم
قيام العرض بالعرض وذلك ممنوع لانا نسلم انه ممنوع بل قيام العرض بالعرض جائز
لانا نرى الحركة فانها عرض من غير نزاع وتتصف بالسرعة والبطء فهما عرضان
قائمان بها   وفيه نظر فيه ان النظر من حيث الاستدلال بما ذكر وحاصله
ان الاستدلال على جواز قيام العرض بالعرض بما ذكرنا من كون الحركة تتصف
بالسرعة والبطء لا يتم الا لو كان السرعة والبطء عرضان موجودان في الخارج
لكنهما نسبيان اي من الامور النسبية لان الحركة الواحدة بالنسبة لاعلى منها
بطيئة ولا دون منها سريعة فالحركة تتصف بالسرعة باعتبار وبالبطء
باعتبار والامور الاعتبارية لا يقال لها اعراض فلم يلزم قيام العرض بالعرض وقيل
معنى قوله وفيه نظر وفي ما ذكر منه تجويز قيام العرض بالعرض نظر وذلك
لان معنى قيام العرض بالغير ان يكون العرض تابعا له في التحيز والعرض لا تحيز
له حتى يقوم به عرض اخر فالنظر على هذا القول في اصل الدعوى وعلى القول
الاول من حيث الاستدلال هذا والحق ان معنى قيام العرض بالغير اختصاصه
به اختصاص النعت بالمنعوت وح فيجوز قيام العرض بالعرض اذ ليس بلازم
ان يكون المنعوت متحيزا ومن جملة ما يعلل به قيام العرض بالعرض انه لا مرجح
لكون هذا حالا وهذا محلا فلو قام العرض بالعرض لزم وجود الترجيح من غير
مرجح ورد ذلك بان ارادة الفاعل المختار لها ان ترجح هذا بكونه حالا وهذا
بكونه محلا وبالجملة فادلة منع قيام العرض بالعرض كلها ضعيفة ولا مانع من القيام
فتامل   وقال بعض الشيوخ اي كالغزالي والمقترح   اي القول بنفيها
اي بنفي ثبوتها فلا بد من المغايرة بينهما اي بين العلة والعالمية والا لزم تعليل
الشيء بنفسه ولا تحصل المغايرة الا اذا اريد بالمعلول امرا وجوديا وبالعلة
الكون عالما والكون على حالة ثابتة في الخارج لم تصل لمرتبة الوجود فتحصلت
العلة المغايرة بين العلة والمعلول وح ولا يصح حمل كل منهما على انه امر وجودي
والا لزم تعليل الشيء بنفسه ولا حمل الاول على حالة معدومة لان الاعدام
لا تعلل ولا يصح ان يكون الثاني عدميا لان العدمي لا يكون علة للوجودي
فالحاصل انا لو لم نقل بثبوت الاحوال لزم سد باب التعليل لانه على القول بعدم
ثبوتها فالمعلول اما وجودي او عدمي ولو كان الاول لزم تعليل الوجودي بالعدمي

وهو باطل ولو كان الشأن لزم تعليل الاعدام وهو لا يصح فالتعاليل انما تتأتى
على ثبوتها ثم انه ليس المراد بلزوم سد مطلق تعليل بل تعليل المعاني بالمعنوية كما
قرره غير واحد من المحققين من المشايخ ولكن ما يأتي يقتضي ان المراد سد
مطلق تعليل لان التعاليل مبنية على ثبوت الاشتراك المعنوي ومن ينفي
الاحوال ليس عنده اشتراك معنوي بل اشتراك في اللفظ فقط فالذوات
متميزة بعضها من بعض بالسلب وليس هناك امر كلي تشترك فيه الذوات
حتى تفتقر لفصول تميزها فاذا قلت هذا تقطع يده لكونه سارقا فالكون
سارقا مشترك بين افراد كثيرة اعني كل ذات سرقت فهو زائد عليها ثابت في
الخارج وليس موجودا والا لزم التسلسل ولا معدوما والا لزم التسمية بالمعدوم
وحيث كان الكون سارقا عاما فيصح الانتقال من هذا العام لهذا الشخص الذي
تقطع يده لتحقق المعنى الذي اوجب القطع فيه فلو قلنا انه خاص بهذه
الذات فلا يصح الانتقال منه والحدود اي ويسد باب الحدود يعني
ان من نفى الاحوال لا يمكنه ان يحد شيئا من الحقائق وذلك ان الحدود مبنية
على الاشتراك في امر كلي يعم المعرف وغيره والامر العام لا يكون الا حالا لانه لو كان
موجودا لكان وجوده زائدا عليه فيحتاج وجوده لوجود ويلزم التسلسل ولو
كان معدوما لزم تركب الموجود من المعدوم فاذا عرفت الانسان فتاتي اولا بامر
عام شامل له ولغيره كالحيوان ثم تأتي بامر خاص به يميزه وهو ناطق ومن ينفي
الاحوال لا يمكنه الحد المركب من جنس وفصل لان جميع الاشياء متباينة عنده
ولا اشتراك بين شيء وشيء في امر اصلا وليس عنده عموم ولا خصوص والاشتراك
عنده انما هو في العبارة فالانسان قام به حيوانية خاصة به وكذا الفرس قامت به
الاعراض فلفظ حيوان مشترك اشتراكا لفظيا وضع للحيوانية التي في الانسان
والتي في الفرس آخر لكل واحد بوضع وعلى هذا فاذا قلت في تعريف الانسان
هو حيوان ناطق كانك قلت هو حيوان حيوان او ناطق ناطق لان المراد بالحيوانية
حيوانية خاصة وهي مساوية للناطق والتقييد الثاني مستدرك وكذا اذا قلت
السواد لون قابض كانك قلت لون لون لان المراد باللون لون خاص وهو مساو
لقابض وحينئذ فلا يتميز السواد عن البياض والمقدمات الكلية اي ويسد
باب المقدمات الكلية وقوله التي في الادلة اي التي شأنها الوقوع في الادلة يعني

ان نافي

ان نافي الاحوال لا يمكنه فهم مقدمة كلية وبيان ذلك ان المقدمات الكلية
مبنية على اشتراك الافراد في امر معنوي نحو كل انسان حيوان فهذه الجملة لا تصح
الا اذا اشتركت افراد الانسان في امر كلي وهو الانسانية بحيث يوجد في كل من زيد
وعمرو وبكر فرد من افراده والامر العام الكلي لا يكون الا حالا اذ لا يكون موجودا والا
لزم التسلسل ولا معدوما والا لزم تركب الموجود من المعدوم ونافي الاحوال ليس
عنده امر كلي بين زيد وعمرو لا اشتراك لهما الا في لفظ انسان بمعنى انه وضع
لكل واحد بوضع مستقل والانسانية التي في زيد غير التي في عمرو وعلى هذا فلا
معنى للكلية والحاصل ان من نفى الاحوال نفى الامر العام الذي يقع فيه الاشتراك
الذي صحة التعاليل والحدود والكليات موقوفة على ثبوته لا يكون الا حالا هذا
حاصل كلام بعض الاشياخ وفيه نظر لان الشيخ الاشعري واتباعه وان نفوا الاحوال
اثبتوا الاعتبارات الذهنية فليس بلازم ان يكون هذا الامر العام الذي يقع فيه
الاشتراك حالا بل يصح ان يكون امرا اعتباريا لا ثبوت له الا في الذهن وعليه
فتصح التعاليل والحدود والكليات فقولهم ان نفي الاحوال يلزم عليه سد هذه
الامور مبني على ما فهموه من ان الامر الكلي الذي يقع فيه الاشتراك التي مبنى هذه
الامور عليه لا يكون الا حالا ونحن نقول لا نسلم الحصر بل يكون امرا اعتباريا
وتكون هذه الامور صحيحة فتأمل وهذا الظاهر في ان الاعتباري لا ثبوت له اصلا
الا في الذهن خلافا لما قرره شيخنا العدوي من ان الاعتبار قد يكون له ثبوت
في نفسه كقيام العلم بالعالم وقد لا يكون نحو اعتبار الكريم بخيلا ولا شك ان
هذا يأباه لفظ اعتبار ومعناه وانه يعسر الفرق بين الحال والاعتبار وحينئذ
فلا احسن ان تقول ما لا وجود له في الخارج فهو الاعتبار وهو اما ان يصدق عنده
الخارج او يكذب به مع كونه لا ثبوت له فيه والمسألة اي القاعدة
وهي مسألة الاحوال مسألة اصولية الخ حاصله ان الاصوليين
اتفقوا على ان العموم من عوارض الالفاظ واختلفوا هل يعرض للمعنى فيقال
معنى عام سواء كان المعنى ذهنيا كمعنى الانسان او خارجيا عينيا كالمطر او عرضيا
كالخصب او لا يعرض للمعنى اصلا فمن قال بالعموم في المعاني قال بثبوت الاحوال
ومن قال بعدم عمومها نفى الاحوال هذا حاصل كلام الشارح والحق ان مسألة نفي
الاحوال وثبوتها لا تعلق لها بالمسألة الاصولية المذكورة بل هذه على حدة وهذه

على حدة اذ من يقول بنفي الاحوال له ان يقول بعموم المعنى ويجعل العموم من الامور
الاعتبارية الا ترى انه جعل اللفظ متصفا بالعموم ولا يسعه جعل اللفظ عاما
الا اذا جعل العموم امرا اعتباريا فتأمل   لمقصودنا الخ اعلم ان هذا الفصل
يحتوي على امور ثلاثة الاول ثبوت هذه الاوصاف المعاني المسماة له تعالى وقد
سبق ذلك في قوله ثم نقول الخ والثاني الاستدلال على ثبوتها والثالث الرد
على المعتزلة النافين لوجودها وسياق الكلام على هذين الامرين الاخيرين والمص
قد جعل المقصود من الفصل الامرين الاخيرين فقط دون الاول وهو ثبوتها له
تعالى لان مجرد ثبوتها مجردا عن الاستدلال غير معتبر في العام لان مجرد ثبوتها
دعوى والدعوى لا تقبل مجردة عن الدليل وحيث قد تقرر الامر الاول في الفصل
على وجه التشبيه   اقامة البراهين مراده ما يشمل غير العقلي   على
ثبوت صفات المعاني الاول على وجود المعاني وثبوتها له تعالى واضافة
صفات للمعاني من اضافة الخاص للعام   والرد الخ من عطف اللازم
على الملزوم لان اقامة البرهان يستلزم الرد على المعتزلة وقوله المنكرين لها اي
لوجودها   مع موافقتهم الخ في بهذا اشارة الى ان هذا الانكار لا معنى له
اذ لا معنى لعالم في اللغة الا ذات ثبت لها العلم وهكذا   قالوا هذه الاوصاف
كان الاحسن التفريع والمراد بهذه الاوصاف كونه قادرا وكونه مريدا الخ   لذاته
اي لاجل ذاته اي ان الموجب لتحقق هذه الصفات انما هو الذات لا معنى
زائد عليها   ملازم لها الاول لا لمعنى ملزوم لها اي لتلك الصفات ثم ان النفي
في قوله لا لمعنى قائم بالذات منصب على القيد والمقيد اي ان كون هذه الصفات ن
واجبة لمعنى قائم بالذات منفي بل الذات كافية في تحقق هذه الصفات وان
كانت عبارته صادقة بصورتين نفي القيد والمقيد معا ونفي القيد فقط
واعلم ان قوله لا لمعنى قائم بالذات هو محل النزاع بيننا وبينهم منهم واتفقوا
في الحادث فقالوا قادر بقدرة مثلا وخالفوا في جانبه تعالى فقالوا قادر
لذاته الخ فلم ينفوا تلك الصفات بالمرة اذ لا يسعهم نفيها لموافقتهم على تنزيهه
تعالى عن اضدادها وانما ينفون زيادتها على الذات ويزعمون انها نفس الذات
مرتبين لمرادهم على الذات ككونه عالما الخ فرارا من تعدد القدماء
واستثنوا الخ اشارة الى انهم لا يطلقون في النفي   متكلم بكلام اي زائد على ذاته

العلية

العلية   فهم جعلوه اي الثابت الكلام له تعالى وقوله حروفا واصواتا
العطف من عطف العام على الخاص فان الاول المتقدم لاجل ان يكون لذلك الحروف
بعد الاصوات فائدة بل يهامه وهم كلامه ان الثاني مغاير للاول وان الحروف
مطلق اصوات وهو غير صحيح   ويتكلم اي ذلك المحل كالشجرة في قصة
موسى   انه خالق للكلام واما ذاته فلم يقم بها كلام لا نفسي ولا لفظي
والحاصل انهم وان وافقونا على ان الكلام ثابت لكنهم يقولون ثبوته له من
جهة انه خالق له ونحن نقول ثبوته له من جهة انه قائم به   وحداهم
هذا الفساد كان الاحسن ان يقول وجاهم هذا الفاسد اي الفهم الفاسد اي
فهمهم ان معنى كونه متكلما انه خالق للكلام ولعله اطلق الفساد على هذا الفهم مبالغة
في فساده   ولا يقوم به هذا الكلام المركب من الاصوات والحروف   وقوله
عندهم اي ولا عند غيرهم فلا مفهوم لقوله عندهم   وسيأتي تحقيق القول
معهم في ذلك اي على وجه يقتضي ابطال هذا الحصر   واستثنا معتزلة
البصرة كابي علي الجبائي وولده ابي هاشم وعبد الجبار وتابعيهم   مريد
بارادة حادثة اي فقالوا مريدا بارادة وليس مريدا بذاته لانه لو كان مريدا بذاته
لكان مريدا بجميع الممكنات لان ما بالذات لا يختلف وهم يقولون بخروج بعض الممكنات ت
عن ارادته كالمعاصي وقالوا حادثة فرارا من تعدد القدماء وقالوا لا في محل
فرارا من قيامها لانها لو قامت بمحل فان كان غير الذات العلية لاوجب الحكم
لهذا المحل لا للذات العلية وان كان ذلك المحل هو الذات العلية لزم اتصافها
بالحوادث   كلها مستحيلة اي كل واحد منها مستحيلا فالمعنى على الكلية
تجدد الاحوال الحادثة اي لان علة الكون مريدا حادث فليكن المعلول
كذلك حادثا اي متجددا بعد عدم وهم وان لم يقولوا بقيام حكمها وهو الكون
مريدا به ولا فرق في الدلالة على حدوث الذات بين تجدد المعاني عليها وتجدد
المعنوية عليها   وقد تقدم بسط ذلك اي الاقتضا   عود حكمه
اي عود حكم المعنى وهو الكون مريدا وقوله الى ما اي الى ذات وقوله لم يقم به
اي لم يقم ذلك المعنى بتلك الذات اي مع ان المعنى لا يوجب الحكم الا للذات
القائم بها ذلك المعنى   مع نفي اختصاصه اي مع نفي اختصاص الحكم
بما لم يقم به المعنى بمعنى انه اذا كان تعالى مريدا بارادة غير قائمة به فلا وجه

لكون حكمها ثبت للذات العلية دون غيرها من الذوات ثبوت حكمها
للذات العلية دون غيرها تحكم لان نسبة الحكم لجميع من لم يقم به معنى
واحدة فتخصيص ذلك الحكم بواحد دون غيره تخصيص بذات تخصيص بقوله
مع نفي الخ في الحقيقة الزام رابع واللوازم اربعة لان الثالث الذي ذكره محتو على
الزامين احدهما ثبوت الحكم لما لم يقم به المعنى والثاني التخصيص به وما تخصيصا
في نفي الخ في المعنى من البيانية لان هذا بيان لاصلهم من حيث
انهم لم يقولوا اي من اجل انهم لم يقولوا بحث تعليقه فاجابوا الخ لا معنى
للالزام بعد الجواب لانهم حينئذ معترفون بالمخالفة لاصلهم ويعرفون الا ان يكون
هذا الالزام قبل حصول الجواب منهم لعم مريديته كل ممكن اي لكن
التالي باطل عندهم فبطل المقدم واصلهم الخ الواو للتعليل وهذا
دليل للاستثنائية وغيرها اي كالمكروهات ومعلوم ان المعاصي والمكروهات
كثيرة بالنسبة للطاعات فيلزم خروج اكثر الممكنات عن كونه مريدا له تعالى
وما يخلوه في ذلك الدليل اي في معنى من البيانية اي وما يخلو
من ذلك الدليل وهو قولهم لو كان مريدا لنفسه لعم مريديته كل ممكن لكن التالي
باطل وقوله باطل اي الفساد الاستثنائية وقوله اذا ارادته الخ سند للبطلان
اذا ارادته الخ كان المناسب ان يقول اذ مريديته لان الكلام في المريدية
لا في الارادة وتحكيمهم اي تمسكهم اي استدلالهم على الشرطية
القائلة لو كان مريدا لنفسه لعم مريديته كل ممكن بان المريدية اذا كانت
منسوبة للذات تعم واذا كانت منسوبة للمعنى لا تعم فيقال لهم ان هذا
لا يخفى فساده لظهوره ان هذه الاحوال ترجع الى المعاني وانها عامة التعلق
بالبراهين القطعية كما يأتي بان النفسي اي ما يرجع من الصفات الى النفس
اي الذات هو الذي يعم اي بخلاف ما يرجع من الصفات الى المعاني فانه
لا يعم فالكون مريدا اذا رجع الى الذات فان قيل كونه مريدا لذاته يعم جميع الممكنات
وان رجع لصفة معنى بان قيل كونه مريدا بارادة فلا يعمها وهم قد نقضوه
الخ هذا كلام مستانف وحاصله اعتراض ثان على ما استدلوا به على الشرطية
وحاصله انما قالوه في القادرية يعارض ما تمسكوا به لانهم قالوا انه تعالى
قادر بنفسه وقالوا بعدم عموم القادرية لان افعال العباد الاختيارية غير

مقدورة لله تعالى عندهم في حدوث الارادة اي في القول بحدوث
الارادة اي يلزمهم على القول بحدوث الارادة نفي ممعنى على وفي الكلام حذف وقوله
من حيث انها حادثة الاولى ان يقول من حيث انها توجد بعد عدم وتختص
بزمان معين بدلا عن غيره ولا يكون ذلك الا بارادة فتفتقر الارادة الحادثة الخ
والا فقوله يختص بوجود هو غير حادثة ولهذا قال مشايخنا اي اهل السنة
لا المشايخ الذين اخذ عنهم العلم ولا يصح ثبوته اي ثبوت النفي بدونها
وما اجابوا به ما مستند او قوله من البوسي بيان لما والخ ظاهر
الفساد والهوس الجنون واطلق على ذلك الجواب جنونا لانه ناشئ عنه
الذي لا يتخيله عاقل اي الا يجري عليه ولا يقبل انتسابه عاقل وفي نسخة
لا يتخيله عاقل اي لا يرتكبه ويقبل انتسابه اليه من كل القول اذا نسب
اليه وهو اي ذلك الهوس الذي اجابوا به عن ما الزمهم من التسلسل
على قولهم بحدوث الارادة لما ان الشهوة لا تشتهي ظاهره ان بين الارادة
والشهوة جامعا وان الحكم سلم في المقيس عليه فيثبت في المقيس وسيأتي
ما فيه قد وجد فيها دليل الافتقار لارادة اخرى اي ودليل الدليل خصصها
بالوجود بدلا عن العدم فما ختموا به من انها لا تراد لا يصح لانه قد وجد
فيها دليل ضده وهو انها تراد والدليل العقلي يستحيل وجوده بدون مدلوله
كالافتقار في هذا المقام لا دليل على افتقارها الاولى لا دليل على استحالة
افتقارها لشهوة اخرى لانه هو المدعى لهم بل يجوز ان تشتهي اي كما في المريض
المتقطع الشهوة فانه يشتهي شهوة الاكل وحيث جاز ان الشهوة تشتهي كان الحكم غير
مسلم في المقيس عليه حتى يثبت في المقيس على انه لا جامع بين المقيس والمقيس
عليه وقد وقع في العادة اي فهو ليس بمجرد جواز عقلي من الارض المقطت
عنه الشهوة يشتهيها والواو للتعليل او للاضراب فالشهوة مما يجوز الخ
شبه الخاص لما تقدم فلبس في العبارة تكرار فظهر الفرق بين الامرين يعني
بين الارادة الحادثة والشهوة وحيث كان بينهما فرق فلا يصح ما ذكروه من القياس
فقد قالوا بقيام احوالها الحادثة اراد ما حوالها الكون مريدا وخص المراد
بجنس احوالها واراد بالحادثة الثابتة في الخارج بعد عدم لا الموجودة بعد عدم
والحاصل ان الحادثة حقيقة هو الثابت في الخارج بعد عدم ان قلنا بثبوت

الاحوال وان القدرة تؤثر فيها كما هو المعتمد وان قلنا بنفي الاحوال فالحادث هو الوجود
بعد عدم وقلنا بثبوتها ولكن قلنا ان القدرة لا تؤثر فيها كما هو مقابل المعتمد وبعد هذا
كله فقوله ثم يلزمهم ايضا الخ تكرار مع قوله سابقا احدها تجدد الاحوال الحادثة
على الازلية الخ واجيب بان المقصود من هذا الكلام الزامهم بان ما فروا منه وهو قيام
الحوادث بذاته تعالى قد وقعوا فيه لانهم قالوا انه مريد بارادة حادثة لا في محل
فرارا من قيام الحوادث فالزموا بان ما فروا منه وقعوا فيه واما ما مر فالمقصود
به الزامهم حدوث الذات بحدوث اوصافها لانه لا فرق في الدلالة على حدوث الذات
بين تجدد المعاني عليها وتجدد المعنوية عليها فالالزامان متغايران كذا قيل في
الجواب وفيه نظر فان قوله بعد ولا فرق في الدلالة الخ يعكر على هذا الجواب وذلك
لانه يقتضي ان المقصود هنا الزامهم حدوث الذات بحدوث اوصافها
وهذا عين المقصود من الاول وحينئذ فالتكرار باق فلو قال بدل قوله ولا فرق الخ ولا
فرق في امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى بين ان يكون وجودية او ثبوتية لتم ما ذكره
من الجواب الى انكار هذه الصفة اي التي هي كونه مريدا وقوله اصلا اي مطلقا
اي سواء قلنا ان الكون مريدا تابعا للذات او للارادة ووجه انكارهم لهذه
الصفة هو انه عندهم اذا ثبت فلا بد ان تترتب على شيء وترتبها اما على الذات
او على الصفة والكل باطل اما الاول فلان ترتبها على الذات يوجب عموم مراديته لجميع
الممكنات وهو باطل عندهم وترتبها على الصفة اذا كانت تلك الصفة قديمة
لزم تعدد القدماء وان كانت حادثة فان كانت قديمة لزم بالذات قيام الحوادث
به تعالى وان كانت غير قائمة به لزم قيام حكم المعنى لمن لم يقم به ذلك المعنى والكل
باطل فلذا انكروها وقوله الى انكار هذه الصفة اي الى انكارها بحسب المعنى المتبادر
وهو انها صفة ثبوتية مرتبة على معنى قائم بالذات وبهذا انه قد يقع ما يقال ان قوله
الى انكار هذه الصفة ينافي قوله وتاولوا الخ تاويلهم اياها لا يقتضي انكارها
اصلا فتامل فقال الكعبي الخ حاصله ان الكون مريدا اذا اضيف الى
افعاله تعالى فمعناه انه خالقها فان اضيف الى افعال العبد فمعناه انه امر بها
ومن المعلوم ان الامر به نوع من الكلام فرجعت الارادة الى صفة الفعل والصفة
الكلام وهذا التاويل فاسد لما فيه من الخروج عن اصلهم لان الامر عندهم هو
الارادة وتاويل الارادة بالامر يقتضي انها غيره فيلزم الخروج عن اصلهم

قوله خالقها ومثله وهذا العطف مرادف انه غير مغلوب ولا مستكره
لا يخفى ان ما ذكر من كونه غير مغلوب ولا مستكره لازم لكونه تعالى مريدا مختارا لكن
ذلك ليس عين كونه مريدا فكانه فسرها باللازم وفسر اي البخاري والاولى
التعبير بالفاء وقوله الوجودية الاولى الثبوتية لان مراده بالصفة الوجودية
ما يشمل الكون مريدا والكون مريدا من صفات الثبوت بصفة سلبية الخ هذا
متعلق بقوله فسر والمراد بها كونه غير مغلوب ولا مستكره والصفة السلبية
لا تتعلق بالغير اصلا وانما تتعلق بالعلم به بخلاف الكون مريدا فانها تتعلق
بالغير والحاصل انه فسر الكون مريدا الذي هو صفة ثبوتية تتعلق بالغير
بصفة سلبية لا تعلق لها بالغير لان الارادة تتعلق بالغير كالاكل مثلا واما عدم
مصروريته لزيد فانه صفة لزيد لا لغيره ومثلها عدم المغلوبية وعدم الاكراه
وقد تقدم ان في قوله الله ومريدا والا لما اختصت بوجود ولا بمقدار
انكروا صفات الباري اي الثابتة بدليل السابق كتسميتهم له
عاقلا لذاته اي مجردا عن المادة واذا كان متسمى بذلك فيلزم اتصافه بتلك
لان الكلام في الوصف لا في التسمية ولا شك ان التجرد عن المادة صفة سلبية
تجرده عن المادة اي عن اجزاء تتقوم وتتركب منها الذات كالحيوانية
والناطقية بالنسبة للانسان وكالسحر والخيط بالنسبة للحصير او باضافة
عطف على قوله سلب مبدا اي لكونه قام به المبدائية اي كونه مبدا
للحوادث وارتفعهم تاثير العلة في المعلول والمبدائية نسبة واضافة بين الخالق
والمولى او بقضية مركبة الخ اراد بالقضية اللفظ المركب معناه من
سلب واضافة ولم يرد بالقضية المعنى المعلوم انه حيي من غير علل اي
فاسلب العجز والاضافة الصدر لان الاعطاء امر اعتباري ونسبة فالاضافة
هي النسبة التي يتوقف تعقلها على تعقل الغير بتغيير ما اي بتغيير قليل وفيه
تعريض بان المعتزلة غيروا كثيرا في كلام الفلاسفة فانهم وان وافقوهم على انكار
المعاني لكن خالفوهم في امور كثيرة لمخالفتهم في اثبات المعنوية والاختيار وفي
القول بقدم العالم وفي القول بتاثير العلة والطبيعة فلو قال الشارح وسلكت المعتزلة
اثارهم في الجملة كان اولى والا هو المردية اراد بها العقائد والمردية بالتخفيف
الردى وهو الهلاك كذا قرر شيخنا وفي الحواري الله شيء بديا جنة بضم

الجيم الوقاية من الفتن   اما لتحقق الخ علة لقوله سابقا يتعين ان تكون
هذه الاوصاف السبع تلازمها معان تقوم بذاته تعالى ولما كانت العلة متعددة
ناسب ارتكاب اداة التفصيل وهي اما لقوله لتحقق تلازمهما في الشاهد اي تلازم
الصفات السبع المعنوية لصفات المعاني اي وتلازمهما في الشاهد دليل على تلازمهما
في حق الغايب وان المعنوية لازمة للمعاني وحاصل هذا التعليل انا متحققون قيام
العلم والعالمية بالشاهد وملازمة علمه لعالميته فينبغي ان يكون الغايب كذلك
اي قام به العلم والعالمية وذلك العلم ملازم للعالمية وفيه نظر فانا لم نتحقق في
الشاهد ملازمة المعاني للمعنوية الا ان يقال انا نعبر بالتحقق من الجدل لان الخصم
وهو المعتزلي يوافق على ذلك في الشاهد ويخالف في الغايب فرارا من تعدد
القدما فنقول له ان الانسان عالم بعلم زايد على ذاته وذلك العلم ملازم للعالمية
كما نقول وملازمتهما في الشاهد دليل على تلازمهما في الغايب وان المعنوية لازمة
للمعاني فان قال المعتزلي يلزم تعدد القدما وهو محال قلنا له المحال الذي دل عليه
البرهان تعدد القدما من الذوات واما ذات واحدة قديمة متصفة بصفات
متعددة فلا ضرر فيه لدلالة البرهان عليه   واما لانها اي الصفات السبعة
المعنوية وهو كونه قادرا مريدا الخ وهذا عطف على قوله اما لتحقق وقد سلك في
الاستدلال طريق الخلف وهو اثبات الشي بابطال نقيضه وحاصل هذا الدليل
انه لو كان عالما بذاته قادرا بذاته الخ لزم ان يكون الذات قدرة وارادة الخ لكن
التالي باطل فبطل المقدم وهو ثبوتها للذات تعين انها ثابتة بغير الذات
زايدة على الذات وهو المطلوب   لثبوت خاصية الخ دليل الشرطية
والمراد بهذه الصفات صفات المعاني المفادة بقوله وان تكون الذات قدرة وارادة
الخ والمراد بخاصية هذه الصفات اخص اوصافها وحاصله ان خاصة القدرة
تاتي وجود الممكن بعد عدم وخاصة العلم الكشف به فانا اثبتنا تلك الخواص للذات
اي قلنا ان هذه الامور حاصلة بالذات لصارت الذات حينئذ قدرة وعلما لان من ثبت
له خواص الشي كان ذلك الشي بعينه وتوضيحه انه قد تقرر ان الاشتراك في الاخص
الذاتي يلزم منه الاشتراك في الاعم الذاتي فالاشتراك في الناطقية مثلا يلزم منه
الاشتراك في الحيوانية الذي هو الاعم وذلك مع حقيقة الانسان فيلزم ان
المشارك لزيد في الناطقية ان يكون انسانا كذلك هنا في مسالتنا هذه نقول ان

الذات

الذات العلية قد ثبت لها اخص اوصاف العلم والقدرة فيلزم اذا لم يكن للذات
صفات زايدة عليها ان يكون هي نفسها علما وقدرة وكذا نقول في باقي صفات المعاني
وكون الشي الواحد الخ هذا في قوة الاستثنائية التي قدرناها وكان المناسب
ان يقول وكون الذات قدرة وارادة محال   وذلك جمع اي وما ذكر من الامرين اي
كونه يضاد وان لا يضاد وكونه يستلزم محالا وان لا يستلزمه   وان يكون الوجودان
الخ يعني وكانت الذات نفس القدرة والارادة الخ لصار وجود القدرة ووجود الارادة
الخ هو بعينه وجود الذات فقوله فاكثر ناظر الى ذلك لوجود الذات مع وجود جميع
الصفات   على القول بنفي الاحوال اي لانه يقول ان وجود الذات خاص بها
وكذا وجود كل صفة خاص بها وليس هناك امر كلي له افراد اشتركت فيه وقد رجعت
الذات لتلك الصفات فاتحد وجود الذات هو وجود الصفات والاولى اسقاط
ذلك لانه لو كانت الذات نفس القدرة لزم ان الوجودان وجود وجود واحد
قلنا بنفي الاحوال او بثبوتها فتامل   واصل ذلك اي ومبنى ذلك اي مبنى
احالة كون الشي الواحد ذاتا ومعنى المسالة المشهورة عند العقلاء سواد حلاوة
فالاشارة راجعة للضمير في قوله وكون الشي الواحد ذاتا ومعنى محال وحاصل ذلك
انه اذا قلنا انه عالم بذاته وقادر بذاته انه الخ لزم ان تكون الذات قدرة وارادة وعلما
ويلزم ان تكون القدرة علما والعلم حياة وذلك محال لكنه احالة كون الصفة
عين الصفة الاخرى واحالة كون الذات نفس الصفة مبني على شي اخر وحاصله
ان السواد الذي هو صفة وجودية هل يصح عقلا ان يكون نفس الحلاوة او لا يصح
فمن قال لا يصح قال باحالة كون الصفة او الذات عين الصفة الاخرى ودليله ان
السواد من حيث انه سواد يضاد البياض ولا يضاد الحلاوة ومن حيث انه حلاوة
لا يضاد البياض فيلزم ان يكون السواد مضادا للبياض وغير مضاد له وكذا السواد
من حيث انه حلاوة يضاد المرارة ومن حيث انه سواد لا يضاد المرارة فيلزم
مضادة السواد للمرارة وعدم مضادته لها وهو باطل   لما ساعدت اي لما
وافقت الخ وهذا اشارة لوجه تعبيره بالتحقق   عالم بعلم اي لا بذاته
وكذا تقول في الباقي   اعتبار الغايب الخ اي قياس الغايب على الشاهد
اي الزمهم اهل السنة ان يقيسوا الغايب على الشاهد لانا مامورون بذلك
قال تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار اي قيسوا وقد اعتبره الاصوليون دليلا وقالوا

ان الحكم المستفاد بالقياس هو حكم ايمه في المسالة فاذا كانت العالمية في الشاهد
لا بد لها من علم زايد على الذات فتكون كذلك في الغايب اذ لا فرق بين عالمية وعالمية
قالوا اي اهل الاعتزال ويحتمل ان الضمير لاهل السنة والاحتمالان ذكرهما
شيخنا نقلا عن شيخه سيدي محمد الصغير والاحسن ان الضمير لاهل الفن مطلقا
والجمع بين الشاهد والغايب الخ اي والجمع بينهما في الحكم كما اذا قيس الازرعي
البر في حرمة الربا فلا بد من جامع والا خرج الخ اي والا يفتقر الى جامع بان قيسنا
الغايب على الشاهد من غير ان يكون هناك جامع لادى ذلك القياس الى التعطيل
اي نفي الكمالات عن الغايب كما نفيت عن الشاهد وادى ايضا الى التشبيه بان
نثبت للغايب ما لا يليق كما ثبت للشاهد وبيان الاول ان علم زيد مثلا لا احاطة
له وقدرته لا تاثير لها فلو قيس الغايب على الشاهد في العلم والقدرة بان قيل علم
زيد لا احاطة له بجميع الاشيا وقدرته لا تاثير لها فكذا علم الله وقدرته لادى
الى تعطيل الرب عن صفات الكمال لانه اذا حصل علمه تعالى غير محيط وقدرته غير
مؤثرة كان تعطيلا له عن صفات الكمال وبيان الثاني ان العبد كلامه بالحروف والاصوات
فلو قيس كلام الرب على كلام العبد لادى الى التشبيه الفاسد المودي الى ثبوت
الجسمية فلو فرضنا ثبوت الجامع لم يكن القياس حجة دينية لك فاذا قلنا العبد
له صفة فلا بد له من علم والمولى كذلك فله علم فالمثبت بالجامع مطلق علم واما كون
العلم على وجه الاحاطة بجميع الواجبات والجايزات والمستحيلات او لا فشي اخر
وبالغايب القديم اي الذات العلية والضمير في عنوا لاهل هذا الفن
ما علمناه يحتمل ما علمناه بالفعل ويحتمل ان المراد ما شانه ان يتعلق به
علمنا وان لم نعلمه بالفعل فعلى الاحتمال الثاني يكون التعريف الثاني مساو للتعريف
الاول لكن يكون في الكلام تجوز لان المتبادر من قوله ما علمناه العلم بالفعل وعلى الاحتمال
الاول يخرج من الشاهد ما لا يتعلق به علم الخلايق بالفعل وذلك كالذي تحت
السموات وتحت الارضين فمقتضاه انه لا يكون من الشاهد بل من الغايب مع ان
الغايب خاص بالقديم اعني الذات العلية ولما كان الصريح في بيان المقصود من
الشاهد ومن الغايب انما هو التعريف الاول قدمه واتى بالثاني بصورة التمريض
قالوا اي اهل السنة والجوامع اربعة الجوامع جمع جامع وهو الامر الذي
يكون سببا في انسحاب حكم المقيس عليه على المقيس فالجامع غير الحكم والمراد

الجوامع

الجوامع التي يجمع بها بين الشاهد والغايب متدرجا من الغايب على الشاهد ليسحب
حكم الشاهد للغايب ووجه حصرها في الاربعة ان تقول اما ان يذكر في الجمع
حقيقة واحدة او اكثر فان لم يذكر فيه الا حقيقة واحدة فهو الجمع بالحقيقة ومعناه
دخول الغايب والشاهد تحت معقول واحد وان ذكر في الجمع اكثر من حقيقة
واحدة فاما ان تتلازم الحقيقتان اولا والثاني باطل لان عدم التلازم يمنع من
الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت الاخر والاول اما ان يكون التلازم في الوجود
فقط او من العدم فقط او فيهما معا الاول الجمع بالدليل لانه يلزم من وجوده الوجود
ولا يلزم من عدمه شي والثاني الجمع بالشرط لانه يلزم من عدم الشرط عدم
المشروط ولا يلزم من وجوده شي والثالث الجمع بالعلة لانه يلزم من وجودها وجود
المعلول ومن عدمها عدمه جمع بالحقيقة المناسب ان يقول جامع بالحقيقة
والباء في بالحقيقة للتصوير اي جامع مصور بالحقيقة اي مصور باطلاق
اللفظ الدال على الحقيقة التي يندرج كل تحتها من الشاهد والغايب على كل من
الشاهد والغايب بيان ذلك ان تقول الحادث الذي اطلق عليه لفظ عالم قام به
علم والرب يطلق عليه لفظ عالم فيكون قام به علم ايضا فالجامع اطلاق اللفظ الدال
على الحقيقة على كل فقد ظهر لك ان الجامع ليس نفس الحقيقة خلافا لظاهر الشيخ
كقولهم اي كما في قولهم اعني اهل السنة العالم شاهد الخ هذا يدل على
ان الجامع هو اطلاق اللفظ وهو ما قلناه اولا وقوله العالم شاهدا اي ان لفظ
العالم يطلق في الشاهد على من له العلم اي على من قام به العلم وقوله او ذو العلم
تنويع في التعبير اي ان بعضهم يقول ان لفظ العالم يطلق في الشاهد على من له
العلم وبعضهم يقول يطلق في الشاهد على ذي العلم والمعنى واحد
والباري عالم اي يطلق عليه لفظ عالم وقوله فله علم هذا هو النتيجة
وهذه عمدة الخ يعني ان هذه الطريق انما اثبت له علما فقط ولم تثبت عالمية
الى ان قال الشيخ وهذه عمدة الخ فيه اشارة الى ان نفي الاحوال وان كان يمكنه
الاستدلال على نفيها بالطريق الثانية والثالثة لكن هذه الاولى هي معتمدة
لنهوضها دون غيرها من بقية الطرق لان الطريق الاخرة عمدة من حيث
الاحوال وان كان الاول يستدل على اثبات الاحوال بالطريقين المتوسطين الا
ان معتمده هذه الطريقة لنهوضها والجمع بالدليل اي والجامع المصور بالدليل

وتوضيح ذلك ان زيدا اذا اتقن صنعة كان اتقانه لها دليلا على ان له علما بصنعته
فنقول هذا الصانع له علم لاتقانه والاتقان قائم بالرب فله علم فقد قيس الغايب على الشاهد
في ثبوت العلم بجامع الاتقان الذي هو دليل على العلم فقوله اتقان الاحكام بكسر الهمزة
اي الاتقان وقوله شاهدا منصوب على نزع الخافض اي الاحكام في الشاهد
دليل في العقل الخ وقد يقال ان مجرد الاتقان لا يدل على ان للمتقن صفة
وجودية تسمى علما بل انما يدل على ان الاشيا منكشفة له واجيب بان هذا الكلام
مع الخصم الذي يسلم ان الشخص المتقن له صفة زايدة فيلزم في الرب كذلك
تامل متقن لافعاله اي لمفعولاته لان الاتقان انما هو للمفعول لا للفعل وهو
تعلقات القدرة التنجيزية الحادثة لا تتصف باتقان والجمع بالشرط اي والجامع مع
المصور بالشرط واراد بالشرط المشروط وتوضيح ذلك ان المريد من الحوادث من قصد
الفعل وهذا القصد مشروط بالعلم والرب متصف بالمريدية ومعناها كونه
قاصدا واذا كان القصد في الحادث مشروطا بالعلم فالقصد في حق الرب كذلك
فثبت له العلم بجامع القصد في كل فالقصد الاستدلال على ثبوت العلم والجامع هو
المشروط الذي هو القصد والمثبت هو الشرط الذي هو العلم وكل مريد الخ
اي سواء كان حادثا او قديما ثم ان المتبادر من الشارح ان هذا قياس منطقي مع ان
القياس المنطقي لا يحتاج لجامع على انه يعارض ما مر من انه قياس تمثيلي اي
اصولي والاول الاتيان به مثلا ما قلناه اولا والقصد مشروط الخ اي
والقصد في الحادث مشروط بالعلم فالرب كذلك ووجه فيه الجامع فيقوم به العلم
فالجامع هو المشروط به لا الشرط اذ هو النتيجة ويرد على هذا نظير ما مر فيقال
ان القصد مشروط بالكشف لا بالعلم الذي هو صفة وجودية والجواب نظير ما مر
ثم ان هذا الدليل انما يتم اذا كان الخصم يسلم ان المريدية في حق الرب معناها
انما هو القصد واما لو كان يفسرها بتفسير اخر فلا يتم فتامل والجمع بالعلة
اي والجامع المصور بالعلة وحاصله ان يقال ان المعاني والمعنوية كالعلم والعالمية
مثلا زمان في الشاهد والمعنوية مترتبة على المعاني وقد قلتم بثبوت المعنوية
للغايب فيلزم من ثبوت المعنوية له ثبوت المعاني له فقوله التلازم والعالمية اي مثلا
مثلا زمان اي في حق الشاهد وقد ساعدتم على اثبات العالمية
غايبا اي في حق الغايب اي وقد قلتم بثبوت العالمية للغايب وهذا يشعر ان الجامع

لازم

لازم العلة لان العلة هي المعاني وهي المثبتة والجامع هو العالمية التي شانها ان تترتب
على العلم فيلزم من اثبات العالمية اي للغايب وقوله العلم اي ثبوت العلم له
فان التلازم الخ هذا توضيح للدليل نظرا الى اثبات المدعى وهو انه يلزم من ثبوت
العالمية العلم وتوطية لما بعد من قوله واي البرهان الخ لصح ثبوت علم ولا
عالمية وذلك لانه لا فرق بين اثبات الموجب بالفتح ونفي الموجب بالكسر والعكس
وهو اثبات الموجب بالكسر ونفي الموجب بالفتح ولو صح وجود عالمية ولا علم
علم اطلق الوجود في جانب العالمية على الثبوت وهي حال لم يبلغ لدرجة الوجود
واطلق الثبوت في جانب العلم على وجوده وهو معنى موجود على كل اصطلاح
لكنه تعبير صحيح من جهة اللغة لان الثبوت لغة ما قابل الانتفا ولا
يقولون الخ في قوة قولك لكن التالي باطل وحينيذ فيبطل المقدم وهو صحة وجود عالمية
بلا علم واي هذا البرهان بهذا الطريق ان المتصور اي واي هذا
البرهان المصور بهذه الطريق او ان التعدية والمراد بالبرهان معناه المصدري
وهو الاستدلال لا معناه الثاني المتعارف اي واي الاستدلال بهذه الطريق وهو
طريق التلازم اي كما ان المعاني تلازم المعنوية في الشاهد فكذلك في الغايب والمناسبة
لما تقدم انه لا يعبر بالتلازم لان المعنوية لازمة ومسببة لا هو مقتضى ما مر
ملازم الاوصاف الخ اي على وجه ان المعنوية مسببة والمعاني سبب
وقد علمت فيما مضى تفسيرهما اي المعاني والمعنوية والمجرور متعلق
بالفعل نسب التعلق للمجرور مع ان الشايع نسبة التعلق للجار والمجرور وقوله
وهو قوي لتحقق الخ هذا شامل للجار والمجرور فكان الانسب ان يقول وهو قوي
لتحقق ثم بعد هذا كله فالمتعلق في الحقيقة هو المجرور لانه هو المرتبط بالعامل واما
الجار فهو آلة للارتباط به وقوله متعلق بالفعل الخ فيه تسمح بل الذي يظهر
تعلقه بيتعجب لان المدعى تعجبي كون الاوصاف المعنوية تلازمها معان قايمة
بذاته وقولهم اي المعتزلة في رد الاستدلال على ثبوت المعاني بهذا
الدليل وهو التلازم فيهم الخصوم في هذا المقام وحاصل كلامهم ان الاحكام
المعنوية المنسوبة في الشاهد جايزة يجوز عدمها وكل جايز لابد له من مقتضى
يقتضيه والسر في ذلك كون المقتضى هو المعاني وحينيذ فالدليل على كون
المعاني عللا للمعنوية جواز المعنوية والاحكام المنسوبة للباري اعني كونه قادرا

ومريد الخ غير جائزة وحينئذ فلا تكون معللة بمعان زائدة على الذات ان الاحكام
اي الصفات المعنوية ككونه قادرا الخ انما علمت في الشاهد اي بالمعاني
لجوازها اي تلك الاحكام لان كون زيد قادرا مثلا امر خارجي يجوز عدمه
والجواز منتف في احكامه تعالى اي منتف في المعنوية المنسوبة له تعالى فاراد
بالاحكام المعنوية التزام منهم لعكس الدليل اعلم ان من القواعد العقلية
ان الدليل يجب اطراده فمتى وجد الدليل وجد المدلول ولا يلزم انعكاسه فلا يلزم
من انتفاء الدليل انتفاء المدلول الا ترى الى العالم فانه دليل على وجود المولى وقبل وجود
العالم كان المولى موجودا واما العلة فيجب اطرادها وانعكاسها فيلزم من وجود
العلة وجود المعلول ومن عدمها عدمه واما الشرط فيلزم انعكاسه ولا يلزم اطراده
فيلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط ولا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط اذا
علمت ذلك فجواز المعنوية في الشاهد دليل على تعليل المعنوية بالمعاني فمتى وجد
الجواز وجد التعليل ولا يلزم من عدم الجواز عدم تعليل المعنوية بالمعاني وصفات
المعاني علل المعنوية فمتى وجدت المعاني وجدت المعنوية ومتى انتفت المعاني
انتفت المعنوية والمعتزلة لما قالوا ان تعليل المعنوية بالمعاني في الشاهد لجوازها
وقد انتفى الجواز في المعنوية المنسوبة له تعالى وهو فلا تعلل بالمعاني يلزمهم القول
بلزوم عكس الدليل مع انه لا يلزم انعكاسه وكذا قولهم ان المعنوية ثابتة لله تعالى
بدون المعاني يلزمهم انتفاء العلة مع وجود المعلول وهو ابطال لعكس [illegible] انه
يلزم انعكاسها فمتى انتفت العلة انتفى المعلول وقول الش التزام منهم لعكس الدليل كان
الاولى ان يقول الزام منهم لعكس الدليل وهو انه يلزم من عدمه عدم المدلول الا ان
يقال ان المعنى الزام منهم لانفسهم اي انهم الزموا انفسهم القول بعكس الدليل
وهو لا يلزم اي والحال ان عكس الدليل لا يلزم لجواز ان ينعدم الدليل ولا ينعدم المدلول
وابطال لعكس العلة عطف على التزام وهو اي عكس العلة لازم فان
الجواز اي فان جواز المعنوية المنسوبة للعبيد دليل على تعليل الاحكام الخ اي
بحيث يقال الدليل على تعليل المعنوية بالمعاني جواز المعنوية فلا يلزم من عدمه
اي من عدم الجواز الذي هو دليل على التعليل لانه لا يلزم الخ هذا من قبيل
التعليل بالعام للخاص وهم قالوا بلزوم ذلك اي وهم قالوا صريحا بلزوم
ذلك في هذا الجزء الذي نحن بصدده ويصح ان يرجع قوله وهم قالوا ذلك

للعام

للعام لكنهم انما قالوه التزاما لانهم لم يصرحوا بان الدليل يجوز انعكاسه وانما الزمهم
ذلك من قولهم ان الجواز لما انتفى في صفات الباري والمعنوية انتفى تعليلها بالمعاني
لانه يلزم من عدم العلة الخ من قبيل تعليل الخاص بالعام وهم قالوا بعدم
لزوم ذلك عائد على الجزء اعني قولهم لا يلزم من عدم المعاني عدم المعنوية ويحتمل رجوعه
للامر العام لكنهم انما قالوه التزاما لانه يلزم من قولهم اثبات هذه المعنوية دون
المعاني انتفاء العلة مع وجود المعلول لانهم نفوا الخ هذا التعليل عائد على ان
قوله وهم قالوا بعدم لزوم ذلك عائد على الجزء لانه التفت في التعليل لجانب الجزء وقوله
فقد عكسوا المعقول وذلك ان من القواعد العقلية انه لا يلزم من عدم الدليل عدم
المدلول وهم قد قالوا باللزوم وانه يلزم من انتفاء العلة انتفاء المعلول وهم قالوا
لا يلزم فقد عكسوا القاعدتين العقليتين عكسا لغويا على اثبات الصفات
اي صفات المعاني والاولى ان يقول على ثبوت الصفات وذلك لان الاثبات فعل
المثبت والدليل لا يتوقف عليه بل على الثبوت وقوله تلك الصفات السبع يعني المعنوية
من غير معان في العبارة حذف اي واتى بذلك تخفيفا لمذهب الخصوم وقوله
تقوم بها اي بالذات لزم ان تكون الذات قدرة الخ اي لكن التالي باطل وبيان
الملازمة الخ البيان هو الوضوح ولكن المراد هنا بالبيان ما به البيان وهو الدليل اي
والدليل الذي يبين ويوضح الملازمة الخ وقوله انه الضمير للحال والشان من الاعم
الذاتي الاولى حذف الذاتي من جانب الاعم اذ لا مفهوم له اذ متى حصل له
اشتراك في الاخص الذاتي حصل اشتراك في الاعم مطلقا كان ذلك الاعم
ذاتيا او عرضيا بل لا مفهوم له في جانب الاخص ايضا اذ لا يلزم من الاشتراك في
الاخص مطلقا الاشتراك في الاعم مطلقا الا ترى انه اذا حصل الاشتراك في
الضحك حصل الاشتراك في الاعم مطلقا كحيوانيته والمشي والتنفس وذلك
اي ما ذكر من الحيوانية والناطقية عين حقيقة الانسان ان المشارك
للانسان اي لفرد من افراده كزيد وقد ثبت للذات الخ حاصله ان كل صفة
لها وصف عام وهو كونها صفة ووصف خاص وهو التعلق المخصوص والذات
لما ثبت لها هذا الوصف الخاص وهو التعلق ثبت لها انها صفة لان الاشتراك
في الاخص يستلزم الاشتراك في الاعم فالعلم صفة ذات تعلق مخصوص وقد ثبت
هذا التعلق للذات فيلزم ان يكون الذات صفة العلم وكذا يقال في غير العلم

من التعلق بيان لخاصية العلم وقوله من تاتي الخ بيان لخاصية القدرة وقد جرى
على القول المرجوح من القدرة من انها انما تتعلق بوجود الممكن دون عدمه والراجح
انها تؤثر في كل من وجوده وعدمه لا يقال ان تفسير التعلق بما ذكر ضعيف لان ذلك
يقتضي ان التعاريف المذكورة للصفات حدود ذاتية وفيه نظر اذ لو صح لكانت
حقائق الصفات قد ادركت كيف وكنهه محجوب لانا نقول كون التعلقات في التعاريف
المذكورة فصولا لا يستلزم معرفة الحقيقة ولا ان تكون حدودا ذاتية الا لو اخذت
في التعاريف الاجناس الذاتية لكن يجوز ان يكون المأخوذ اعراضا عامة سيما
انها تعاريف بالذاتيات فنقول ان المحجوب انما هو عين الصفات لا حقائقها الذهنية
فيلزم اذا لم يكن الخ فيه نظر بل هذا اللزوم حاصل مطلقا كان للذات صفة
زائدة ام لا لانه حصلت المشاركة في الاعم والاخص ثبت هذا اللزوم مطلقا
بنى ان المعتزلة ينكرون المعاني من اصلها فلا معنى لقوله فيلزم ان تكون على علم
الخ اذ هم لا يقولون بالعلم ولا بغيره من المعاني واجيب بانهم يقولون بالعلم وغيره من
المعاني كالذي ينكرونه انما هو زيادتها على الذات فلما خافوا من القول بتعدد القدماء
ادعوا ان هذه الصفات راجعة للذات في باقي الصفات السبع هذا ظاهر
في غير الحياة اذ لا تعلق لها وهذا اي كون الذات اذا لم يكن لها صفات زائدة
عليها وثبت لها خواص الصفات يكون الذات بعينها نفس الصفات فالاشارة راجعة
لمضمون قوله فيلزم اذا لم يكن الخ لازم اي اشد لزوما على قاعدة المعتزلة في هذا
المقام وهي ما افاده بعد بقوله فان الاشتراك الخ فان الاشتراك في الاخص الخ
اي فهم يعبرون بالايجاب الدال على التاثير ونحن نعبر باللزوم فقد اتفقوا معنا
على اللزوم لكنهم يجعلون هذا اللزوم ذاتيا اي من ذاتيات الخاص ومعلوم
ان الذاتي اقوى لان ما بالذات لا يتخلف والحاصل ان عباراتهم تشبه عبارة
الفلاسفة في التعبير بالايجاب الدال على التاثير ونحن نقول بلازمه الخ
اي فالتعبير باللزوم اخف من التعبير بالايجاب لان التعبير باللزوم لا يدل على
التاثير في ذلك اي في اصلهم المذكور على كلا القولين اي قول اهل
السنة وقول اهل الاعتزال والمراد بالقولين العبارتين الواقعتين منهما لزم
ان تضاد الجهل اي من حيث انها صفة وقوله وان لا تضاد اي من حيث انها ذات
واما بيان بطلان التالي اي واما دليل بطلانه الخ فقد اطلق البيان على الدليل

مجازا من اطلاق المسبب على السبب لان التضاد من خواص المعنى لان
التضاد هو التمانع على المحل الواحد كتمانع البياض والسواد والحركة والسكون والذات
لا تمانع غيرها على المحل اذ هي قائمة بنفسها ولا تقوم بمحل وقوله لزم ان تضاد الخ
اي ولزم ايضا ان تكون الصفة الها معبودا خالقا الى غير ذلك من اللوازم الفاسدة
وجود لازميهما اي لازمي المعنى والذات اي وجود المحل من حيث انها
صفة وعدم وجوده من حيث انها ذات عند ذكرنا استحالته اي استحالة
اتحاد الشيء بغيره في حقه تعالى وذلك في شرح قوله ومن هنا تعلم ايضا وجوب
تنزهه تعالى من ان يكون جرما الخ وذلك اي وبيان ذلك اي استحالة
اتحاد الشيء بغيره وذكر هذا البيان هنا مع تقدمه لاجل استحضار ما تقدم اي
صار معه شيئا واحدا دفع بهذا التفسير ما يتوهم من ان المراد بالاتحاد الارتباط
المتمم لها المناسب ان يقول المستلزم لها الا ان ما ذكر يستحق انما هو للاتحاد
من لوازمه له واتحادهما يمنع من ذلك اي من كون الوجود غيرهما وتوضيح كلامه
ان اتحاد الشيء به ادفع عدمهما لان اتحادهما يقتضي وجودهما وانعدامهما يقتضي ان
الوجود غيرهما وتنافي اللوازم يقتضي تنافي الملزومات اعني الاتحاد وانعدام
الحقيقتين فكيف يجعل انعدامهما قسما من اقسام الاتحاد مع انهما متنافيان
والاتحاد يوجب ان يكون الوجود واحدا لا اثنين فيه تعرض الاتحاد يوجب
وجودهما لا بالصفة المتقدمة بل هما موجودان معا لكن على صفة الاثنينية
كسبك دينار مع دينار فلو قال الشارح والاتحاد لوجب وجودهما الا بصفة الاثنينية
والوجود بصفة الاثنينية مناف للوجود لا بصفة الاثنينية وتنافي اللوازم
يدل على تنافي الملزومات اعني الاتحاد ووجودهما معا واذا كانا متنافيين
فكيف يجعل وجودهما معا من اقسام الاتحاد وهو مناف له لكان احسن لا عدم
احدهما الخ عطف على قوله يحقق الوجود لكل الخ ويلزم ايضا الخ هذا من
تعاريج الشارح وهذا اللازم جاري على اتحاد الصفات بعضها ببعض فقط بخلاف
ما قبله فانه جار على الاتحاد مطلقا ما لا يعقل اي ما لا يحكم العقل بصحته
وان كان يتصوره وقوله مطلقا اي في الذوات والصفات ولا في احدهما مع الاخر
اخذا من قوله قبل ذلك ويلزم ايضا الخ سواد حلاوة بالتنوين فيهما ويصح
قراءته بلا تنوين فيهما على انه من قبيل المركبات مثل هو جاري بيت بيت ان المتبادر

من قول المتن واصل ذلك الخ ان الاشارة راجعة لاحالة كون الشئ الواحد
ذات وصفة بدليل ما ذكره من التعليل بلزوم المضادة وعدمها والش جعل اسم
الاشارة راجعا للتكلم بمعنى اجتماع الخاصتين لذات واحدة حيث قال يعني ان
مبنى الكلام في منع اجتماع الخ فهو تفسير للفظ بما يقتضيه المقام لا بمعناه
مطابقة والحاصل ان اسم الاشارة على كلام الش راجع لما يفهم من المعنى
وليس راجعا لما يفهم من الكلام السابق وهو احالة كون الشئ الواحد ذات
وصفة كما قلناه   يعني ان مبنى الكلام المبنى تفسير للاصل المعبر به في الذي
وقوله الكلام بمنع الخ تفسير لاسم الاشارة في قوله واصل ذلك والكلام بمعنى التكلم
وفي بمعنى الباء اي التكلم بمعنى اجتماع الخ ش ان الصفتين مثل السواد والحلاوة
مثلا وخاصية الاول الكون سوادا وخاصية الثاني مثل الكون حلاوة والكون سوادا
ليس نفس السواد بل خاصية له وكذا الكون حلاوة ليس نفس الحلاوة بل خاصية
له والحاصل انه اختلف هل يجوز عقلا ان يجتمع في الشئ الواحد خاصية
وخاصية غيره المخالف له وذلك مثل السواد فيجوز ان يقوم به الكون سوادا
والكون حلاوة بحيث يكون السواد نفس الحلاوة او لا يجوز قولان وسياتي دليل كل
واحد فقول الش في منع اجتماع خاصيتي الصفتين اي مثل الكون سوادا والكون
حلاوة والكون عالما فانه خاصية للمعلومية وقوله او الصفات عطف على قوله
خاصيتي الصفتين وفي الكلام حذف اي او خواص الصفات وليس عطفا
على الصفتين والا لاقتضى ان الصفات الثلاثة لها خاصيتين فقط مع ان كل صفة
لها خاصية وقول الش لشئ واحد اللام بمعنى في اي في شئ واحد وذلك كالسواد قوله
على هذه المسالة الاولى اسقاط على لانها لو اعتبرت مع مجرورها صلة لمعنى
لتغير ان بلا خبر وقوله المشهورة اي بين العقلا   وذلك اي وبيان ذلك
اي بيان كون التكلم بالمنع مبناه هذه المسالة المشهورة   هل يجوز اي عقلا
خاصيتا عرضين مختلفين اي في الحقيقة وليس بينهما غاية التنافي كالسواد والحلاوة ه
وخاصيتهما الكون سوادا والكون حلاوة ومفهوم مختلفين ان خاصيتي العرضين
المتضادين كالسواد والبياض لا يجوز اجتماعهما في ذات واحدة باتفاق فلا
يجوز اجتماع الكون سوادا والكون بياضا من السواد والا لزم اجتماع البياض
والسواد وهما ضدان لا يجتمعان   ثاني خبر يكون   لذات واحدة تطلق

الذات

الذات على مقابل الصفة وعلى حقيقة الشئ وعلى الموجود في الخارج فعلى الاول
لا يقال للسواد والبياض ذات بخلافه على الثاني والثالث فانه يقال له ذات والمعدوم
يقال له ذات على الثاني دون الاول والثالث والمراد هنا الذات بالمعنى الثاني
وهو الحقيقة فتشمل حقيقة الذات والصفة   كسواد هو حلاوة تمثيل للذات
الواحدة التي ثبت لها خاصية العرضين المختلفين والمراد السواد المعنى وقوله
لاجتماع الخ علة لمحذوف اي وهذا التمثيل صحيح لاجتماع خاصتي السواد
والحلاوة وهما الكون سوادا والكون حلاوة ويلزم من اجتماع الخاصتين اتحاد
العرضين هذا والمراد بقوله لاجتماع خاصة السواد الجنس اي جنس الخاصتين
فخاصية السواد تتناول كل ما اختص به كالسوادية والقابضية اي كونه سوادا
وكونه قابضا للبصر مثلا فان كل واحد مما ذكر يميز السواد عن غيره من الالوان
وبهذا اندفع ما يقال ان كلام الش مبني على التسمح لانه مبني على ان خاصية السواد
السوادية وقد صرحوا بان خاصية السواد القابضية فاهنا يخالف ما مر فتامل
ودليل المحققين على ابطاله اي واما من جوز ذلك عقلا فقد نظر الى ان في ذلك
اجتماع الامرين المتخالفين وذلك جائز كاجتماع الحركة والاكل ورد عليه بان
الجائز اجتماعهما مع اختلاف الحقيقة بان يكون حقيقة هذا مغايرة لحقيقة هذا
واما مع اتحاد الحقيقة كما هو الموضوع بان تكون الحقيقة واحدة بحيث تكون الحركة
نفس الاكل فذلك ممنوع   الذي لا مزية فيه تاكيد لما قبله   فقد طرده
في الصفات الازلية اي فقد طرد ما ذكر من احالة ثبوت خاصيتي وصفين
لذات واحدة فيمتنع ان تكون القدرة علما وذلك لان القدرة خاصيتها التاثير
في الممكنات والعلم خاصيته التعلق على وجه الانكشاف اي التعلق بجميع اقسام
الحكم العقلي فلا يجوز ان تقوم هاتان الخاصتان بالقدرة عند المحققين لان
القدرة باعتبار قيام الخاصية الاولى بها تضاد العجز وباعتبار قيام الثانية بها
لا تضاده وانما تضاد الجهل فيلزم اذن ان القدرة مضادة للعجز غير مضادة له
وذلك تناقض باطل   على ابطال الخ مراده بالابطال البطلان لان الابطال
فعل الفاعل ولا دليل له   على موضوع واحد متعلق بثبوت وعلى بمعنى في
والموضوع بمعنى المحل اي في اي شئ واحد معنى كالسواد الجزئي   فان
السواد اي من حيث اتصافه بالكون سوادا يضاد البياض اي ولا يضاد الحرارة

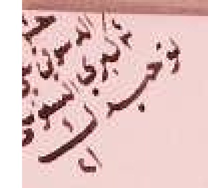
ومن حيث اتصافه بالكون حلاوة يضاد المرارة ولا يضاد البياض فلو كان
السواد نفس الحلاوة لزم ان السواد مضاد للبياض غير مضاد له ومضاد للمرارة غير
مضاد لها وهذا تناقض باطل فما ادى له باطل وقول الله والحلاوة لا تضاده
الا ان يقول بدله مثل ما قلنا لان الموضوع متصف بخاصتين فيلتفت للسواد
باعتبار اتصافه بكل صفة على حدة فتامل لذات واحدة اي وهو السواد
واعلم ان الدليل المذكور هو بحسب المعنى في قوة قولنا لو ثبت سواد حلاوة
لزم منه ثبوت التضاد ونفيه في موضوع واحد لكن التالي باطل وقوله وان
السواد لا يضاد الحلاوة بيان للملازمة وقوله وذلك محال في قوة الاستثنائية
المقدرة قال المقترح يعني المهري اعلم ان مسالة سواد حلاوة
اي حكم مسالة سواد حلاوة وهو ثبوت التضاد وعدمه في محل واحد اي ان
هذا الحكم انما يلزم على قول من يقول بثبوت الاحوال وبيان ذلك انا قلنا ان
السواد من حيث اتصافه بالكون سوادا يضاد البياض ومن حيث الاتصاف
بالكون حلاوة لا يضاده وهذان الكونان احوال اما ان قلنا لا حال وليس هنالك
الا حلاوة والسواد لجعلنا هما شيا واحدا فانا يلزم ان اجتماع خاصتي العرضين
المختلفين لشي واحد ممنوع سوا قلنا بالاحوال او بنفيها لكن على القول بثبوت
الاحوال علة المنع ما يلزم عليه من التضاد وعدمه وعلى القول بنفي الاحوال
فالمنع للزوم اتحاد المختلفين وصيرورة الوجودين وجودا واحدا الا لاجل وجود
التضاد وعدمه اذ لا بحث في هذا هذا محصل كلام المهري وقد يقال ان من
ينفي الاحوال يقول بالوجه والاعتبار وهو يكفي في التضاد فالسوادية والحلاوية
حاصلان على ذلك القول ايضا الا انهما اعتباران لا حالان وحينئذ فالتضاد
وعدمه حاصل على كل من القولين وليس مخصوصا بالقول بثبوت الاحوال
وقال اخص وصف الشي وجوده اي وليس ثم وصف خاص به غيره لا اكوان
ولا غيرها والشي انما يتميز من غيره بالسلب لا بالفصول اما يكون الوجود ان
هما الخاصتان على هذا القول والوجود عين الموجود بنفي نفي وهو ان اتحاد الوجود
لازم مطلقا قلنا بنفي الاحوال او بثبوتها فالاولى للشارح ان ياتي بعبارة تفيد انا لو
قلنا بالاجتماع يلزم عليه جعل الوجودين وجودا واحدا مطلقا والتضاد انما
يلزم على القول بثبوت الاحوال فقط وهذا كله يعني لزوم اتحاد الوجودين فالكر

مطلقا

مطلقا اي سوا قلنا بثبوت الاحوال او بنفيها ولزوم التضاد وعدمه ان قلنا بثبوت
الاحوال مطرد الخ اي فليس ما ذكر قاصرا على نحو السواد والحلاوة بل ياتي في الصفات
الازلية ايضا لزم منه ان يضاد الجهل الخ اي اذ قلنا بثبوت الاحوال وقوله
ويلزم ان يكون الخ اي سوا قلنا بثبوت الاحوال او لا بنفي ان المناسب للسواد والحلاوة
ان يكون الكلام في الصفات بعضها مع بعض لا في الصفات والذات وما مر من لزوم
كون الشي الواحد لا محل له وله محل انما يلزم في الذات والصفات على القول بثبوت
الاحوال لانك تقول ان الذات من حيث هي ذات لا تحتاج لمحل ومن حيث كونها
عالما تحتاج لمحل والجنسية حال وكذا على القول بنفيها لان الحال اذا انتفت بقي الوجه
والاعتبار فتامل قالوا الضمير للمعتزلة النافين لوجود المعاني وحاصل ما قالوه
من الشبهة لو وجدت المعاني للزم تعليل الواجب لكن تعليل الواجب باطل فبطل
المقدم وهو وجود المعاني وثبت نقيضه وهو عدم وجودها وذلك مطلوبهم فقول
المصنف يلزم من وجودها تعليل الواجب وهو المعنوية اشارة الى الشرطية القائلة لو
وجدت المعاني للزم تعليل الواجب وحذف المصنف الاستثنائية وهي لكن تعليل
الواجب باطل وذكر دليلها واقامه مقامها وهو قوله وذلك الخ وذلك
مستلزم جوازه اي وتعليل الواجب يستلزم جوازه اي وجواز الواجب باطل
مطلقا لان المراد بالتعليل هنا الاستلزام ولا محذور في استلزام بعض الصفات
لبعض وليس المراد بالتعليل هنا افادة العلة لمدلولها الثبوت المستلزم لجوازه
المعلول وحينئذ فالاستثنائية باطلة لبطلان دليلها هنا اي في صفات الواجب
واما صفات الحوادث فسياتي الكلام فيه التلازم المناسب الاستلزام
لافادة العلة من اضافة المصدر لفاعله ومعلولها مفعول اول والثبوت مفعول
ثان يعني ليس التعليل هنا بمعنى ان صفة العلم افادت العالمية الثبوت بل ذلك
التعليل راجع لمعنى الاستلزام ولا يلزم منه تاثير العلة في معلولها والتلازم قد يحصل
بين المتلازمين من غير تاثير لاحدهما في الاخر كالجوهر والعرض كذلك يحصل بين الواجبين
من غير تاثير ايضا فكان اراد انه تلازم عليه كذلك اراد انه تلازم مراد به
على القول بان المرادية حال احتج القائلون يعني المعتزلة واراد بالصفات
الصفات المعهودة وهي صفات المعاني واراد بالنفي الانتفا واما الفلاسفة
فينفون جميع الصفات المعاني والمعنوية والنفسية ولم يذكر حجتهم في المتن

وسيذكر مان الش ظاهره وجه ظهورها هو انه لو وجدت انما توجد على انها
علل للمعنوية اما بطلان التالي اي اما بيان بطلانه لكان ممكنا اي لكان التالي
باطل فقد حذف الش الاستثنائية من حيث ان الخ هذا دليل على التلازم الذي
في الشرطية القايلة لو علل الواجب لكان ممكنا فالمعية للتعليل والامكان
الخ هذا استدلال للاستثنائية الدليل التي حذفها الش وهي لكن كون الواجب ممكنا
محال رقوله وايضا الخ سند ثان لها بمعنى انه لو خلي الخ دفع الش بهذا ما يتوهم
من ظاهر العبارة من ان ذات الممكن تقتضي عدمه وهو وان كان احد قولين لكنه
ليس مرادا وحاصله ان ذات الممكن قيل انها هي المقتضية لعدمه وقيل ان ذات
الممكن لا تقتضي وجوده ولا عدمه والعبارة تقتضي الجري على القول الاول وهو
غير مراد فافاد بهذا التفسير ان المراد معنى اخر غير القولين وهو حقيقة
الخ اي وما كان العدم ثابتا له باعتبار ذاته هو حقيقة الممكن واما قوله فيكون الخ
فهو تفريع على ما قبله اي وما كان ثبوته مستفادا من غيره كان العدم ثابتا له باعتبار
ذاته وما كان العدم ثابتا له باعتبار ذاته فهو حقيقة الممكن وايضا الخ فيه
انه لا حاجة لهذا لان اتصاف الباري بصفة ممكنة لازم من كون صفاته
تعالى ممكنة اللازم على التعليل واثبات المعلول ملاحظة ايضا تقتضي ان هنا لازمين
مستقلين وقد يقال هما لازمان مستقلان باعتبار المقصود منهما الاول انقلاب
الواجب ممكنا وهو مستحيل في نفسه من غير التفات لما يؤدي اليه من هذا
المقام من اتصاف الباري تعالى بالممكنات والثاني اتصاف الباري تعالى بالممكنات
وهو محال في نفسه وهذا ظاهر فادت كون الشي الخ هذا متفرع على قوله
فلان الواجب لو علل لكان ممكنا فهو اشارة الى النتيجة بالمعنى فهو في قوة قولنا
فبطل المقدم وهو تعليل الواجب بمنع الاستثنائية اي بمنع استثنائية
دليل الاول وهو المشار له بقوله لو وجدت صفات المعاني لزم تعليل الواجب
لكن التالي باطل فتبطله المقدم على القول بثبوت الاحوال اي واما على القول
بنفيها فلا تلازم اذ لا تغاير والشي لا يلازم نفسه فليس معناه الا
التلازم الاولى ان يقول الا الاستلزام لان التلازم امر مشترك بين المعاني
والمعنوية وح فلا معنى لقولهم المعاني علة والمعنوية معلولة تلازم صفة
اخرى الاولى تستلزم صفة اخرى كالعالمية مثلا ادخل بمثلا القادرية

اللازمة للقدرة والارادية اللازمة للارادة لان القدرة والارادة دخلتا بمثلا
الاول فاندفع قول بعضهم الاولى حذف مثلا الثانية لانه ليس للعلم من المعنوية الا
العالمية والا لزم سبق الخ اي لكن التالي باطل لما يلزم عليه من حدوث العالمية
واعلم ان قول الش وليس معناه الخ غير جار على طبق كلام الخصوم حتى يرد به عليهم
وذلك لان المعتزلة لا يقولون معنى التعليل هنا ان العلم مثلا افاد ثبوت العالمية
بعد ان كانت معدومة وذلك لان المعلول يقارن علته ولا يتاخر عنها بالزمان والعلة
في هذا المقام يكون واجبة قديمة فمعلولها كذلك يكون قديما غير مسبوق بعدم فلا
يمكن المعتزلة ان يقولوا انه مسبوق بعدم لان العلة لا تسبق معلولها بالزمان اتفاقا
وانما يقولون اللازم لتعليل الواجب ان يكون ممكنا لذاته بمعنى ان وجوده ليس
لذاته بل للغير الزمنية ولا يلزم من تاثير الغير في وجوده سبق عدمه والحاصل ان
اللازم لتاثير الغير في وجود الشي كون ذلك الشي ممكنا لذاته ولا يلزم سبق عدمه
لان الترتب الزماني فيما بين العلة والمعلول ممتنع اتفاقا لان المعلول يقارن علته
حدوثا وقدما الا ان القول الاعاجم في صفات الله الوجودية انها معلولة
للذات اي انها مؤثرة في وجودها فهي عندهم ممكنة لذاتها واجبة لغيرها
واذا رجع التعليل لمعنى التلازم اضافة معنى التلازم بيانية وكان الاحسن
ان يقول واذا رجع التعليل للتلازم فلا يلزم من وجود المعاني ضرورة لانه
لا يلزم من التلازم تاثير العلة في معلولها اي تاثير الملزوم في لازمه وعلمه
يلازم كلامه اي باعتبار الادلة الدالة على ان له علما وان له كلاما وعلمه
يلازم عالميته الاثبات بهذا الكلام في هذا الاسلوب غير مناسب لانه المدعى فلا
يناسبه العطف على التنظير والمناسب ان ياتي به في اسلوب التفريع بان يقول فعلمه
يلازم عالميته لا تقول ارادته الخ على القول بان العالمية حال ثابتة واما
فلا على القول الاخر فلا تلازم اذ لا تغاير بينهما والشي لا يلازم نفسه واما الوجه والاعتبار
فكالعدم وقس على هذا الاشارة راجعة لقوله وعلمه يلازم عالميته فيقال
وقدرته تلازم قادريته وارادته تلازم مريديته ونكتة الخ اراد بها الفايدة
الى ما لاصحابنا يعني اهل السنة كذا قال بعض الحواشي لكن صرح بعض
حواشي شرح ام البراهين بان القول الثاني للمعتزلة ايضا وكان الاوضح للش ان يقول
ان التقييد بالطرف لاخراج صفات الحوادث فانا في معنى التعليل فيها قولين



والمعلول عليه منهما ان التعليل فيها معناه التلازم كالتعليل في صفات الباري
وذلك اي وبيان ذلك اي وبيان ما لهم من الخلاف   على القول بثبوت الاحوال
اي واما على القول بعدم ثبوتها وانما هي وجه واعتبار لا ثبوت له في نفسه بل في
الذهن فالامر ظاهر لان القدرة لا تتعلق بالامور الاعتبارية قولا واحدا
فهل الصانع فعل المعنى الخ اي وعلى هذا فالعالم ثلاثة اشيا اجرام ومعاني
ومعنوية   والمعنى مبتدا وقوله هو الذي افاد خبره وقوله لملازمته الخ فالخ
متعلق بقوله فالمعنى هو الذي افاد ثبوت الحال وانت خبير بان هذا السند لا ينهض
لان حاصل مدلوله ان كلا من المعنى والحال مستلزم الاخر وهذا لا يقتضي المدعي
وهو ان المعنى هو المؤثر في الحال فكان الاولى ان يقول لاستلزامه للحال بدل قوله
لملازمته الحال   وعدم تعقلها اي الحال بدون اصل المعنى اذ لا يعقل
على حدتها وانما تعقل بالتبع لمعناها الذي اوجبها   هو الذي افاد ثبوت الحال
اي فالرب خلق المعاني والمعاني هي المؤثرة في المعنوية   عند هؤلاء اي المحققين
وقوله شاهدا وغائبا اي في الشاهد والغائب فهو منصوب بنزع الخافض
ثبوت التلازم الاولى ان يقول هو الاستلزام وقوله في طرفي النفي الخ اي بحيث
متى انتفت المعاني انتفت المعنوية ومتى وجدت المعاني ثبتت المعنوية واضافة
طرفي لما بعده للبيان   واما من قال الخ المناسب ان يقول وذهب غيرهم
الى الثاني وهو باطل قطعا   في ذات الاولى اسقاط في ويقول فقوله ذلك
لان تلك العلة الخ هذا سند لما حكم به من البطلان ومراده بالعلة المعنى الموجب
للحال وقوله مع التقدم اي مع تقدمها عليه في الزمان   وهو محال اي
وتاخر المعلول عن علته بالزمان محال لوجوب التقارن بين العلة
والمعلول في الوجود واحترز بذلك الزمان عن التقدم بالذات فانه ليس
بمحال بل واجب فيما بين العلة والمعلول ومعنى التقدم بالذات تقدم احد
الامرين على الاخر رتبة في الذهن بحيث يحتاج الثاني للاول ولا يكون متاخرا
عنه خارجا كتقدم العلة على المعلول فانه في الذهن لا في الخارج والحاصل
ان تقدم العلة على المعلول بالزمان وهو ان توجد العلة اولا في الخارج ولم يوجد
المعلول ثم يوجد بعد ذلك محال وتقدمها عليه بالذات والملاحظة الذهنية
واجب   وان اثرت اي العلة وهي المعاني وقوله في الثبوت اي في ثبوت

الحال

الحال   لزم عدم تقدم المؤثر على اثره وهو محال اي لوجوب تقدم المؤثر على اثره
فيه انه ان اراد عدم تقدمه عليه بالذات فلا نسلم مع المصاحبة في الوجود وان
اراد عدم تقدمه بالزمان فلا نسلم استحالته الا لو كان التاثير بالاختيار واما
بالعلة فلا بل عدم التقدم هو الواجب واجيب بانه قد ثبت بالبرهان بطلان التاثير
بالعلة والطبيعة وانه لا تاثير الا بالاختيار والمؤثر بالاختيار لا بد ان يتقدم
على اثره قطعا اذ لا يتسلط التاثير بالاختيار الا على معدوم وفيه نظر لان الكلام
مفروض في العلة ولو قال الشارح وان اثرت في الثبوت مع مصاحبة وجودها له
لزم عدم الوحدانية في الافعال كان احسن تامل   اذ ليس اسناد وجود
العلة اي وهي المعنى الموجب للحال   وهي افادت ثبوت الحال جملة حالية
او اعتراضية بين ليس وخبرها ولفظ افادت فعل ماض مسند الى ضمير
العلة وكذا قوله بعد وهي افادت ثبوت العلة لا مصدر فيهما اذ لا يظهر له معنى
لان الحال الخ سند للقوة المذكورة   الا باعتبار معناها اي
باعتبار المعنى المستلزم لها فلا تعقل العالمية الا حيث تعقل العلم   بخلاف
العكس اي فانما تعقل المعاني ضميره لا باعتبار حالها فتتعقل العلم مثلا وان لم
تتعقل العالمية   فان اجابوا الخ هذا راجع لقوله ولزم التحكم اي فان
اجابوا عن لزوم التحكم بان المعاني اصلا للمعنوية فتكون ارجح منها فلذا اسند وجود
لله وكانت مؤثرة في المعنوية   قيل لهم اي في رد هذا الجواب وحاصل هذا
الرد ان التاثير انما يكون لمن وجبت له صفات الالوهية والمعاني ليس لها
هذه الصفات وحينئذ فلا يكونوا مؤثرة وانت خبير بان هذا الرد لا يثبت التحكم حتى يكون
ردا لجوابهم بابطاله وانما يبطل اثبات التاثير لغير الله ولا كلام لنا فيه وحينئذ
فجوابهم عن التحكم صحيح والحاصل انما ذكره الشارح من رد جوابهم انما ابطل ثبوت
التاثير لغير الله ولا ينهض في رد ما اجابوا به عن التحكم لان القصد بجوابهم
دفع التساوي الموجب للتحكم ولا يخفى تفاوت الاصل والفرع وليس القصد
بجوابهم افادة ان الاصالة تقتضي التاثير حتى يرد عليه بانه لا ملازمة
بين كون الشي اصلا وكونه مؤثرا فالحق ان جوابهم عن التحكم صحيح
لكونها اصلا انما كانت اصلا للحال لان الحال امر لا يعقل متميزه على حدتها
بل لا يعقل الا تبعا لتعقل معناها   وانما يصح الخ هذا تعليل لما قبله فالواو

للتعليل اي لانه انما يصح التاثير لمن وجبت الخ اي والمعاني ليس لها هذه
الصفات وحينئذ فلا يكون موثرة ولو كان الشئ اصلا الخ اي لو قلنا ان الاصالة
هي المقتضية للتاثير للزم ما ذكر الخ وذلك معلوم البطلان اي فبطل كون
الاصالة مقتضية للتاثير وثبت ان الخالق للمعاني والمعنوية هو الرب ولكن اذا
تعلقت القدرة باحدهما لزم تعلقها بالاخر ولا يعقل تعلقها باحدهما دون الاخر اذ
هذا من المستحيل وهو لا تتعلق به القدرة فعدم تعلقها به لا يعد نقصا فالتلازم
بين المعاني والمعنوية عقلي كالجوهر والعرض فمتى تعلقت القدرة باحدهما لزم تعلقها
بالاخر ويستحيل تعلقها باحدهما دون الاخر فان قلت كيف يصح من بعض المتكلمين
القول بان المعاني اثرت في المعنوية على طريق العلة مع ان القول بتاثير العلة كفر
واجيب بان القائل بذلك انما لم يكن كافرا لانه يقول ان المعاني الموثرة في
المعنوية مخلوقة معه فهو مثل فعل العبد فان الله خلق قدرة العبد وهي الموثرة
في فعله على ما قاله المعتزلة فان قلت مقتضى هذا الجواب ان القائل بان النار
مخلوقة معه وهي موثرة بطبعها انه لا يكون كافرا مع انه كافر قطعا واجيب بانه فرق
بين النار والمعاني فان هذه صفات والنار ذات وقولهم ان القول بتاثير العلة
كفر محمول على ما اذا كانت العلة ذاتا لا صفة والا فلا كفر فتامل وهي مستقل
بوجود الاعراض انما كانت الجواهر اصلا من حيث انها تقوم بنفسها والاعراض
نوعا لانها لا تقوم بنفسها بل هي مفتقرة للجواهر تقوم بها وايضا الاعراض اوصاف
للجواهر والوصف تابع للموصوف والمتبوع اصل للتابع وبالجملة فهذا
القول اي القول بتاثير المعاني في المعنوية وعلى تقدير صحته فانما يصح الخ
هذا لا معنى له لان اصل الكلام في صفاتنا الحادثة وقوله انما يصح مقتضى الخ
ان هذا القول قيل به في صفاته تعالى وفي صفاتنا الحادثة وليس كذلك كما مر
فامكن اسنادها الى موثر اي امكانا ووقوعا نفي قبول الانتفاء اي
مطلقا ازلا وفيما لا يزال سابقا ولاحقا فهو مستلزم القدم والبقاء وفي ذلك
اي في انتفاء قبول انتفائه سابقا ولاحقا تحقيق قدمه اي تحقيق وجوب
قدمه لان القدم من اوصافه الوجوب وحينئذ فمعنى قوله في التفريع فلا انتفاء له
اي فلا يقبل الانتفاء سابقا ولا لاحقا لان تحقيق وجوب القدم انما يتفرع على عدم
قبول الانتفاء لا على الانتفاء تامل فلم يصح اسناده لمقتضى اصلا فيه ان

التفريع اعم من المفرع عليه اذ المفرع عليه انما يقتضي عدم صحة اسناده
لهذين المقتضيين لا نفي ان قيام العلم به مثلا له مقتضى قديم فيكون قديما بقدم
مقتضيه فتامل وفي ذلك تحقيق لقدمه اي لقدم الواجب الثابت من الصفات
لان الكلام في الواجب مطلقا اعم من ان يكون ذاتا او صفة فقول الشارح اولا والواجب
الخ اي الواجب مطلقا لا خصوص الصفة وان كان الكلام اولا في الصفات فهو
استدلال على الخاص بالعام فتامل ان اطلق بها اي في صفاته جل وعلا
وظاهر كلام المقترح الخ حاصله انه تقدم ان القول المعول عليه ان الله خلق
المعاني والمعنوية الحادثة نعم التلازم بينهما عقلي فخلق احدهما دون الاخر
مستحيل وقيل ان المولى خلق المعاني فقط وهي اثرت في المعنوية وظاهر كلام المقترح
ان هذا الخلاف جار في الصفات القديمة بمعنى ان كلا من المعاني والمعنوية
قديم ولا تاثير لاحدهما في الاخر وهما متلازمان وقيل ان المعاني قديمة
بالذات فهي غير مخلوقة بخلاف المعنوية فان المعاني اثرت فيها بطريق التعليل
فهي ممكنة بالذات قديمة بالزمان فقط فقد اتفق القولان على ان المعاني غير
مخلوقة فالخلاف هنا ليس عين الخلاف المتقدم في صفات الحوادث من جميع
الوجوه لان الخلاف المتقدم في صفات الحوادث هل هما مخلوقان للرب او احدهما
فقط واما الخلاف في صفات القديم فحاصله هل هما كلاهما قديم او احدهما
فقط فهو نظيره في الجملة ان الخلاف اي المعهود اي الخلاف السابق عن
اهل السنة في معنى تعليل المعاني للمعنوية في الشاهد هل المراد بالتعليل
التلازم او المراد به التاثير في تعليل الواجب اي في تعليل الاحوال
الواجبة بالمعاني التي سبق تقريرها اي وهي لو وجدت المعاني للزم
تعليل الواجب لكن التالي باطل فبطل المقدم فثبت نقيضه وهو انها ليست
موجودة قد يتلازم الممكنات اي كالمعاني القائمة بالعبد والمعنوية
القائمة به وقد يتلازم الواجبات وذلك كالمعاني القائمة بالرب والمعنوية
القائمة به ولا منافاة اي بين الاتصاف بالوجوب والاتصاف بالتلازم
فان المعنوية واجبة وملازمة للمعاني ومن قال بان المعنى يوجب اي يوجب
الحال المعنوية اي ومن قال ان تعليل الحال بالمعاني معناه ايجابها لها لا ملازمتها
لها فليس مراده وهذا القائل بكون المعاني توجبها انها تؤثر فيها بل مراده ان

العلم بوجود المعاني يفيد العلم بثبوت الحال معنوية في الخارج   الحكم لا يجب
اي لا يعلم وجوبه اي ثبوته والمراد بالحكم المعنوية وقوله الا باعتبار وجود معناه
اي الا باعتبار العلم بوجود معناه والحاصل ان قول من قال المعنى يوجب المعنوية
مراده ان العلم بوجود المعاني يفيد العلم بثبوت المعنوية وليس مراده انها تؤثر فيها
بحيث تكون ممكنة لذاتها وكان المناسب في المقابلة ان يقول ومن قال ان التعليل
معناه الايجاب فمراده كذا وليس مراده التاثير بعد هذا كله فقد تحصل لنا ان
القولين اتفقوا على عدم تاثير المعاني في المعنوية وحينئذ فقول الشارح وظاهر كلام المقترح ان
الخلاف جار الخ لا يسلم هذا الكلام اذ كلام المقترح ليس فيه تعرض ولا اشارة
للقول بان المعاني مؤثرة في المعنوية فتامل   فانا قلنا الخ هذا سند لكون
المراد بالايجاب افادة العلم لا التاثير وحاصله ان العالمية مغايرة القادرية
باعتبار تغاير العلم للقدرة وكذلك العالمية القائمة بزيد تماثل القائمة بعمرو
باعتبار ان العلم القائم بهذا يماثل العلم القائم بهذا فالمعنوية لا تعقل متميزة لضعفها
وعدم وصولها لحالة الوجود ولا يعقل فيها تماثل ولا تخالف بحسب ذاتها بل
بحسب المعاني الملازمة لها فلما كانت لا تعقل متميزة الا باعتبار المعاني ولا يعقل
فيها تماثل ولا تخالف الا باعتبار المعاني كان العلم بها تابعا للعلم بالمعاني فقوله
فانا قلنا انه اي الحكم وهو المعنوية وقوله الا باعتباره اي باعتبار معناه وقوله
ولا يثبت فيه اي في الحكم   باعتبار معقوليته اي مفهومه في حد ذاته بقطع
النظر عن معناه   فكيف ينفي الخ اي واذا كان التعليل بمعنى التلازم او بمعنى
الايجاب المفسر بما تقدم فكيف تنفى المعاني اي فكيف يصح نفي المعاني التي باعتبارها
وجب الحكم اي التي باعتبار العلم بوجودها يحصل العلم بثبوت الحكم في الخارج فقوله
فكيف الخ استفهام انكاري قصد به الرد على المعتزلة لانهم قالوا بثبوت الحال
المعنوية وينكرون المعاني فيقال لهم كيف تثبتون الحال وتنكرون المعنى مع ان الحال
انما وجب بوجوب المعنى وظهر لك بما قلنا ان ما في قوله نفي ما باعتباره
واقعة على المعاني فتامل   وحاصل جوابه اي وحاصل جواب المقترح على
الشبهة المذكورة وهذا الحاصل من كلام المص وعبر به لك ولم ينقل وحاصل الرد عليهم
اشارة الى ان ما قاله المعتزلة قصدوا به الزام اهل السنة لا الاستدلال على
كلامهم والا لعبر بالرد بان يقول وحاصل الرد عليهم   الذي الزمته المعتزلة

اي لاهل

اي لاهل السنة وقوله في تعليل في معنى على وقوله على كلا المذهبين اي مذهب من
يقول ان تعليل الاحكام بالمعاني معناه التلازم ومذهب من يقول ان تعليل الاحكام
بالمعاني معناه ايجاب المعاني والاحكام   لان الممكن هو الذي الخ لو قال الشارح
وحاصل جوابه ان الامكان لا يلزم على كلا المذهبين في معنى التعليل اما على القول الثاني
وهو ان معنى التعليل ان المعنى يوجب الحكم فلانه كان الخ لكان احسن وذلك
لان قوله لان الممكن الخ لا دخل له في عدم لزوم الامكان لتعليل الاحكام الواجبة
لكان الاولى اسقاطه اللهم الا ان يقال انه تعليل لمحذوف والاصل وحاصل جوابه
ان الامكان المنافي للوجوب الذي الزمته المعتزلة على تعليل الاحكام الواجبة
لا يلزم على كلا المذهبين الخ فكلامه متضمن لامرين الاول منافاة الامكان للوجوب
وقد بينه بقوله لان الممكن الخ الامر الثاني عدم لزوم الامكان وقد بينه بقوله اما
عدم لزومه اي الامكان على الاول فظاهر الخ فتامل   على القول الاول اي وهو
ان المعنى التعليل التلازم وقوله فظاهر اي فظاهر انه لا يلزم عليه الامكان اذ كما
يتلازم الممكنان يتلازم الواجبات كما مر   واما على القول الثاني اي واما
عدم لزوم الامكان على القول الثاني وهو ان معنى تعليل الاحكام بالمعاني ان المعاني
توجبها وقوله فلما كانت اي الاحكام المعنوية لا تعقل الخ   لوجوب معانيها
الخ اي فالعلم بثبوت المعاني علم بوجوبها اي علم بثبوتها اي المعنوية اي يفيد العلم
بثبوتها   لكونها اي المعاني مع المعنوية ذات واحدة ويحتمل ان المعنى لكونها
اي المعنوية مع المعاني ذاتا واحدة وصفة والكلام يقتضي الاول وقوله بعد اذ لا ذات
للاحوال الخ يقتضي الثاني   اذ لا ذات الخ يعني انه لا يعقل اتصاف الاحوال
المعنوية بالامكان الا اذا كانت متميزة في حد ذاتها وتقبل العدم في حد ذاتها مع انها
ليس كذلك فقوله حتى يقال انها الاحوال وقوله في ذاتها الاوضح بذاتها وقوله
فتكون ممكنة مفرع على المنفي وهو الذات المتميزة ثم ان قوله اذ لا ذات للاحوال
الخ يقال عليه لا حاجة لهذا التعليل لان المعلل قد اخذ علته بتمامه لان قوله
لوجوب معانيها الخ علة لقوله لا تعقل الا بمعانيها لاجل ما ذكر لانه لا ذات للاحوال
متميزة عن المعاني الخ يعني انه على القول بثبوت الاحوال الذي الكلام مبني عليه فقد
قام بالرب صفتان العلم مثلا وكونه عالما وكل منهما ثابت في الخارج فالحال اذن
لها ثبوت وتميز في الخارج كالمعاني ولكن لم تصل لمرتبة الوجود وحينئذ فقول الشارح

اذ لا ذات للاحوال الخ ممنوع بل لها ذات اي حقيقة متميزة واجيب بان مراده
لا ذات لها متميزة بحيث يثبت لها تماثل او تخالف بقطع النظر عن المعاني هذا هو المراد فلا
ينافي انها في الحقيقة ذاتان متميزتان كذا اقر الشيخ ولا يقال ما المانع من ان نفس
المعنوية يثبت لها التماثل والتخالف في حد ذاتها بقطع النظر عن معانيها لانه
لو كان كذلك لكان ايجاب المعنى لها تاثيرا فيها فيلزم الامكان على القول الثاني فتامل
ذلك والحاصل اي وحاصل ما في البحث السابق لان النظر بكلام المقترح فقط
افادة الاثبات اراد بالاثبات الثبوت بل باجماع المسلمين اي الشاملين
للمعتزلة لمجرد اطلاق اللفظ اي لفظ الايجاب بان قيل المعاني توجب المعنوية
فهل يقال ذلك او يمنع الحق انه ممنع وظاهر كلام الشارح ان النزاع في اطلاق لفظ التعليل بان
يقال المعاني علل للمعنوية مع ان اطلاق التعليل شايع بمعنى التلازم في كلامهم فهذا
يدل على انه لا نزاع في اطلاقه فترجع حينئذ الى ان محل النزاع انما هو في اطلاق
الايجاب وقد يقال بعد ذلك انظر اي فرق بين التعليل والايجاب حيث شاع
اطلاق التعليل ومنعتم اطلاق الايجاب مع ان التعليل هو الايجاب ولا يحتمل ان
يراد من التعليل التلازم فكذلك الايجاب فتامل حق التامل حدوثا او
نقصا تنويع في التعبير وهو من عطف الملزوم على لازمه احتجت على نفي الصفات
اي كلها لا المعاني فقط لانهم ينفون صفات الباري تعالى ويقولون انه لا يتصف الا
بسلب او باضافة او بصفة مركبة من سلب واضافة كما مر بيانه بما
يقرب من شبهة الخ وجه القرب ان كلا من الشبهتين فيه لزوم الامكان لوجود صفاته
تعالى لان الفلاسفة يقولون متى ثبتت الصفات مطلقا لزم امكانها والمعتزلة
يقولون متى وجدت المعاني لزم امكان المعنوية لو وجدت الصفات اراد
بالوجود الثبوت فيشمل المعاني والمعنوية لاستحالة الخ هذا دليل للتلازم التلازم
التي في الشرطية هذا وكان الاولى للشارح ان يقول لزم ان تكون مفتقرة الى الذات وان
يفتقر بعضها الى بعض فيجعل اللازم لوجود الصفات امرين ثم يبين ثبات
الملازمة بقوله لاستحالة قيام الصفات بنفسها ولان بعضها الخ فيكون قوله
لاستحالة الخ بيان للملازمة بالنظر للطرف الاول وهو افتقارها للذات وقوله ولان
بعضها الخ بيان للملازمة بالنظر للطرف الثاني وهو افتقار بعضها الى بعض وكان
الشارح وقع في وهمه ان الشرطية محتوية على الطرفين معا فلذا ذكر بيان لزومهما التي هي

شرط في القدرة الاولى ان يقول شرط في الكل يلزم ان يكون المشروط وهو جميع
الصفات ما عدى الحياة ومتاخرا عنه في العقل اي ان العقل يحكم بتقدم الشرط
على المشروط وان تقارنا في الخارج والافتقار الخ هذا في قوة التعليل للاستثنائية
المحذوفة وكانه قال لكن التالي وهو كون صفاته مفتقرة الى الذات او الى صفة اخرى
متقدمة عليها باطل لان الافتقار والتقدم على واجب الوجود محال والحاجة
عطف تفسير لان المراد بالحاجة الاحتياج والتقدم على واجب الوجود محال
كان المناسب ان يقول والتاخر واجب الوجود محال وهذا معطوف على التعليل الاول
وهو قوله والافتقار بنافي الوجوب والاول راجع للوجهين معا اعني افتقار
الصفات للذات وافتقار الصفات بعضها الى بعض لذكره الافتقار في كل منهما
والثاني وهو قوله والتقدم على واجب الوجود راجع لقوله ومتاخرا عنه في العقل
يعني ان التاخر لواجب الوجود في التعقل غير مضر فان الصفات واجبة الوجود
وكذلك الذات مع ان الشان ان تتعقل الذات قبل الصفات لان الشان ان المحل
يتعقل اولا قبل الحال ولان ثبوت الصفات فرع عن ثبوت الذات نعم التاخر لواجب
الوجود في الزمن محال فقول الشارح والتقدم على واجب الوجود محال ان اريد بالتقدم
الذي جرى عليه الكلام في الدليل وهو التقدم العقلي فلا يسلم وان اريد به التقدم في
الخارج فمسلم لكن لا يطابق ما جرى عليه الدليل فتامل منع الملازمة اي
المذكورة بين وجود الصفات وبين الافتقار الى الذات وافتقار بعضها
الى بعض في قولهم لو وجدت الصفات لزم افتقارها للذات وافتقار بعضها
الى بعض ثم ان في كلام الشارح حذفا يدل عليه ما بعده تقديره والجواب منع الملازمة
ان عنيتم بالافتقار الاحتياج للغير فكان على الشارح ان يذكره ويوجهه فقوله لان الافتقار
للغير الخ ونحن لا ندعي ذلك اي الافتقار للغير الموجب للحدوث والاولى حذف
هذا الكلام لانه غير مناسب لانهم الزمونا الافتقار لا انهم قالوا انتم ادعيتم ذلك
حتى نرد عليهم بانا لم ندع ذلك فكان الاحسن في الجواب ان نقول ان اردتم بالافتقار
مجرد التلازم بمعنى انه لا توجد الا مع غيرها فالملازمة صحيحة لان هذا مسلم
وليس بمحال وحينئذ فالاستثنائية القائلة لكن افتقارها محال ممنوعة اوليس افتقارها
بهذا المعنى محالا فانه كالمتلازم ممكنان متلازمان وواجبان وان اردتم بالافتقار الاحتياج
للغير فالملازمة ممنوعة لان الافتقار للغير بمعنى الاحتياج اليه يقتضي ان المفتقر

يفيد الغير الوجود فيكون حادثا ونحن نقول بقدم الصفات كلها والقديم لا يتاثر
فالحاصل ان قولهم لو وجدت لزم افتقارها ممنوع ولا يلزم افتقارها على هذا الوجه
لما ذكرنا وهذا ليس جاريا على اسلوب المناظرة   وان عنيتم بالافتقار الذي
الزمتمونا به وهذا عطف على المحذوف السابق وقوله وعدم الانفكاك عطف تفسير على
الملازمة   ولم يكن الخ الواو للتعليل اي لانه لا يكون الافتقار بمعنى الملازمة
منافيا للوجوب لانه كما يتلازم ممكنان يتلازم واجبان   فلم قلتم الخ هذا استفهام
انكاري بمعنى النفي اي لم قلتم ان هذا التوقف اي الافتقار بمعنى التلازم ينافي
الوجوب اي قولكم ذلك لا يصح   ان هذا التوقف في العلم او الوجود المراد
بالتوقف في العلم انا لا نتصور ذاته الا موصوفة بالصفات والمراد بالتوقف في الوجود
انه لا توجد ذاته تعالى الا موصوفة بها كما تقول في الجوهر والعرض انه لا يتصور
احدهما الا مقارنا للاخر ولا يوجد احدهما خارجا الا مع الاخر وليس المراد بالتوقف
في الوجود ان يكون معدوما ويتوقف على الاخر ليفيده الوجود واذا كان المراد
بالافتقار ان الوجودين لا يعقل احدهما بدون الاخر ولا ينفك احدهما في الوجود
عن مقارنة الاخر لم يكن في هذا استحالة ولم يكن الا مجرد التلازم فوجب ترك
لفظ الافتقار والتعبير بالتلازم ولا استحالة فيه   ويستلزم الامكان
في بعض النسخ ويستلزم الامكان بالواو التي للتعليل وهذه النسخة انسب
بقوله بعد فان الامكان الخ او يكون سند القوله ويستلزم الامكان الذي
هو سند لقوله ينافي وجوب القديم الوجوب بخلاف نسخة او وان قوله وان
الامكان راجع للطرف الثاني اعني قوله او يستلزم الامكان واما الطرف الاول
فلم يذكر له سندا كذا في الهواري   وان الامكان اي للشيء وقوله بصحة
الارتفاع اي بصحة ارتفاعه وقوله وان الامكان الخ علة لعدم صحة قولهم
ان هذا القول يستلزم الامكان فقول الهواري انه سند لقوله ويستلزم الامكان
اي سند لعدم صحة قولهم ذلك   ولا احتياج لكل منهما اي من الواجبين
فلا حاجة لهذا في الرد فالاولى اسقاطه لان الرد يقتصر فيه على قدر الحاجة
الواجبين اي للاحتياج وقوله لما تقرر علة لكون الامكان موجبا للاحتياج
فاتركوا عنا الخ اي حيث كان المراد بالافتقار التلازم وهو لا ينافي الوجوب فاتركوا الخ
واما قوله والامكان الخ الاولى اسقاطه لانهم لم يردوا به بل جعلوه لازما للافتقار

نفرض

نفرض وجودها محال الاولى ان يحذف لفظ نفرض ويقول لوجودها محال لانه لا يبدوا
بصحتهم الا ادا الزام ذلك وانما كانت تندر فضيحتهم اذا قالوا ذلك لما في هذا
الكلام من التناقض ثم ان الاولى للشارح ان يقول وقولوا لا يمتنع واجب موجود يلازمه
واجب اخر لان هذا هو الواقع منهم ومدعاهم واما ما قاله الشارح فلم يقولوا به وليس
مناسب الموضوع وهو وجه ظهور فضيحتهم اذا قالوا ذلك من جهة انه لا مانع
من ان الواجب يلازمه واجب اخر   سوى المغالطة هذا من تاكيد الذم
بما يشبه المدح نحو فلان لا خير فيه الا انه سيئ الخلق   الوهم اي الموهم
للاحتياج بل استعماله الخ   واستعماله اي لفظ الافتقار   ومطلق
التوقف اي والحال ان مطلق التوقف لا يقتضي الحاجة الخ اي لان التوقف
يصدق بالتلازم   الا اذا صح النفي عقلا مثلا العالم متوقف على الذات
العلية ولما كان يصح عقلا نفيه ازلا مع صحة وجود الباري في الازل اقتضى
ذلك التوقف الحاجة الى المؤثر وصفات الباري وان كانت متوقفة على الذات
لكن لا يصح عقلا نفيها عنه في الازل فلا يقتضي هذا التوقف الاحتياج الى
المؤثر وكذلك العرض متوقف على الجوهر ولا يصح نفيه عقلا عنه فلا يقتضي
هذا التوقف الاحتياج لتاثير الجوهر فيه وقيد بقوله عقلا للاحتراز عن
النفي في الخيال فلا عبرة به اذ قد يقع في الوهم ابتداء نفي الصفات عنه تعالى في
الازل وكذلك العرض بالنسبة للجوهر   وحضور ما بالبال عطف تفسير على قوله
لا نفيه في الخيال   فالقوم يعني الفلاسفة حكموا التخيلات اي الامور المتخيلة
وهي الشبه وقوله على ضعفها اي مع ضعفها   فيما لا يهتدي اي في القديم
الذي لا يهتدي في فيح صحرائه اي في صحرائه الواسعة فالفيح بكسر وسكون الياء
جمع فيحاء وهي في الاصل الصحراء الواسعة فتجردت عن بعض معناه وتجعل الاضافة
من اضافة الصفة للموصوف كما علمت والمقصود تشبيه العقائد بالصحراء الواسعة
ومعلوم ان الصحراء الواسعة لا تسلك الا بالسلاح الماضي فكذلك العقائد
لا تسلك الا بالادلة القوية وهؤلاء القوم سلكوا في الصحراء الواسعة يعني الصفات
القديمة بالاراء الضعيفة يعني الشبه المتخيلة   النافذ بالذال المعجمة وهي
الماضي القاطع   في ان الافتقار يعني من يوجب الامكان اي فلو
وجدت الصفات للزم امكانها لتوقفها على الذات وهذا معنى التوقف يوجب ؟

الامكان قضية اولى وقوله وان كل مركب الخ قضية ثانية وقوله وجزؤه غيره
قضية ثالثة وقوله والمفتقر الى الغير الخ يرجع للاولى لان المفتقر للغير متوقف على
ذلك الغير   ونفي مقدمة الرابعة وهي الصفات توجب تركب الموصوف
وهذه هي المشار لها بقوله وتوهم التركيب الخ   وتوهم عطف على قوله
اعتقد اي لما اعتقد كذا وتوهم الخ   واستعمل هذه المقدمات اي الاربع
المذكورة سابقا في الاستدلال على امكان كل ما سوى الله اي بان قال كل شيء مما
سوى الله مركب باعتبار صفاته وكل مركب مفتقر الى جزئه وجزء المركب غيره
والمفتقر للغير لا يكون الا ممكنا فكل شيء سوى الله ممكن والله لم يات بهذه المقدمات
على هذا الترتيب لعدم قصد الاستدلال بها في المقام والفخر اعتقد صحة هذه
المقدمات كلها والاولى غير صحيحة اذ لا نسلم ان الموصوف مركب باعتبار
اوصافه الا ترى الى الجوهر الفرد فان له اوصافا ككونه غير منقسم وفي جهة
ومتحيزا مثلا ومع ذلك هو غير مركب وكذلك المقدمة الرابعة الثالثة والمفتقر
للغير لا يكون الا ممكنا لا نسلم لان الافتقار بمعنى مطلق التوقف لا يقتضي الامكان
للتوقف لجواز ان يكون التوقف بمعنى التلازم والافتقار بهذا المعنى لا ينافي
الوجوب وقوله المركب مفتقر الى جزئه مسلم لكن لا من حيث انه يفيده الوجود بعد
العدم بل بمعنى انه لا يحصل في الخارج الا به وان ثبت بطلت الاولى فقط
فلا يضرنا تصحيح الباقي وعلى ذلك اقتصر الم فيما ياتي   استشعر النقص
جواب لما اعتقد اي استشعر ان المقدمة القاطعة والمفتقر للغير لا يكون الا ممكنا
يجري في صفات الله   هذا مما استخير الله فيه تعبيره بالاستخارة يقتضي
انه غير جازم بالقول بامكانها ولذا قال وجزم اخرى   وصرح الخ عطف تفسير
لجزم لان الجزم الاعتقاد لم يطلع عليه الا الله   كلمة اطلق الكلمة على الكلام
مجازا وقوله لم يسبق اليها يحتمل ان المراد انه لم يسبقه للقول بها احد من اهل
السنة فلا ينافي ان الكرامية يقولون بحدوث الصفات وذلك يستلزم امكانها
ويحتمل ان المراد انه لم يسبقه احد مطلقا للقول بها لان الكرامية وان قالوا بحدوثها
لم يقولوا بتقدمها بالغير فهي عندهم من جملة العالم مسبوقة بالعدم واما الفخر فهو
وان قال بامكانها لذاتها لم يقل بحدوثها على معنى سبق العدم لها كما تقول الكرامية
بل كما تقول الفلاسفة في العالم فلم يسبقه احد الى هذه المقالة وقد تبعه

الفخر في هذه المقالة جماعة كالبيضاوي والعضد والامدي والسعد واكثر الاعاجم
ممن سرقته اصول الفلسفة في التفرقة بين القدم الزماني والذاتي والواجب لذاته
ولغيره ولم يتفطنوا ان القدرة مثلا لو كانت ممكنة لذاتها في حقه تعالى لكان العجز
ممكنا في حقه ايضا لان تجويز احد المتقابلين تجويز للاخر ولو كان العلم ممكنا كان
الجهل ممكنا لكن الجهل والعجز محال في حقه تعالى باتفاق فتجويز المحال محال والذي
عليه المحققون وهو الحق الموافق لنصوص المتقدمين ان الصفات واجبة
الوجود لذاتها كما ان الذات كذلك   رضا هاني ذلك الخ من جهة انه قايل
بتاثير الذات في الصفات بطريق العلة كما يقول الفلاسفة بتاثير الذات في
العالم بطريق العلة   ان العالم اي الافلاك والاجناس والانواع واما
الاشخاص فيقولون بحدوثها بالذات والزمان   ونعوذ بالله من زلة العالم
لان العالم يتبعه اناس في زلته بخلاف الجاهل   فاعلة لها ليس المراد
فاعلة لها بالايجاب كما يقول الفلاسفة يمنعون كون الشيء الواحد من حيث هو
واحد قابلا وفاعلا لان الصفات بالاختيار وحينئذ فتكون الصفات حادثة بالذات
والزمان لان اثر المختار لا يكون الا حادثا بالذات والزمان وهذا مذهب
الكرامية فورد على الفخر انه يلزم قيام الحوادث بالقديم ويلزم من هذا حدوث
الذات ففر من ذلك بجعل الصفات اضافات ونسبا ولا يلزم من حدوث
النسب والاضافات حدوث من قامت به بخلاف الصفات الوجودية فانه يلزم
من حدوثها حدوث الذات القايمة بها هذا محصل كلام الم وهذا القول خلاف
المشهور عن الفخر والمشهور عنه ما تقدم في كلام ابن التلمساني من ان الصفات
ممكنة لذاتها واجبة لوجوب ذاته تعالى ووجه كون القول الثاني اشنع من
الاول ان الصفات على القول الثاني حادثة بالذات والزمان واما على الاول
فهي حادثة بالذات فقط قديمة بالزمان والى هذا القول الثاني اشار الفخر في المعالم
بقوله هذه النسب المخصوصة والاضافات المخصوصة المسماة بالقدرة والعلم
لا شك انها امور غير قائمة بنفسها واذا وجدت ذات كانت هذه المفهومات
صفات لها واذا ثبت هذا فنقول انها مفتقرة للغير فتكون ممكنة لذاتها فلابد لها
من مؤثر ولا مؤثر الا ذات الله فتكون تلك الذات المخصوصة مؤثرة في هذه
النسب والاضافات انتهى   ومن شيع مذهبه الخ يحتمل ان هذا من تمام القول

الغز

الذي قبله فلذا عبر اولا بامتنع وعبر ثانيا بيمتنع ويحتمل انه اشارة لقول ثالث وهو
برد الصفات الى مجرد نسب واضافات لا ثبوت لها في الخارج وانما هي اعتبارات
عقليه وهذا سلوك لمذهب الفلاسفة من انكارهم الصفات وردها الى
سلوب واضافات وعلى هذا الاحتمال فلا وجه لجعل المصنف القول بكون الذات
قابلا وفاعلا ممتنع وجعل القول برد الصفات الى مجرد النسب ممكنا مع ان هذا
القول تصريح بنفي الصفات وسلوك لمنهج الفلاسفة   واضافات
عطف على النسب عطف تفسير قال شيخنا نقلا عن شيخه سيدي محمد
الصغير وقد رجع الفخر عن القول بانها حادثة وانها اضافات ونسب معقولة
لما ان ذلك القول لغو واستمر على القول بانها ممكنة لذاتها واجبة بوجوب
ذاته تعالى   وتسميته لها في بعض المواضع الخ عطف على رده وحاصله ان
اهل السنة يمنعون ان يقال في المعاني انها غير الذات لان الغيرية وان كانت
صحيحة في المعنى ونعتقد لان حقيقة الصفات مغايرة لحقيقة الذات
لكن يمنع اطلاقها لانه يوهم انفكاكها عن الذات وتفارقها لان الغيرين في الاصطلاح
هما الشيئان اللذان يمكن تفارقهما والتفارق بين الذات الازلية وصفاتها
محال فالغيرية توهم المحال وكل لفظ يوهم نقصا في حقه تعالى ولم يرد به سمع يمنع
اطلاقه وكذا يمنعون اطلاق انها عين الذات لان العينية تدل على الاتحاد وهو
مستحيل لان التباين بين الذات والصفات قطعي فالعينية ممنوعة اطلاقا
واعتقادا بخلاف الغيرية فانها ممنوعة اطلاقا فقط فان قلت ان قول اهل السنة
صفات المعاني ليست عين الذات ولا غيرها متناقض قلت لا تناقض لان نفي
الغيرية بحسب الوجود وانهما لا يفترقان ونفي العينية بحسب الحقيقة
وانهما ليسا متحدين فلا يلزم التناقض الا لو اريد بنفي الغيرية انه لا تغاير في المفهوم
وان هذا هو هذا لكن ذلك غير مراد   الى اكثر هذه الاراء الاولى حذف
لفظ الاكثر لان المذكور فاسد بجميعها لا لاكثرها فقط   مع ان الشيء لا يتكثر الخ فان
الجوهر الفرد يتصف بالامكان وبكونه في جهة وبكونه في حيز وبكونه لا يقبل القسمة
وبكونه متحركا او ساكنا ومع ذلك هو شيء واحد لا تركيب فيه وهذا سند لمنع
المقدمة الاولى القائلة الموصوف يتركب باعتبار صفاته واستدل على فسادها
دون فساد ما عداها من المقدمات لان غيرها مبني عليها ويلزم من فساد المبنى

عليه

عليه فساد المبني وان كان بعضها صحيحا في نفسه على انه قد تقدم فساد المقدمة
الرابعة وهي والمفتقر للغير لا يكون الا ممكنا   لازم له اي للمتحيز ما فرضناه لازما له
وحاصله ان مقتضى الشبهة التي استدل بها على امكان ما سوى الله يقتضي تركب
الذات العلية فيلزم من التركيب جعل الصفات ممكنة والقديم لا يصح تركبه من
الممكن فيقال له هذا وان نفعك من جهة الا انه لا يضرك من جهة اخرى وذلك
لان الذات اذا اثرت في القدرة فلوجه فيها وفي الارادة فلوجه اخر وهكذا وحينئذ
تثبت للذات وجوه وصفات فيلزم التركيب في الذات باعتبار هذه الوجوه وهو لا يقول
بتركيبها ومتى كانت الذات مركبة كانت ممكنة عنده لانه جعل علة الامكان
التركيب مع انه لا يقول بامكان الذات   كالعلم اي والسمع والبصر   كالقدرة
الكلام استغنائية   فاذا تمايزت اي الصفات باعتبار لوازمها وقوله واختلفت
اي باعتبار الذات   اقتضت اي تلك الصفات وجوها مختلفة في المقتضى
اي لها اي للصفات وهو الذات اي فقد قام بها وجوه مختلفة حتى انها اثرت في صفاتها
المختلفة والوجه الذي اثرت به في الحياة غير الذي اثرت به في العلم والذي
اثرت به فيهما غير الذي اثرت به في الارادة وكذلك القدرة وانما اقتضت تلك
الصفات وجوها مختلفة في المقتضى لان الواحد من كل وجه لا يصدر عنه بطريق
العلة عند من قال بها الا شيء واحد ولا يصدر عنه اكثر من ذلك الا بوجوه مختلفة
كما قالت الفلاسفة ان واجب الوجود لما كان واحدا من كل وجه لم ينشأ عنه بطريق
العلة الا العقل الاول ولما كان ذلك العقل ممكنا لذاته وواجبا لغيره نشأ عنه
من جهة وجوبه عقل ثان ونشأ عنه من جهة امكانه فلك اول وهكذا ايضا في
التفصيل لعقل الثاني وما بعده الى اخر العقول العشرة والافلاك التسعة وحيث
اقتضت تلك الصفات وجودها في الذات فتكون الذات مركبة من تلك الوجوه
وحينئذ فتكون الذات ممكنة وهو لا يقول بامكانها   ولما استشعرت الفلاسفة
ذلك اي ان التركيب باعتبار الصفات يستلزم بتركيبها الامكان   ولبسوا
على المسلمين الخ التلبيس انما هو واقع من الفلاسفة الاسلاميين واما المتقدمون
منهم فلم يتحاشوا بل صرحوا بالتعطيل اي بنفي الصفات   باطلاقها اي الصفات
والجسماني اي ولائقا بها بالجسم بان يكون عرضا فالمراد بالجسماني ما يقوم
بالجسم ولما قام العرض بالجسم نسب اليه بزيادة الالف والنون   بالذات

انه عالم من اضافة المصدر وهو اثبات لمفعوله اي مطالبون باثباتهم المعنى المستفاد
من العلم لانه ليس بجسم ولا جسماني بما دلت الباء السببية وهي متعلقة
بيطالبون ومن بيان لما اي ويطالبون باثبات العلم لدلالة احكام الافعال واتقانها
عليه الافعال اي المفعولات اي بهذه المفعولات المتقنة دلت على اتصاف
المولى بالاتقان والاحكام وهو يستلزم العلم نعوذ برضاك اي رضاك الحاصل
بالمثني على العقائد القويمة على طريق معرفتك الاضافة للبيان ويصح ان يراد
بالطريق الادلة اي ثبتنا على الادلة الموصلة لمعرفتك بحيث لا يلحقنا شبهة
ولنا جملة استئنافية ايضا معطوفة على جملة نعوذ وهي جملة استئنافية
ايضا قالوا لو وجدت الخ هذا دليل ثان للمعتزلة ولم يقل وقالوا بالعطف
اشارة الى انه كل شبهة من هاتين الشبهتين مقصودة لهم بالذات لافادتها لمقصودهم
بخلاف لو عطف لزم تكثر القديم اي لكن التالي باطل لان الاجماع الخ لحذف
الاستثنائية وذكر دليلها وظهر لك ان الواو في قوله والاجماع الخ تعليلية
قلنا الموصوف الخ حاصله مناقشة في الشرطية وحاصله انكم ان اردتم بتكثير
القديم مركب الذات بسبب وجود الصفات فلا نسلم الملازمة لانه لا يلزم من وجود
الصفات تكثر الذات لان الموصوف لا يتكثر بصفات يقال فيه بسببها انه كثير
لغة ولا عرفا ولا عقلا وان اردتم بتكثير القديم تعدده وجود معناه وهو القدم
في اكثر من حقيقة واحدة فالشرطية مسلمة ونمنع الاستثنائية لانا نمنع لكم وتعدد
القدماء باطل ممنوع والاجماع الذي تفهمونه على ان القديم واحد لا تعدد فيه يجب
ان يكون معناه ان الذات الموصوفة بصفات الالوهية واحدة لا تعدد فيها
وليس معناه ان القدم لا يثبت الا لشيء واحد من الله غير نظر الى كونه
موصوفا او صفة كما تفهمونه والحاصل ان قول المص قلت الخ مناقشة في الشرطية
وان المراد بالقديم الذات العلية وقوله ومعنى الخ اشارة للمناقشة في
الاستثنائية وان المراد بالقديم حقيقة القديم فتامل به بل ان الخ الاضافة
للبيان عديدة تاكيد لصفات وهو واحد تصريح بما علم التزاما من
قوله الفرد الملحدة من الالحاد وهو الزيغ فيقال لكل من خرج عن طريق ملحد
والمراد بهم هنا المعتزلة بقرينة السياق لو كانت صفات البارئ تعالى موجودة
الخ كان الاولى ان يقول لو كان له صفات معان الخ لان الخلاف انما هو في اثباتها

فلكان معه في الازل قدما اي لكن التالي باطل وقوله فلكان معه الخ هذا التعبير
غير مناسب لان هذا التعبير انما يناسب المناقشة في الاستثنائية فقط ولا يناسب
ما ذكره المص من المناقشة في الشرطية فالاولى ان يقول كما قال في المتن لزم تكثير القديم
لان كثرة القديم يحتمل ان يكون بمعنى التركيب وكثرة الاجزاء ويحتمل ان يكون كثرة القديم
بمعنى وجود معناه وهو القدم في متعدد واما قوله فلكان معه في الازل قدما فانه
لا يحتمل غير المعنى الثاني وهذا لا يناسبه الطرف الاول من طرفي الجواب الذي هو قوله
منع الملازمة ان اردتم الخ وهو معنى قولي الخ ظاهره انه مساوله وفيه
نظر بل هو اخص منه لا علمت وكثرة اجزائه فيه ان التركيب يتحقق بجزئين
والاولى بتركيبه من اجزاء فان كثرة الصفات الخ سنده لمنع الملازمة ولا
يقال فيه اي في الموصوف بسبب تلك الصفات بصفات عديدة اي من التحيز
والحركة او السكون وكونه في جهة وعدم قبوله الانقسام وجود معناه اي معنى
القدم المفهوم من القديم وهو عدم الاولية للوجود منعنا الاستثنائية اي
التي اثبتها لوها بالاجماع ولزمكم المصادرة هي اخذ الدعوى جزءا من
الدليل ودعواهم تكثر القدماء باطل ودليلهم لو وجدت الصفات لزم تكثر
القدماء باطل لكن تكثر القدماء باطل ولا يخفى ان الاستثنائية هي عين الدعوى
والاجماع الخ سند منع الاستثنائية وكان سندها الاجماع شرع في تاويله بقوله
والاجماع نعم لفظ الواحد الخ كان الاولى ان يقول نعم لفظ ان القديم
واحد اذ هو المشترك لا لفظ الواحد والحاصل ان لفظ ان القديم واحد الذي
نقل الاجماع عليه وجعلوه سندا للاستثنائية يطلق على معنيين ما قلناه وهو
ان الازلي الموصوف بصفات الالوهية واحد لا تعدد فيه ويطلق على ما فهمتموه
من ان صفة القديم لا تثبت الا لشيء واحد فازيلوا الاشتراك من اللفظ
اي فازيلوا اللفظ المشترك من دليلكم والا فالاشتراك لا يزال من اللفظ لانه من
اوصافه وقولوا الخ الاولى فازيلوا اللفظ المشترك من الدليل واتوا بدله
بلفظ صريح في اثبات مدعاكم وقولوا لكن التالي باطل للاجماع على ان حقيقة القديم
لا تثبت الا لشيء واحد فلا تجدون الخ وكيف يصح الواو تعليلية فهو سند
لقوله فلا تجدون لصحته سبيلا البراهين العقلية اي التي تقدمت
عند اثبات صفات المعاني ان هذه الشبهة اي المذكورة في المتن وهي انه

لو وجدت الصفات لزم التكثير في القديم   حتى قال ما قال اي من امكان
الصفات وحاصله ان الفلاسفة والمعتزلة قالوا لو وجدت الصفات في الازل لزم تكثير
القديم لان الموصوف يتكثر بصفاته لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو وجود الصفات
ازلا فلذا قال المعتزلة انها ممكنة بالذات ولا يلزم تركب الذات لانه لا يصح تركب
القديم من الممكن واما الفلاسفة فانكروها بالمرة وانظر هذا الحصر المشار له
بقوله الخ واعلم ان هذه الشبهة هي التي عرفت الخ فانه يقتضي عدم شبهة اخرى
في جانب الفلاسفة وانت خبير بانه قد سبقت لهم شبهة اخرى عند قوله
في الله واعلم ان الفلاسفة قد احتجت على نفي الصفات فقالوا لو وجدت لكم لزم
افتقارها الى الذات الخ فتامل   لو وجدت اي المعاني لزم الخ هذه شرطية
وذكر دليلها وحذف الاستثنائية اي لكن تعدد الاله باطل فبطل المقدم وهو وجود ها
ولكن نقيضهم وهو مطلوبهم وقوله لزم تعدد الالهة الاولى ان يقول لزم تعدد
الاله لان الالهة معلوم انها متعددة   لمشاركتها اي الصفات وقوله له
اي للاله وهو الذات العلية   وذلك اي الاشتراك في الاخص يوجب
الاشتراك في الاعم وهو الكون عالما والكون قادرا الى اخر المعنوية واذا كانت صفات
المعاني مشاركة للاله في اخص اوصافه وفي اعمها كانت الهة والاخص ما انفرد به
الموصوف وتميز به عن غيره والاعم ما لا ينفرد به الموصوف عن غيره   قلنا الخ
هذا ابطال للشرطية بابطال سندها وحاصله ان اخص الاوصاف هو الصفة
الثبوتية المقومة لماهيته المميزة لها عن غيرها والقدم ليس كذلك فمشاركتها
للاله في القدم لا يقتضي انها مشاركة له في اخص اوصافه اللازم له مشاركتها
له في اعمها اللازم له كونها الهة   لو ع ان القدم صفة ثبوتية اي لما سبق
انها صفة سلبية على التحقيق   فضلا عن ان يكون نفسية اي ذاتية
مقومة للذات وجزء انها بنفسه نسبة للنفس بمعنى الذات اي ان القدم لم
تثبت له اول مراتب الاخص وهو الثبوت فكيف يثبت له اعلاها وهو الاخصية
هذه شبهة اخرى لهم اي للمعتزلة احتجوا بها على نفي المعاني ولم
يعطفها على ما قبلها لما مر   والتالي معلوم الاستحالة فيه اشارة الى ان
الاستثنائية المطوية في كلام المتن لا يحتاج لسند ولذا لم يتعرض له فيه
وبيان الملازمة الخ حاصل ما ذكروه في بيان الملازمة مقدمات لانه الاولى وهي

قول

قوله ان الصفات الخ مع سندها صحيحة والثانية وهي قوله واخص وصف الباري
الخ وسندها ستظهر لك القدح فيهما في الخ والثالثة وهي قوله والاشتراك في
الاخص يوجب الخ سياتي القدح فيها في قول الم ثم لا مجال في الاخص في باب التماثل الخ
فاذا ظهر ما في المقدمتين من الخلل ولا يخفى خلل ما فرع عليها   لانفراده الخ
فيه ان انفراده بالقدم لا ينتج انه اخص اوصافه لان النفي الوجودي قد ينفرد بوصف
سلبي وهو لا يكون اخص لكونه ليس نفسيا   فيلزم ان تكون تلك الصفة اي
الوجودية الصادقة بكل صفة من صفات المعاني   اذا كفرت النصارى بالتثليث
مع البنا للمفعول ويصح فيه التخفيف مع البنا للفاعل والاول اولى لمناسبة قوله
بعد فانتم اولى بالتكفير ثم ان التعبير بما ظاهره ان هذا وجه اخر من الاستدلال
صدر من المعتزلة الزاما لاهل السنة كانهم يقولون لو وجدت المعاني لزم تعدد الاله
والتالي باطل وايضا انتم معشر الاشعرية اتفقتم على تكفير النصارى وما ذاك
الا بانهم التزموا ثلاثة من القدما فيلزمكم اذا اثبتم سبعة او ثمانية ان تعترفوا بكفركم
من باب اولى واجاب المص فيما ياتي من الوجه الاول بقوله والجواب منع الملازمة
واجاب عن الثاني بقوله واما قولهم كفرت النصارى الخ ويحتمل ان يكون من
تتمة الوجه الاول اتى به تقوية للالزام اللازم من استدلال الخصوم وعلى هذا
الاحتمال والاول حذف ايضا وقوله وهي الذات اراد بها الوجود وقوله انتم ذلك
اي هذه الثلاثة وقوله اولى خبر ثان عن انتم   منع الملازمة اي بعدم تسليم
دليلها   وكيف وهو سلب استفهام انكاري اي وكيف يكون وصفا اخص وهو
سلب والوصف الاخص لا يكون الا امرا وجوديا لانه جزء من الذات   عبارة
عن نفي الخ اي معبر به وفي الكلام تسمح ام لان المعبر به الالفاظ والصفة ليست
لفظ العدم والاولى للش ان يحذف عبارة ويقول لانه نفي سبق العدم اي لانه انتفا
سبق العدم فالنفي بمعنى الانتفا   ونفي الاضافة اي وانتفا الاضافة وهي
سبقية العدم   والنفي لا يقوم بنقيضه وهو العدم ظاهر العبارة ان الوجود لو
تقوم بالنفي كان قد يقوم بنقيضه وليس كذلك لان الوجود ليس نقيضه العدم
لكن لو تقوم بالعدم لكان متقوما بنقيض ما اتصف به وهو الوجود فقول الش لا تقوم
بنقيضه فيه حذف اي بنقيض ما اتصف به والمراد بالنقيض المنافي لان العدم
مناف ونقيض الوجود لا الوجود لانه نقيضه   لا يكون الا وصفا اعلم ان الوصف صادقا

بالسلبي وغيره فاخرج السلبي بقوله ثابتا والثابت صادق بالوصف الذاتي كالناطقية
بالنسبة للانسان وغير الذاتي كالقدرة والارادة فاخرج غير الذاتي بقوله ذاتيا
ثم ان الذاتي قد يكون به الامتياز كالناطقية بالنسبة للانسان وقد لا يكون به
الامتياز كالحيوانية فزاد قوله يكون به الامتياز لاخراج ما لا يكون به امتياز كالحيوان
فانه لا يقال له اخص اوصاف الانسان   الذي تقومت به الماهية وصف
كاشف لان الذاتي شانه ذلك لكن قد تقرر في المنطق ان الفصل وحده ذاتي وكذا
الجنس واما مجموع الامرين وهو النوع فقد قيل انه ذاتي وقيل لا فعلى ان النوع غير
ذاتي فالوصف كاشف والا فمخصص لخرج النوع لانه مجموع الماهية لا متقومة
به   والامتياز الخ خرج به الذاتي الاعم كالحيوان اذ لا يقع به امتياز وقوله
هو الذي تقومت الخ رسم للاخص واستغنى عن ذكر القيد الاول في الاخص وهو
ان يكون ثابتا لان الذاتي يستلزم الثابت   كالنفس الناطقة اراد بها
القوة المدركة كالتفكر بالقوة ولم يرد به الروح   سلبا اي سلبيا
فتبينه اي الوصف السلبي وقوله وبين الاخص لفظ بين زائد لان بين انما تزاد بين
متعدد   مراحل اي مراتب وذلك لان الاخص قد اتصف بالثبوت وبالذاتية
وبالتمييزية فالمراتب ثلاثة والسلب لم تثبت له هذه الثلاثة وهو فيه السلب
والاخص ثلاثة مراحل   وهو الاخصية الاولى ان يقول وهو التمييز
يعود على المنع اي في عبارة المتن في قوله ممنوع ان القدم الخ وقوله وضميره اي ضمير
الفعل وهو فضل الذي هو بمعنى بقي وقوله او النفي اي في عبارة غير المتن
الذي فهم مما قبله اي قبل فضلا   لانه اي فضلا   نحو فلان لا ينظر للفقير
فضلا عن اعطائه اي فضل عدم النظر فضلا عن اعطائه او حالة كون عدم
النظر فضل فضلا اي بقي شيئا من الاعطا وحاصله ان الاعطا لم ينتف
بالمرة بل بقي منه بقية وهي عدم النظر له وجعل عدم النظر له من جملة الاعطا
على طريق التهكم ومعنى ما نحن فيه ان كون القدم صفة ثبوتية ممنوع وفضل اي
بقي هذا المنع عن كونه نفسية او حالة كون هذا المنع اي منع كون القدم صفة
ثبوتية بقي بقية من كونه صفة نفسية فحاصله ان كون القدم صفة نفسية
لم ينتف بالمرة بل بقي منه بقية وهي كونه سلبية ونحو فلان لا يملك درهما
فضلا عن الدينار اي حالة كون عدم ملك الدرهم بقي بقية من ملك الدينار

على طريق التهكم ونحو فلان لا يعطي الدرهم فضلا عن الدينار فمعناه ايضا ما ذكر
ونحوه اي مثاله المثال المذكور من كون النفي فيه معنى   اي لم يبلغه اي لم
تبلغ الهمم ادنى العدد فضلا عن ان ترقاه اي حالة كون عدم العدد بلوغ بقي
بقية من الترقي   والقصد منه اي والقصد منه اي من التركيب الذي وقع
فيه لفظ فضلا   بمعنى عده بعيد اي وليس المراد بالاستبعاد طلب البعد
ثم ان عده بعيدا انما هو من سياق الكلام والا فالعبارة انما تفيد انتفى الادنى فقط
وعدم حصوله وكونه بعيد الحصول ولا ينفى اخرتم ان استبعاد الادنى يجامع
امكانه   واستحالة ما فوقه وليس المراد انه من افراد المحال   وهو من
قولك الخ اي وفضلا من ماخوذ من قولك الخ فهذا بيان لاصله   والمعنى
في المثالين وهما فلان لا ينظر للفقير فضلا عن اعطائه وتقاصرت الهمم عن ادنى
العدد فضلا عن ان ترقاه   والذي بقي منه اي من الاعطا بمعنى لا اعطا
عدم النظر وجعل عدم النظر من جملة الاعطا على طريق التهكم هذا والاولى حذف
لفظ الجملة لانه يناقض قوله والذي بقي منه الخ تامل   وبقي منه اي من
الترقي التقاصر اي عدم بلوغ الادنى وجعل التقاصر من جملة الترقي على جهة
التهكم   وبقي منه عدم الثبوت اي وبقي منه اي من المنفي وهو الاخصية
عدم الثبوت على طريق التهكم لان الوصف الاخص انما هو ثبوتي فجعل منه عدم
الثبوت على طريق التهكم فالفاعل هو عدم الثبوت والتقاصر وعدم النظر وهذا
هو معنى ما تقدم من ان الضمير عائد على النفي وكذا يقال في نحو فلان لا يملك
درهما فضلا عن دينار اي انتفى عن فلان ملك الدينار وبقي منه عدم ملك الدرهم
وكذا تقول في نظائر هذا التركيب   والاحسن انه لا محل لهذه الجملة
اعني جملة فضل فضلا اي فتجعل مستانفة ووجه الاحسنية ان الاستئناف
اوكد وانفع لرجوعه في المقام الى اقامة برهان على المدعى فهو بمنزلة الدعوى
المصاحبة لبينة وذلك لان قولك فلان لا يعطي الفقير درهما فضلا عن دينار
في قوة قولك فلان لا يعطي دينارا لانه لا يعطي   فلان لا يعطي الدينار
اولى واحرى وقولك فلان لا ينظر الى الفقير فضلا عن اعطائه في قوة قولك
فلان لا يعطي الفقير لانه لا ينظر اليه مع حقيقته فلان لا يقع منه اعطا اولى
واحرى فالدعوى تؤخذ من حاصل المعنى وفيه تقديم الدليل على المدلول وهذا

المعنى وان كان يفهم من العالمية لكن لا على هذا الوجه اي يجب يكونا على صورة ٢
الدعوى والدليل بمعنى تجاوزا وهي اما حال بمعنى متجاوزا او مصدر لفعل
منه والجملة اما حالية او لا محل لها على ما ذكر في الوجه الاول وانا المستبعد
الخ اقول يحال اي ولعال ان المستبعد عدم النظر لا النظر والحاصل ان هذا الكلام
مخالف للاول من وجهين تفسير فضلا بتجاوزا وجعل المستبعد عدم النظر وا ما
مر ما مر فالمستبعد انما هو النظر وفضلا بمعنى البقا في المثالين الي وهما فلان
لا ينظر الفقير فضلا عن اعطايه وتقاصرت الهمم عن ادنى العدد فضلا
عن الترقي فمعنى المثال الاول على هذا القول فلان لم يقع منه اعطا الفقير تجاوزا اي
انتقل من عدم الاعطا الى عدم النظر ومعنى الثاني لم يقع من الهمم الترقي تجاوزا
اي انتقلت من عدم الترقي الى تصورها لادنى العدد وانما كان هذا لانه جعل
المستبعد عدم النظر وعدم بلوغ الهمة ادنى العدد فيكون نظره للفقير وبلوغ
الهمة للادنى قريبا وليس كذلك وهذا بخلاف ما مر فانه جعل المستبعد مدخول
النفي اعني عدم النظر للفقير وعدم بلوغ الهمة الادنى ونحو فلان لا يعطي درهما
فضلا عن دينار معناه انه لا يعطي درهما وتجاوز عن عدم اعطا الدرهم الى عدم
اعطا الدينار والمستبعد عنده عدم اعطا الدرهم واما اعطا الدرهم فقريب
واعطا الدينار فبمنزلة المستحيل قاله السعد الضمير للمحقق بل
باثبات الالهية الخ منبه ان الذي تقدم له ان النصارى يقولون ان الاله مركب
من مجموع الصفات الثلاثة نعم كلامه هنا على ظاهر كلام بعض المفسرين
من ان الاله عندهم ثلاثة الله وعيسى ومريم لكن لا يحسن به الرد على
القول ان الاله مركب من مجموع الصفات الثلاثة فالمناسب ان يقال في رد
تلك الشبهة انما كفرناهم من جعلهم الاله مركبا من الصفات الثلاثة واما
لو اثبتوها لله تعالى لا على انها اجزاء له بل صفات ما كفرناهم التي لا يرضى
بها مميز وذلك لانهم قالوا ان للاله ثلاث اقانيم اقنوم الوجود ويعبرون
عنه بالاب واقنوم العلم ويعبرون عنه بالابن واقنوم الحياة ويعبروا عنه
بروح القدس ثم قالوا ان مجموع الثلاثة اله واحد فجمعوا بين متناقضين
واحد وكثرة ومن معنى الخ لما ذكر ما لهم من الاحتجاج على نفي المعاني
جملة وكان لهم احتجاج بالنسبة لبعضها وهو العلم وهذا الاحتجاج من ٢

معنى ما سبق

معنى ما سبق نظرا الى كون الاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك في الاعم قالوا
ومن معنى الخ احتجاجهم مبتدا خبره قوله ومن معنى الذي هو ٢
القدم المناسب اسقاطه لان هذه قاعدة عامة لوحظت في الشبهة
المعنى اي الشيء المعين اي المشخص واعلم ان علم الله واحد تعلق بامور
كثيرة واما العلم الحادث فطريقتان قيل ان العلم الحادث كذلك وقيل ان كل
معلوم يتعلق به علم فقول الش بالمعلوم المعنى ظاهره الجري على احد القولين وهو
ان كل معلوم له علم الا على القول بان علمنا واحد كعلم الله متعلق بالمعلومات
المتعددة لانه لا يتعين ان يتعلق بهذا دون غيره والاشتراك في الاخص
وهو التعلق بالمعلوم المعين على ما زعموا يوجب الاشتراك في الاعم وهو كونه
صفة محدثا اذ يماثل علمه لعلمنا اي في الحقيقة فيلزم اما قدمهما
الخ اي لان المتماثلين في الحقيقة يحال ان يثبت لاحدهما ما يثبت للاخر من ٢
حدوث او قدم وكلاهما محال اي وما ادى للمحال محال فيكون وجود
علمه تعالى محالا ان هذا مشترك الالزام اي ان هذا لازم لنا ولهم الا
الا ترى انهم اثبتوا لله العالمية وهي تشارك عالميتنا في اخص وصفها وهو ٢
التعلق بالمعلوم المعين فيلزم مشاركة عالميته تعالى لعالميتنا في الاعم فيلزم تماثله
عالميته لعالميتنا فيلزم اما حدوثهما او قدمهما او كلاهما محال فيكون ثبوت
العالمية لله تعالى محالا فقول الش فيلزمهم ما الزمونا اي من حدوثهما او ٢
قدمهما فيه حذف كما علمت لان اللزوم المذكور مترتب على المماثلة في الحقيقة المترتبة
على الاشتراك في الاخص والاعم وهذا جواب جدلي اي المقصود به الالزام
فلا ينفع الا في به لا اثبات مدعاه بخلاف الجواب التحقيقي والجواب الحق الخ
اي التحقيقي المثبت للمطلوب وحاصله ان الاعم تارة يكون ذاتيا وتارة غير
ذاتي والاشتراك في الاخص انما يوجب الاشتراك في الاعم الذاتي والحدوث
والقدم غير ذاتي وح فلا يلزم من اشتراك علمه تعالى مع علمنا في اخص اوصافه
اشتراكهما في الحدوث او في القدم هذا حاصل كلام الش وفي هذا الجواب نظر من ٢
وجهين الاول انه لا يطابق ما تقرر من الشبهة وح فلا ينهض في الرد وذلك لانهم
جروا في تقريرها على تفريع القدم والحدوث على مماثلة علمه لعلمنا ولو جعلوا مجرد
الاشتراك في الاخص المذكور يوجب اما قدمهما واما حدوثهما لكان الجواب

ثانيهما الثاني ان هذا الجواب يقتضي تسليم المشاركة في الاخص وهذا
يقتضي حدوث علمه تعالى وذلك لان المشاركة في الاخص يقتضي المماثلة في
الحقيقة وهي تقتضي اشتراكا لمثلين فيما يجب ويجوز ويستحيل وقد وجب
لعلمنا الحدوث والجواب الناهض في دفع تلك الشبهة ان يقال لا نسلم ان اخص
اوصاف العلم تعلقه بالمعلوم المعني وهذا المنع ظاهر على مذهب من نفى الاحوال
لان اخص وصف الشئ عنده وجود عين ذاته لا زائد على ذلك ولذا على مذهب
من يثبت الاحوال بناء على القول بان العلم يحد لان معرفة الاخص فرع عن حد
حقيقته وكذا على القول بانه لا يحد لكونه ضروريا اما على القول بانه لا يحد
للتعذر فلا اشكال لانا نتعقل احدا اي بالكنه وهذا سند لما قبله وهو
مسلم في العلم الحادث فانا نتعقله بالكنه مع الغفلة عن كونه حادثا والثاني
لا تعقل الحقيقة بدونه بخلاف العلم القديم فلا يتم هذا الدليل الا لو كنا نتعقله
بالكنه بدون القدم ونحن انما نتعقله اجمالا لان نحن محجوبون عن كنه
الذات وكنه الصفات والتعقل الاجمالي لا يتوقف على الوصف النفسي ومن
الناس الخ عبر بالناس اشارة الى ان هذا الاختلاف صادر ممن هو اعم من
الخصوم وهم المعتزلة وقد سبق رده اي بان الوصف الاخص لابد ان يكون
وصفا ثبوتيا ذاتيا والقدم وصف سلبي وليس ثبوتيا فضلا عن كونه ذاتيا
ومنهم يحتمل ان الضمير للمعتزلة ويحتمل لغيرهم اي ومن الناس توجب له
تعالى اي بطريق العلة توقش فيه بان الشئ اذا كان موثرا بالايجاب فلا يكون
مقتضاه الا واحدا لان ايجابه بالمناسبة والشئ انما يناسب واحدا وقد جعله
هنا متعددا الا لكونه قادرا ومريدا الخ وايضا فان الموثر لا يكون الا وجوديا ولا
يكون حالا لان الحال لو اوجب شيئا لكان اشتمل لان الموجب بالفتح حال ايضا
فيوجب هو ايضا شيئا اخر الا فارق ويتسلسل الكلام الى ذلك الشئ وهكذا الى
ما لا نهاية له وقد جعل حالا فهذا القول لا صحة له ولا يصح في هذه
المقالة عن هذه الصفة اي عن هذه الحال وقد فسرها بعضهم بالالوهية
ونقل عن الشيخ اي ابو الحسن الاشعري قال رب السموات والارض اي خالق
لهما بالقدرة فان ما اي لفظ ما ويراد بها السوال عن فهم الحقيقة
اي كما في قولك ما الانسان فيجاب بحيوان ناطق لطلب تمييز الحقيقة بان

يقال ما الانسان في ذاته او في عرضه فيجاب بناطق او بضاحك ومما
ذكره موسى يصلح الخ اي فيكون فرعون سائلا عن المميز للحقيقة بدليل الجواب اذ لو
كان سائلا عن الحقيقة كان جواب موسى غير مطابق له وحيث كان جواب موسى
بالمميز عن سائر الممكنات فلا دلالة فيه على ان القدرة اخص اوصافه تعالى هذا
وربما اجاب به المتمسك اي غير مناسب لاسلوب الاية فانه يدل على ان فرعون انما
يسال عن الحقيقة ولهذا قال لمن حوله الا تستمعون اي الا تستمعون جواب
سواله عن الحقيقة فيجيب بغيرها وسواله عن الذاتيات فيجيب بالعرضيات
وكذا قوله ثانيا ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون والجواب المناسب لاسلوب
الاية ان يقال ان فرعون يسال عن الحقيقة وموسى اجابه بالمميز واعرض
عن مطابقة سوال فرعون اشعارا بانه لا ينبغي له ان يسال عن الحقيقة او حقيقته
تعالى لانه ربك واجابه بالمميز اشارة الى انه هو الذي ينبغي له ان يسال عنه
وقول الشيخ الخ لما كان كلام المعترض غير تام فربما يتوهم فساد ما قاله الشيخ
دفع ذلك بتاويله لا يثبت لغير الله اي ولو كان غير نفسي فان
القدرة الخ سند لما قبله وايضا لو كان مراده اخص وصف ذاته للزم تركب ذاته
تعالى من اخص واعم وهو باطل عنده اي عند الشيخ وحاصل هذا الكلام
ان من المعلوم ان القدرة عنده من صفات المعاني وهي متوقفة على الذات من
حيث تعقلها لان تعقلها فرع عن تعقل الذات فلو كانت صفة نفسية للزم ان
لا تعقل الذات بدونها فيلزم الدور من حيث ان القدرة قد توقفت على نفسها
لان المتوقف على المتوقف على الشئ متوقف على ذلك الشئ وهذا معنى قوله
ولا الدائر الخ واذا تبين لك اي من ان الاقوال التي قيلت في اخص وصفه
تعالى منها ما هو بحث ومنها ما هو ماول ومصروف عن ظاهره ثم ان قضية
كلام المتكلم كغيره يقتضي ان له تعالى وصفا اخص ثابتا في نفس الامر وانما
الخلاف في كونه معلوما او مجهولا والتحقيق انه لا ثبوت للاخص الذاتي في حق
الباري تعالى اذ لو ثبت الاخص لثبت الاعم ضرورة فيجب التركيب وهو محال
الا في الحقائق الحادثة المشاركة في الاجناس المحتاجة للفصول المميزة واما
في حقه تعالى فلا يصح ان يثبت له فصل جنس لاستحالة مشاركته لغيره
في الذات لامتناع مشاركة القديم للحادث في حقيقته ما ولا فصل وجودي

لاستحالة التركيب عليه غير معروفة للبشر اي غير معروفة بالفعل بالكنه
لاحد فقوله للبشر بيان لمحل الحكم لا للاحتراز واليه ذهب القاضي اي ابو بكر
الباقلاني وهذا سند للاصح وحجة الاسلام اي الغزالي واختاره اي الامام م
الفخر انها معلومة بالكنه اي بالفعل لبعض البشر وفي قوله وهو اول
مصنفاته اي الفخر اشارة الى الطعن فيما اختاره الفخر في كتاب الاشارة من ان
حقيقته تعالى معلومة بان الشان ان الشخص في اول تاليفه يلحقه الخطا كثيرا
والحاصل ان القول الاول الاصح يقول ان ذات الله غير معلومة لاحد بالكنه
بالفعل ومقابله يقول انها معلومة بالكنه بالفعل لبعض البشر والقول بعدم
حصول معرفتها بالكنه هو قول كثير من المحققين والقول بحصول معرفتها
بالكنه قول جمهور المتكلمين فالخلاف في الوقوع بالفعل وعدمه واما جواز
معرفتها بالكنه فبالاتفاق اهل السنة والقول بعدم جواز ذلك عقلا وانه لا يمكن
معرفتها بالكنه فهو قول الفلاسفة هذا ما يفيده كلام السعد في المقاصد ويوافقه
كلام الشارح المذكور وعلى المنع اي وعلى القول بمنع معرفة ذاته بالكنه هل المنع
مطلقا وقوله ولو في الاخرة بيان للاطلاق وذلك لانه تعالى وان كان يرى في الاخرة
لكن الرؤية لا تفيد العلم بالحقيقة وقوله وانما هو اي منع معرفة الحقيقة في الحال
اي في الدنيا وقوله ويجوز ان تصير معلومة بعد اي في الاخرة لحصول الرؤية فيها
وقوله المنع مطلقا اي معرفة الحقيقة بالكنه في الدنيا والاخرة وقوله ونقل في
سيف الدين وقوله فيه اي في العلم بكنه الذات وقوله الوقف اي الامساك
عن القول بانه يعلم في الاخرة بالكنه وعن القول بانه لا يعلم بذلك وهذا الكلام
يدل على ان الخلاف في الجواز العقلي وعدمه وهو يضارب ما يقتضيه قوله او لا
معروفة او غير معروفة مع سكوته عن الجواز فان المتبادر منه ان النزاع في الوقوع
بالفعل لان الجواز والمناسب لصدر كلامه الموافق لما قاله السعد ان يقول بدل قوله
وعلى المنع الخ واختلف ايضا هل تحصل معرفة ذاته بالكنه في الاخرة او لا فنقل
سيف الدين عن الامام والغزالي انها لا تحصل ونقل الوقف عن القاضي وضرار وهو
من اكابر المعتزلة واحتج من قال ان الذات الكريمة معلومة اي بالفعل بالكنه
لبعض البشر لما تقدم من جواب الخ وذلك انه اجاب بالقدرة على الاخراع ع
فهي اخص وصف له تعالى واعمها الوجود ولولا انها اخص الاوصاف ما صح

الجواب بها عن السؤال عن الحقيقة وقد سبق رده اي بان فرعون انما سال عن
المميز لان ما كما يسال بها عن الحقيقة يسال بها عن المميز ولو غير ذاتي وموسى
اجاب عن السؤال عن المميز بما هو مميز له تعالى عن سائر الممكنات وحينئذ فلا دلالة
في الاية على ان القدرة على التاثير اخص وصف باحكام جمع حكم بمعنى
محكوم به كقولك الله قادر ولو بوجه خارجي اي خارج عن الحقيقة
لا نزاع معرفته اي بالكنه بالمعقول والمنقول ذكر هذا توضيحا والا
فمن يقول انها معلومة بالكنه قد احتج بالمعقول والمنقول كما سبق والمراد بالمنقول
ما هو اعم من المنقول في الشرع فيشمل ما هو منقول عن اللغة كقوله بعد وقد
قيل انما سمي الخ ولا يحيطون به علما اي ولا يحيطون علما بحقيقته
على وجه اي من الاوجه التي ظرفت في الاية وهو ان المراد بالادراك المنفي ادراك
الكنه على وجه الاحاطة اي لا تدركه الابصار كنهه على سبيل الاحاطة
وقيل المعنى لا تدركه الابصار في جميع الازمنة وقيل المعنى لا تدركه الابصار
في الدنيا وانت خبير بان الاستدلال بالاية مبنيا على الوجه المذكور من الاستدلال ل
بالاخص على الاعم وذلك لان طرق المعرفة متعددة فلا يلزم من نفي الرؤية
على سبيل الاحاطة نفي المعرفة بغيرها من الطرق من وله العقول متعلق
بمحذوف اي لاخذه من وله العقول وقوله وتحيرها عطف تفسير على وله
العقول اي ومعلوم ان تحير العقول في كنه جلاله لعدم العلم بكنه ذاته
الدليل عليه اي على القول بان ذات الله غير معلومة بالكنه بالفعل
ان المعلوم عند البشر في جانبه تعالى والمراد عند البشر جميعا حتى يتم له
الاستدلال لكن لا يخفى منع هذه المقدمة اذ لا نسلم ان كل احد من البشر
عنده علم بهذه الامور الاربعة اما الوجود الخ فيه انا لا نقصده بمجرد عد
تلك الامور فلا يحتاج لاداة الانفصال وهي اما وانا لا نقصده عدها
على وجه الحصر كما هو المتبادر فكلامه لا يسلم اذ لا نسلم ان المعلوم عند البشر في
جانبه تعالى هذه الامور الاربعة فقط واما كيفيات الوجود التعبير
بكيفيات يقتضي ان الازلية والابدية والوجوب صفات وجودية وسياتي
ان الحق خلافه وهي العالمية والقادرية اي ونحوهما المعنوية
فالعالمية عنده نسبة بين العالم والمعلوم والقادرية نسبة بين القادر

والمقدور وهكذا كما هو ظاهر جعلها من الاضافات وسياتي للشارح مناقشة في هذا ويحتمل
ان المراد بكون العالمية والقادرية اضافية انها ذات اضافة وتعلق وعلى هذا فمراده
بالاضافية الصفات المتعلقة واطلق عليها اضافية لان التعلق عنده امر اضافي وعلى
هذا الاحتمال وهو ان المراد بالاضافية الصفات المتعلقة واقتصاره على العالمية
والقادرية في المقام غير مناسب والمناسب ان لو زاد لفظ مثلا هكذا وهي العالمية
والقادرية مثلا ليشمل بقية المعنوية والمعاني والذات المخصوصة اي المميزة
في نفسها وفي الواقع وهي الذات العلية مغايرة لها اي للامور الاربعة المعلومة
للبشر وليس عندنا اي معشر البشر وقوله من تلك الذات اي من شانها
وحالها الا انها الخ استثنا منقطع اي ليس عندنا شيء من احوالها الا
عدم الدراية بها لكنها موصوفة الخ وهذا يدل الخ اي كون الذات مغايرة
للامور الاربعة المعلومة للبشر وان الذات لا يدري ما هي يدل على ان الذات غير
معلومة والحاصل ان هذا الدليل مركب من مقدمات ثلاثة الاولى حصر المعلوم
للبشر من جانبه تعالى في امور اربعة وهذا غير مسلم والثانية وهي قوله والذات
المخصوصة مغايرة لها صحيحة والثالثة القايلة وليس عندنا الخ غير مسلمة
لعدم دليلها وحينئذ فالدليل المذكور لا يدل على ان ذاته المخصوصة غير معلومة لما
ظهر من فساد المقدمة الاولى والثالثة كل ما عرفناه من صفات الخ اي
كالعالم وقادر فانه في حد ذاته كلي واراد بالصفات الحقايق المجملة وقوله فان
مفهومه اراد بالمفهوم الحقيقة المفصلة فقول الشارح ما عرفناه من الصفات اي
من حقايق الصفات المجملة بدليل قوله فان مفهومه الخ لانا نجد معرفة تلك
الصفات الاوصاف اي معرفتها بتفسيرها ومفهومها وهذا سند لقوله فان
مفهومه غير مانع ولو قال كل ما عرفناه من صفات الله كلي والكلي غير مانع من
وقوع الشركة فيه كان اولى مما قاله وقوله على الوحدانية اي على توحده تعالى
بها وقوله ومعرفة حقيقته الاولى حذف معرفة وقوله منه اي من الله وقوله قال
اي الفخر وهذا اي ما ذكر من المقدمتين قياس الخ ولا يخفى ان قوله كل ما عرفناه
من صفاته الخ موجبة كلية وقوله ومعرفة حقيقته تعالى الخ نقضية سالبة
وهذا اشارة لقياس من الشكل الثاني ثم انه لما كان يشترط في الشكل الثاني
اختلاف المقدمتين بالكيف وكان ذلك وارد على الفخر دفع الشارح هذا بقوله قلت

ووجه

ووجه نظمه اي كيفية ذكره مطابقا للقواعد واخذ المقدمة صغرى القياس التي هي سالبة
من المقدمة الاولى التي هي موجبة معدولة لان الموجبة المعدولة تستلزم السالبة
المحصلة وجعل السالبة كلية لان المعدولة المذكورة كذلك ينتج لا شيء مما
عرفناه بحقيقته تعالى لا يخفى ان هذه النتيجة غير المطلوب المقام عليه الدليل
وهو ذات الله غير معلومة لنا نعم هذه النتيجة مستلزمة للمطلوب من
جهة ان هذه النتيجة سالبة كلية وهي تقتضي التباين من طرفيها وهما صفاته
تعالى وحقيقته ومن لازم ذلك ان ذاته غير معلومة لان صفاته معلومة
فقول الشارح وهو المطلوب فيه حذف مضاف اي وهو مستلزم المطلوب
واعترض عليه اي على الفخر حيث قال كل ما عرفناه من صفاته تعالى كعالم وقادر
ونحوهما كلي لا يمنع مفهومه من وقوع الشركة فيه وحاصل الاعتراض ان
لا نسلم انه كلي لان الذات العلية تميزت عن غيرها بهذه الاوصاف لقيام
القاطع على امتناع وقوع الشركة فيها وحينئذ فلا تكون هذه الاوصاف كلية
في انه غير المميز اي الحاصل بهذه الاوصاف التي عرفناها تمييز للحقيقة
اي بحيث صارت حقيقة الذات معلومة لنا مع ان الحقيقة الخ اي
والحال ان الحقيقة غير معلومة لنا وقوله من حيث هي هي اي من حيث نفسها
وان كانت معلومة لنا بالنظر للتمييز فان قاله اي الفخر جوابا عن هذا
الاعتراض وحاصل جوابه الذي يقوله ان لفظ اله وصفه الواضع لامر كلي وهذا
لا ينافي انه لا يفهم منه في الاستعمال عرفا الا خاص وكذا يقال في عالم وقادر فقوله
ان لفظ اله اي مثلا فلا فرق بين الصفة الجامعة كاله او غير الجامعة كالعالم
والقادر في الجملة اي بالنظر للتمييز الحاصل بالامور اللازمة لها من
حيث الوضع اي لا من حيث الاستعمال وان قام الخ الواو للحال قلنا
هذا راجع اي ان قال الفخر للجواب المتقدم فقلنا له هذا الجواب راجع الى اصطلاح
الواضع وتسميته لا للاستعمال الذي للاضافة فيه اذ لا تصح الكلية بالنظر للاستعمال
لان العلم بالتمييز عند ذلك يبطل كونها كلية ونقيض الاولى والتعقيب
وهو عطف تفسير والا فالعلم بالتمييز اي فتمييز الذات العلية في
الاستعمال بهذه الاوصاف يستلزم عدم وقوع الشركة في تلك الاوصاف وحينئذ
فتكون جزئية لا كلية فهذا الجواب لا ينفعه وقد سلم ذلك اي وقد سلم

ح
ل

الفخر في كتب به المعالم ذلك اي ان العلم بتميز الاله بوصف من اوصاف الالوهية
يستلزم عدم وقوع الشركة في ذلك الوصف وعليه اي وعلى الامام فخر الدين ٢
وهو متعلق بمحذوف خبر مقدم وقوله في الدليل الاول متعلق بالمبتدا وهو قوله
مناقشات والدليل الاول هو قوله ان المعلوم للبشر امور اربعة الخ والدليل الثاني قوله
سابقا وايضا فالاعتراض المتقدم متعلق بالدليل الثاني بابطال صغراه وهذا شروع
في الاعتراض على الدليل الاول ولما كانت المناقشات الواردة عليه تتنوع الى لفظية
ومعنوية قدم الكلام على اللفظية لقلته بالنسبة للمتعلق بالمعنوية على ٢
بعض صفات الله اي وهي الازلية والابدية والوجوب وجعلها صفات لله مع
انها صفات للوجود لان صفة الصفة صفة للموصوف بتلك الصفة
لم يرد به اي باطلاقه شرع قوله فلا يجوز في حقه تعالى اي فلا يجوز اطلاقه في حقه
تعالى لما تقرر من ان كل لفظ موهم لما هو محال في حقه تعالى لا يجوز اطلاقه الا اذا
ورد به الشرع فيطلق حينئذ ولا يسال به اي بلفظ الكيف المأخوذ من ٢
الكيفية عنه تعالى فلا يقال كيف الله ولا كيف صفاته لانه انما يسال بكيف عن
الاحوال المتجددة المتغيرة وانما حمله الخ اي فاطلاقه الكيفيات على بعض
الصفات له فيه مستند وحاصله ان الامام انما اطلق الكيفيات على بعض صفات
الله لصحة ذلك في المعنى جريا على ما عرفه به الفلاسفة الكيفية ومن ثم كانت
المناقشة معه لفظية لان الكيفية تمنع اطلاقا لا اعتقادا هي صفة
لا تستدعي نسبة الخ وذلك كالعلم والقدرة وغيرهما من الصفات الوجودية
فانه صفة لا تستدعي نسبة لعدم توقف تعقله على الغير ولا تستدعي قسمة
لذاته وخرج بالقيد الاول الاعراض النسبية التي يتوقف تعقلها على تعقل الغير
وهي الاين والمتى والوضع والملك والفعل والانفعال والاضافة وخرج بالقيد
الثاني وهو قوله ولا قسمة المقدار كالطول والعرض والعمق ونحوه من مقولة الكم
وقوله لذاتها مدخل للبياض ونحوه من الالوان فان انقسامها لا لذاتها بل بواسطة
انقسام محلها ووجه دخول ما ذكر ان قوله ولا تستدعي قسمة لذاتها صادق بما
اذا كانت تلك الصفة لا تستدعي قسمة اصلا او تستدعي القسمة لا لذاتها بل
تبعا لمحلها وهذا القسم من الصفات اعني الازلية والابدية والوجوب
وقوله كذلك اي صفات لا تستدعي نسبة ولا قسمة ولما كان يتوهم من ان هذه

الصفات كالكيفيات المحسوسة اوردها استند ردا على ذلك وقال الا ان الفلاسفة
الخ يرجع الى نفي بيان اي تنزيهات في الذات وقوله وسلب اي لما
لا يليق بالذات وهذا تفسير لما قبله عند المحققين اي واما عند غيرهم
فهي خلاف ذلك وقوله لمعنى الازلية اي عند المحققين وقوله وهو سلب ٢
العدم السابق على الوجود الاولى ان يقول وهو عدم افتتاح الوجود او يقول وهو
عدم الافتتاح الاولية لان ما ذكره يقتضي ان القدم ثبوتي لا سلبي لان سلب
العدم ثبوت وقوله وهو سلب العدم اللاحق الاولى ان يقول وهو عدم الاخرية
لما تقدم انه لا يقبل الخ الضمير للشيء المفهوم من المقام فيكون المعنى كون
الشيء لا يقبل الانتفا بحال اي لا ازلا ولا ابدا ومن احتج على انه اي الوجوب
ثبوتي فانه الخ والشيء لا يتحقق الخ هذا يرجع لقياس من استثنائي تقريره
ان تقول لو كان الوجوب عدميا لما صح تاكيد الوجود به لكن التالي باطل بيان
الملازمة ان تاكيد الشيء تحقيقه والشيء لا يتحقق بنقيضه اي بمنافيه
فجوابه انه يتحقق الخ حاصله انا لا نسلم انه يلزم من تاكيد الوجود به تاكيد
الشيء بنقيضه لو قلنا انه عدمي بل انما يلزم من تاكيد الوجود تاكيد الشيء بسلب
نقيضه لو قلنا انه عدمي بل انما يلزم من تاكيد تاكيد الوجود الشيء بسلب نقيضه
ولا بعد ورفعه الاثر اي قولهم هذا حق ولا شك فيه فقد اكد الحق
بسلب الشك الذي هو نقيض الحق اي منافيه وهي اي الصفات اعني
الثابتة في الخارج عند الاشعري وحاصل هذا البحث ان الصفات الثابتة في
الخارج عند الاشعري معاني ومعنوية ولا شيء من تلك يسمى اضافة فتسميته
الفخر لهذه الصفات بالاضافيات تسمية غير مطابقة فالبحث راجع لمجرد اسم
لفظي فقط من اما حقائق ذوات اضافات اراد بها المعاني واراد بقوله
او احكام لازمة المعاني المعنوية وقوله ذوات اضافة صفة للمعاني وكون المعاني
ذوات اضافة مبني على ان التعلق اضافي لا انه صفة نفسية للصفة على ٢
ما مر من الخلاف وجعل المعاني ذوات اي اضافة اي تعلق من باب التغليب
ومنها ما ليس له تعلق كالحياة وقوله اما حقائق الخ قضية منفصلة مانعة
جمع وخلو معا وقدر دها اي وقد جعلها اي الصفات مطلقا المعاني
والمعنوية ابو الحسين اضافة حقيقية وحينئذ فلا وجود لها ان العلم والعالمية

الصفات

نسبة بين العالم والمعلوم وهكذا اولامعنى عنده ثابت ولا معنوية كما انه كذلك عند
الفلاسفة وهو كثيرا ما الخ كثيرا منصوب على الظرفية والعامل فيه ينهج بكثر
بعده وما لتاكيد الكثرة فان اراد الامام اي باطلاقه على المعاني والمعنوية
اضافة وقوله ذلك اي ردها الى الاضافات وجعلها اضافات حقيقة وان العلم
والعالمية مثلا اضافة اي نسبة بين العالم والمعلوم فالكلام الخ وحذف هذا
مقابل هذا الشق اي وان اراد باطلاقه اضافة على المعاني والمعنوية انها اضافية
باعتبار وصفها بين الاضافة وهو التعلق كانت المناقشة معه لفظية لانه لعله
يوهم انه نفسها اضافة بل هو في مواخذة اي بل الكلام معه راجع الى مواخذة
تفي بمعنى اي او انها على حالها حاصله الكلام وقد صرح اي الفخر بذلك
اي برد الصفات الى اضافات وهو مذهب ابي الحسين فيقال له اي الفخر
ردا عليه معقول العلم اي مفهومه المتعقل منه وفي نسخة ان العلم وهو
ظاهرة ذات نسبة اي صاحبة تعلق بمعنى انه امر وجودي صاحب
تعلق وقوله نكيف يثبت اي العلم بالنظر الغايب فقوله والشاهد الخ جملة حالية
وايمة النسخة الواو للحال لما يوهم اي لما يوقع في الوهم اي الذهن
هذه الاعتراضات اللفظية عبر عنها بالاعتراضات وفيما تقدم بالمناقشة
لانها بمعنى فهو تفنن في التعبير الجلي بالسكون والتحريك وكان هذا
الاعتراض جليا لانه تعلق بمجموع المقدمة الاولى من الدليل بخلاف المناقشات
اللفظية فانها متعلقة بكل لفظ منه على هذا الدليل اي الدليل الاول وقوله
ان الامام ان ادعى الخ هذا حاصل الاعتراض ان الفخر ادعى انه لا علم عند احد
من البشر مما يتعلق بشان الاله سوى الامور الاربعة بدليل الاستقرا فيقال له
اما ان تدعي ان هذا الاستقرا تام او ناقص فان ادعى تمام الاستقرا رد عليه
بانه لا قدرة له عليه لكونه محالا عادة وان ادعى نقصان الاستقرا فيقال له انه
لا يفيد ما ادعيته من انه لا علم عند البشر سوى الامور الاربعة لجواز ان يكون
عند بعض البشر من لم تستقرئه علم بكنه ذاته تعالى زيادة على علمه بالامور
الاربعة الى اخر مميز قيد بالمميز لان غيره لا عبرة به في هذا المقام سوى
ما ذكر اي من الامور الاربعة فلا يجدي شموط الخ اي لان هذه دعوى
لكون الاستقرا تاما وذلك ليس في قدرته لانه محال عادة ليس الا ذلك

اي العلم

اي العلم بالامور الاربعة وبعارضه يحتمل عود الضمير على الفخر ويحتمل
عوده لما اقتضاه كلامه من الحصر والاول اقرب للاسلوب وعبر بقوله تدعي
الصوفية لكون ما قالوه لم يتم عليه حجة ولا سند له عند اهل الظاهر وحاصل
هذه المعارضة ان الصوفية يدعون ان العلم والمعارف تزيد جدا من اكل الحلال
وادامة الذكر والخلوة والطهارة ولا شك ان زيادة العلم والمعارف تدل على عدم
حصر المعلوم في الامور الاربعة لان زيادة العلم زيادة المعلوم من ان الرياضة
اي رياضة النفس وتذليلها واحكام الفرايض اي الاتيان بها على وجه محكم
متقن بالخلوة متعلق بالرياضة والعزلة مرادفة للخلوة فعطفها واحد
وهو الانفراد عن الناس للعبادة على طهارة الخ راجع لدوام الذكر
وطهارة الظاهر بازالة الاحداث والاخباث وطهارة الباطن بازالة الكبر والحقد
والعجب والحسد والريا والسمعة وصدق الافتقار عطف على الرياضة
وفي الكلام حذف مضاف اي والصدق في دعوى الافتقار وقوله بترك الدعوى
الدعوى الخ تصوير لصدق الافتقار وقوله ظاهرا وباطنا اي بان يكون باطنه
موافقا لظاهره في ترك الدعوى والتبري من حوله وقوته فان كان باطنه غير
موافق لظاهره كان غير صادق في دعوى الافتقار سبب خبر ان من قوله
من ان الرياضة الخ للزيادة في المعارف اي سبب لزيادتها في الكم اي
وزيادة المعارف تقتضي زيادة المعلوم وح فلا يكون معلوم البشر في جانبه تعالى
محصورا في الامور الاربعة سبلنا اي الطرق الموصلة الينا عن ذلك
الروح اي المذكورة في الاية وقوله والنور عطف على الروح اي ويصيرون عنا
النور المفسر به الروح في الاية بمعنى اسم الاضافة بيانية وهو
مرات تجلي الضمير لعين وذكره اما لاكتساب المضاف التذكير من المضاف اليه
او نظرا لمصدوقه اذ مصدوقه الروح والنور وفي بعض النسخ وهي مرات
والامر فيها ظاهر وكشوف عطف تفسير للتجليات وقوله لامور متعلق
بمرات ومصدوق الامور المعلومات وقوله بخلق علوم متعلق بمرات والبا
للتصوير اي مصورة بعلوم مخلوقة فهو من اضافة الصفة للموصوف فكانه
قال وهو اي عين السر علم يتجلى ويكشف به الامور كما ان المراة الحسية تظهر
صور الاشيا بها فالعلم بمنزلة المراة والمعلوم بمنزلة الصور كما ان المراة الحسية

تظهر بها صور الاشيا التي ينكشف به ذوات المعلومات   للاطلاع عليها
اي على تلك العلوم اي على متعلقها وهي المعلومات   بل لبعض انعام
اي بل يطلع عليها بالانعام المحض وقوله يخلق علوم تصوير للانعام المحض
او بدل منه والانعام هو الانعام ولا حاجة لقوله يخلق علوم بعد ما تقدم الا ان
يكون ذكره للتوطية لما بعده   ولا يعرفها اي ولا يعرف العلوم اي متعلقها
الا اهلها   كما لا يعرف الخ هذا تنظير للايضاح والاكمه من خلق اعمى ويطلق
على الاعمى مطلقا الا ان المناسب في المقام الاول   ولا سبيل الى تعريفها
للغير بالقول اي لان الله لم يخلق ما يؤدي بها من القول   يطرقها منه متشفق
بشر والضمير للمحبوبة   واطرق طرفي اي وارخى واسدل طرفي والقصد
من ذكر هذا البيت التمثيل وان هذه العلوم لا يمكن التعبير عنها بالقول و لا
سبيل الى تعريفها الا بالاشارة العارف للعارف   ولا يعنون بذلك حلولا اي
ولا يعنون بقولهم لن يفهم الخ الحلول اي حلول الرب وان المعنى لن يفهم عنك
الا من حل فيه الرب كما حل الرب فيك   الملبسين بضم الميم وتشديد اللام
جمع ملبس وهو الموقع الحيرة في اللبس   ويقال الخ هذا صحيح
عن الصوفية وقد تقدم من بعض الملبسين الحلول فتوجه الملام له فعله وتبكيتهم
من القول بالحلول لانه كفر فضلا وجنون الخ   والموهبة بفتح الميم
والعطية هو تفسير لما قبله   مازاغ البصر وما طغى قيل ان المعنى ان الله
لما اراد اراءة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم عجائب الملكوت ما زاغ
بصره عنها اي ما عدل عنها وما طغى اي وما تعداه في المراد بالبصر حقيقته
وهو غير مناسب لما نحن فيه الا ان يكون القصد ان البصر كما لم يطغ كذا ان
بصيرته لا تزوغ عن الامور التي عرفها بها قوله كما وصف بذلك اي بما ذكر
من البصيرة الباطنية   فانى له الجزم الخ هذا مفرع على مضمون قوله
ويعارضه الخ والاستفهام انكاري والضمير المجرور عائد على المجيز والضمير في
يدعونه عائد على الصوفية وقوله ونحن اي معشر اهل العلم الظاهر والمعنى كيف
يتأتى للمجيز الجزم بنفي ما ادعاه الصوفية والحال انا معشر اهل العلم الظاهر
لا ننكر ان يخص الله عبدا من عباده بعلم ما اي بعلم خاص   على من ادعى
رؤيته اي الله تعالى في اليقظة وقوله عاجلة اي في الدنيا والانكار عليه لان

دعواه مصادمة للشرع   او انه عالم بالله علم احاطة هذا هو المناسب لما
نحن فيه بخلاف ما قبله   واذا جاز الخ هذا تقوية لما قبله اي واذا جاز ان يخلق الله
في العبد في الاخرة ادراكا لذاته فلا مانع من ان يخلق في قلبه ادراكا لكنه ذاته
في الدنيا ولا استحالة في ذلك واذا لم يجزم العقل باستحالته فهو ممكن واذا
كان ممكنا فلا ينهض نفي وقوعه من غير دليل وبهذا تم الرد على المجيز واندفع
ما يقال ان المجيز لم يقل باستحالة وقوع ذلك وانما قال لم يقع العلم بكنه الذات
والعبارة انما افادت الامكان لا عدم الوقوع   بالحد اي لذات الله وقوله
هو تام الخ هذه الجملة في محل جر صفة لادراك وقوله من ادركنا اي في الدنيا
في استحالة مثل ذلك اي باستحالة خلق ادراك لذاته مثل الادراك
الذي يخلقه في الاخرة وقوله بما تعلق به اي ذلك الادراك الذي يخلقه في القلب
والذي تعلق به ذلك الادراك كنه الرب   والحق اذا اي اذا كان العقل لا يحكم
باستحالة خلق ادراك في القلب مثل ذلك وقوله ان يجزم بذلك ولا استحالة
اي وحينئذ فلا ينهض نفي الوقوع له من غير دليل   واذا كان ذلك اي الادراك الذي
يخلق في القلب وقوله يرجع للوجدان اي للقوة المدركة الباطنية المسماة بالوجدان
واذا كان يرجع الخ جواب اذا محذوف اي نعلم ولا ننكر لانه لا يعلم المتصف
بالوجدان الا نفسه   لا اعلم في الايجاد نفسي اي مثل قولي لا اعلم من جانب
المولى الا الامور الاربعة المذكورة وقوله وحال غيري اي من علمه بزيادة
عليها مثلا   الا بانباء صادق اي اخبار صادقا وذلك لم يوجد   وما
يدعيه الصوفية اي من المشاهدة فلم نره حتى نحكم عليه بانه يرجع للذات
او للصفات وهذا جواب سؤال نشأ مما قبله المفيد عدم المشاهدة ويحتمل ان
المراد وما ادعيه الصوفية من زيادة العلوم والمعارف بالرياضة وهذا احسن
وقوله فنعلم اي حتى نعلم ان ذلك المدرك بالعلوم او المعارف الزائدة يرجع الخ
من وجه اي الا بالكنه لانه لا يمكن   فنعلم ان ذلك تفريع على النفي لا على
المنفي   فكيف الخ اي واذا كان حال الغير لا اعرفه فكيف الخ   ومتعلق
السؤال الله وهو زيادة العلم   ممكن اي لعدم صحة طلب ما لا يمكن من الله
اي والنبي صلى الله عليه وسلم سأل زيادة العلم فطلبه امتثالا للامر فاذا
سأل فهو مجاب بزيادة العلم ومن البين ان زيادة العلم يقتضي زيادة المعلوم

وثم فكيف يصح للمقترح ان يقول ان المعلوم للبشر في جانب الله تعالى امور رجعية
فقط والحاصل ان مراده بهذا الكلام كله الاستدلال على ان الوجدان لا ينتج
المطلوب في هذا المقام وانه لا ينبغي لنا اذ نحكم على سائر البشر بما نجده في
انفسنا لاننا اذا اقتبنا ان نبينا وغيره من الصديقين كالحضرة او علماء
لم نطلع عليه فكيف يسوغ لنا ان نحكم بانه لا شيء وراء ما علمناه واحتج
المقترح اي على المطلوب وهو ان ذاته تعالى غير معلومة لنا بالكنه وقوله ايضا
اي كما احتج بما سبق بانا لا نتصور الا ما ادركناه اي لا نتصور حقيقة
الشيء الا اذا ادركناه بالحس اي الظاهري كالبصر وقوله ومما له معلوم اي كالشمس
والقمر وزيد وعمرو وقوله اي بالوجدان هذه طريقة ثانية من طرق الادراك
والمراد بالوجدان في المقام القوة الباطنية المدركة للذة والالم والفرح والغم
والجوع والشبع او ببديهة العقل ككون الواحد نصف الاثنين
مر كبعض القضايا اي كالقضايا البسيطة وقوله الاولية اي التي تدرك من اول الامر
اي بمجرد توجه النفس اليها ولا تحتاج في ادراكها الى تكرر ونظر النفي
والاثبات لا يجتمعان الخ تنبيه ان هذا يرجع للتصديق لا للتصور والكلام في التصورات
والحال لا يناسب المقام واجيب بان المراد اطراف القضايا البسيطة ففي الكلام
حذف مضاف وذلك كالنفي والاثبات والاجتماع والافتراق واحترز بالبسيطة
عن النقيض فانه قضايا مركبة ويرجع فيها الى ما تركب منه فان كان ضروريا
فهو كذلك فالمنظور له البساطة معرفة التصورات اي المتصورات
والا فالمعرفة والتصور شيء واحد فيجعل المعنى طرق معرفة المعرفة وهو تهافت قوله
ليست مركبة مدركة لنا اي اصلا لعدم ادراكها بطريق من طرق الادراك
الثلاثة والمراد بماهية الله حقيقة ذاته والاعتراض اي على المقترح
هذه الحجة منع حصر مدرك اي انا نمنع حصر طرق التصور فيما ذكره
من الامور الثلاثة بل من جملة الطرق الموصلة للتصور الفكر وهو ترتيب امور
للتادي الى مجهول كتركيب الجنس مع الفصل لانه بناه اي لانه بنى هذا
الحصر على ما راه من ان التصورات كلها ضرورية ولا يكون نظريا الا التصديق
ولذلك حصر الطرق الموصلة للتصور في ثلاثة الحس الظاهري والوجدان
وبداهة العقل والمدرك بهذه الثلاثة لا يكون الا ضروريا ثم ان الفكر لا يوصل

للتصور

للتصور لان المدرك بالفكر لا يكون الا نظريا غير مكتسبة اي بالنظر والفكر
بل كلها ضرورية وهو ممنوع اي وما بنى من التصورات من انها لا يكون
مكتسبة بالفكر ممنوع اذ من طرقها اي التصورات العلم الضروري فيه
ان المقترح لم يجعل العلم الضروري من طرق التصور بل الذي جعله منها بداهة
العقل فكان الاولى للشارح ان يقول سلمنا ان طرق التصور منحصرة في الثلاثة كما قال
فنقول انها طرق عادية فاي مانع من ان يخلق تعالى في بعض عبيده علما ضروريا
بحقيقة ذاته على وجه لم تجر العادة بخلق مثله من غير توقف على شيء من تلك
الطرق الثلاثة ثم بعد هذا كله فنقول هذا الكلام لا يرد على المقترح لانه انما نفى
وقوع العلم بالفعل ولم ينف امكان وقوعه وهذا الكلام انما يرد نفي الامكان
ثم الايجاب للاخص الجار والمجرور متعلق بمحذوف صفة للايجاب وظاهره
انه الاخص هو بعينه الموجب وليس كذلك فيجاب بان في الكلام حذفا والاصل ثم
ايجاب الاشتراك في الاعم لاجل الاخص اي لاجل الاشتراك في الاخص
في باب التماثل اي في باب اثبات التماثل لانهم يقولون الاشتراك في الاخص يوجب
الاشتراك في الاعم وحينئذ فيحصل التماثل فمنع الاولى ممنوع لان هذا
التفسير يقتضي انه ممنع لذاته مع انه ممنوع بمنعنا لوجود الاشتراك الذي
الاعم ثم اي فلو كان الاشتراك في الاخص علة للاشتراك في الاعم اي هذا
على ان في عبارة المقترح حذفا فلا قلنا وان الاخص ليس بنفسه هو الموجب
للاشتراك في الاعم ولهذا اي ولاجل تفسيرنا الايجاب بالعلة لا لكونه
موجبا بدليل قوله واشتراكهما في الاخص اي ليس هذا من تتمة تعريف المثلين
لان هذا حكم والتعريف تصوري بل هذا كلام مستأنف وكانه قال والقاعدة ان
اشتراك الشيئين في الاخص علة لاشتراكهما في الاعم وهو السواد
والبياض الواو بمعنى او لان المتصور الاشتراك انما في هذا او في هذا ولهذا
عبر باو في الناطقية والصاهلية اذ لا يلزم من وجود اللازم وجود
الملزوم اي لان اللازم قد يكون اعم من الملزوم كما يكون مساويا له ثم ان الذي
تقدم لنا اي الاشتراك في الاخص مطلقا موجب للاشتراك في الاعم مطلقا
وهو فالاولى حذف الذاتي من كلامه اما كونه ملزوما فيهما لا شك فيه
قال اليوسي لقائل ان يقول ما يذكره المعتزلة من التعليل لا يريدون به ان

العلة تفيد المعلول الثبوت اذلا يعرف من مذهبهم الايجاب الذاتي لشي فلا ينبغي
بعد هذا الا التلازم العقلي وبهذا يتضح ان هذا الاعتراض لا يتوجه عليهم تفصل ثم
تقول ثم للترتيب الاخباري والنون للمتكلم ومعه غيره اي ثم نقول معشر المتكلمين
وفي هذا اشارة الى ان هذه العقيدة متفق عليها ولذا لم يقل ثم اقول يتعين
التعيين مرادف للوجوب لكن جرت عادة الشيخ التعبير بالوجوب في مقام
اثبات الصفات للذات واذا كان في مقام اثبات حكم متعلق بالصفات فانه
يعبر بالتعيين ولو عبر فيهما بالتعين او بالوجوب ما ضر قديمة قد تقدم ان
القديم هو الموجود الذي لم يسبقه عدم واما الازلي فهو ما لا اول له سواء كان
وجوديا ام لا فقوله قديمة اي موجودة لم يسبقها عدم وعلى هذا فالاشارة
في قوله هذه الصفات لصفات المعاني وهو الاقرب للسياق واما ما عداها
من الصفات الثبوتية والسلبية فهو متروك للفهم ويصح ان تكون الاشارة
راجعة للصفات مطلقا اعم من ان تكون معاني او معنوية او سلبية وعلى هذا
فيراد بقوله قديمة اي ازلية لا اول لها اعم من كونها وجودية او لا واطلاق القديم
بمعنى الازلي مجاز فالسلوب تتصف بالقدم على جهة التجوز بمعنى انها ازلية
لا اول لها لا انها موجودة حتى يكون اتصافها بالقدم حقيقة ومثلها الصفات
المعنوية ان تكون هذه الصفات اي ان يكون كل فرد منها فالمراد الكل
الجميعي ولو كان شي الخ المناسب لاسلوب الشرطية المطلوبة هنا ان
للملازمة التي حكمت بها الشرطية المطلوبة مع استثنائها والاصل لو كان
شي منها حادثا لزم حدوثه تعالى لكن التالي باطل اذ لو كان شي حادثا لزم ان لا يعري
الخ ويمكن ان يقال ان المصنف ارى المتن لدليل وفي الشرح لدليل اخر والذي في
المتن فيه بيان الملازمة التي في شرطية الدليل المذكور في الشرح لزم ان
لا يعري اي لزم ان لا يخلو والضمير في يعري لمولانا جل وعز وقوله عنه اي عن
ذلك الشي الحادث اي عن الاتصاف به وحاصل الدليل الذي ذكره ان تقول لو
كان شي من صفات المعاني حادثا لزم ان لا يعرى مولانا عن ذلك الحادث لكن
التالي باطل اذ لو كان مولانا لا يعرى عن الحادث لكانت ذاته تعالى لا تتحقق
بدون ذلك الحادث لكن التالي باطل اذ لو كانت ذاته لا تتحقق بدون ذلك
الحادث لكان حادثا بالضرورة لكن التالي باطل فبطل ما استلزمه وهو كون

ذاته لا يتحقق بدون الحادث فبطل ما استلزمه وهو كون ذاته لا تعرى عن الحوادث
فبطل ما استلزمه وهو كون شي من تلك الصفات حادثا فثبت نقيضه وهو قدم كل فرد
منها وهو المطلوب اذا علمت هذا فقول المتن وما لا يتحقق الخ معطوف على محذوف والاصل
لزم ان لا يعري عنه او عن الاتصاف بضده الحادث فيلزم ان لا يتحقق ذاته
بدون حادث وما لا يتحقق الخ الحادث صفة للضد ثم ان التركيب التقييدي
لا يستدل عليه عندنا معاشر المالكية وان استدل عليه عند السادة الشافعية
فقوله ودليل حدوثه جرى على خلاف مذهبه او يقال اقامة الدليل عليه باعتبار
ان التركيب التقييدي يستلزم تركيبا جزئيا فكانه قال وضد الحادث حادث
ودليل الخ جواب عما يقال يرد من طرف الخصم من المنع على قوله او عن ضده
الحادث بان يقول لا نسلم حدوث الضد اذ لا يجوز ان تكون القدرة مثلا حادثة
وضدها قديم وح فلا يلزم من حدوث الصفات حدوث الذات لكون الضد
قديما والصفات متصفة بذلك الضد القديم وحاصل الدفع انا لا نسلم ان
الوصف الحادث قد يكون ضده قديما لانه عند طريان ذلك الوصف الحادث
ينعدم ضده وعدم القديم محال فثبت ان ضد الوصف الحادث حادث
مثل ذلك الاشارة راجعة لمضمون قوله وما لا يتحقق بدون حادث فهو حادث
على حدوث العالم اراد به الاجرام فانه قد استدل على حدوثها بحدوث
الاعراض لملازمتها لها وعدم تحققها بدونها وما لا يتحقق بدون الحادث فهو حادث
من اقامة البراهين اراد به الجنس وفي نسخة البرهان وهي ظاهرة
شرع في اثبات اي في الكلام على اثبات نفي الكلام حذف وقوله احكام اراد بها
المحكوم بها كالقدم والبقاء لا الاحكام السابقة المعلومة للمعاني ومعنى كون تلك
الاحكام واجبة انها لا تقبل الانتفاء فمن ذلك اي فمن جملة الاحكام الواجبة
الفاء واقعة في جواب شرط مقدر اي وان اردت معرفة تلك الاحكام فمن ذلك
الخ لزم حدوث هذا التركيب بما لعالمذكور في المتن فاما ان يكون برهان في
المتن على بيان الملازمة في شرطية الدليل المذكور هنا ويدل لذلك قوله هنا
وبيان الملازمة ما اشرنا اليه في الاصل المعتمدة واما ان يكون اراد الاستدلال
على قدم الصفات بدليلين مستقلين احدهما لو كان شي منها حادثا لما عري منه
الباري وما لم يعر عنه الباري لم يسبقه وما لم يسبق الحوادث كان حادثا مثلها

احدهما

وهذا هو المذكور في المتن واشار في لو كان شي من صفاته تعالى حادثا لكان تعالى حادثا
وحذف الوسايط المذكورة في الاول وهذا هو المذكور هنا في الشرح وقد تضمن الاول بيان
الملازمة في الثاني ويتبين ان يكون المص اراد هذا المعنى بقوله على ما اشرنا اليه في اصل
العقيدة بمعنى ان المذكور في المتن وان كان دليلا مستقلا لكن فيه الاشارة لبيان
الملازمة في الثاني واما ان يكون اراد ان الدليل المذكور اولا واخرا واحد لكن حذف
الاستثنا منه من المتن والتالي واقام دليل الملازمة مقامها وفي الشرح ركبه على
اصله والتالي باطل هذه الاستثنائية حذفها المص من المتن وبيان
الملازمة بيان مصدر بمعنى اسم الفاعل فيكون بمعنى المبين اي ومبين الملازمة
اي والدليل الذي بين الملازمة اشرنا اليه الاول صرح به لمن ارباب
التصانيف قد يتسامحون ويطلقون الاشارة بمعنى الذكر مطلقا وقوله في اصل
العقيدة الاضافة للبيان لما عرفت اي لاجل شي عرفته فيما مضى
ويستغنيه برهانه اي برهان ما مضى وقوله من ان القايل بيان لما مضى وظاهر
عبارته ان هذا الشي الماضي له برهان باق وان هذا الشي قد تقدم مع برهانه
وانه اعاد هذا البرهان ثانيا فيما مضى وهو خلاف الواقع اذ الم يعده ثانيا
فيما مضى بل انما ذكره فيما مضى مرة واحدة واعاده بعد مرة واحدة فالاولى
حذف لفظ ايضا وهو معنى قولي الخ الضمير راجع لقوله وما لا يعرى عن
الحوادث لا يسبقها وما لا يسبقها كان حادثا مثلها وانت خبير بانه ليس
معناه فالمناسب ان يقول وهذا وجه قوله وما لا يتحقق الخ الذي اتى به سندا
لقوله وما لا يتحقق ذاته بدون حادث الخ فهو جواب عن سوال فيه ان
السوال يقال فيه ان قلت ومقتضى قوله وتقريره ان يقال لا نسلم الخ انه منع
لا سوال فالاحسن ان يقول ان هذا رد لمنع وارد على الملازمة في قولنا لو كان
شي من صفاته حادثا لزم ان لا يعرى عنها او عن الاتصاف بضده الحادث بدليل
قوله انه جواب عن سوال لما علمت تامل بل يجوز ان يكون اي الصانع
قد بما فيجوز ان يكون الرب متصفا في الازل بالعجز تعالى الله عنه ثم طرات له
القدرة ورد ذلك بانه يلزم من حدوث القدرة حدوث العجز لان القدرة
لا تتصف بها الا بعد انعدام العجز فيلزم ان يكون العجز حادثا ايضا لانه لا ينعدم
الا الحادث وهذا محصل قوله وجوابه الخ فخينئذ المناسب وثم اذ لم

يظهر

يظهر لنفا معنى في المقام وذلك اي اللازم المذكور لفرض العدم
في بعضها اي وهو العجز فيجوز ان يكون المولى في الازل متصفا بهذا القديم
وجوابه اي جواب السوال عن ما قاله الشارح اي وجواب المنع على ما قلت انه الملايم
لما طرا عليه عدمه اي عن الذات العليه وهذا بعد بيان ان صفاته تعالى
لا تقدم الا بذاته وابطال ما زعمه المعتزلة من ان الله تعالى ارادة حادثة غير
قايمة بذاته لامر بصفة حادثة اي وهو القدرة الا وضدها او مثلها
هذه العبارة احدى عبارتين لهم والعبارة الاخرى القابل للشي لا يخلو عنه او
عن ضده باسقاط الشي وعليها الخ فيما مر ولا تنافي بين العبارتين لان من يعبر
بالقابل للشي كالقدرة مثلا لا يخلو عنه او عن مثله او عن ضده يلاحظ من الشي
امرا معينا لان القدرة حقيقة افراد ومن يعبر بالعبارة الاخرى يلاحظ من الشي امرا
كليا كمطلق القدرة في الدليل الثاني اي وهو قوله سابقا وايضا لو نظرت الى
صفات العالم قبولا وحصولا الخ على حدوث العالم اي بمعنى الاجرام
اذ وجه الدلالة واحد المراد بالوجه الملازمة بين حدوث الصفة والموصوف
اي انه يلزم من حدوث الصفة التي هي دليل حدوث الموصوف الذي هو المدلول
فيلزم من حدوث صفة الرب حدوثه كما انه يلزم من حدوث صفة الاجرام
حدوثها والدليل الاول لعل الاولى التفريع والطرد التلازم في الثبوت
بجوازه خلوه عنهما اي عن الضدين الحادثين ثم يجوز الخ بالنصب عطفا
على جواز من باب عطف الفعل على الاسم الخالص من التاويل بالفعل وقوله
فيتحقق ذاته اي ذات الله في الازل وقوله دونهما اي دون الوصف الحادث
اي فلا يلزم من حدوث الصفات حدوث الموصوف وهو ذاته تعالى انما
يتم ذلك اي ملزومية حدوث الصفات لحدوث الموصوف اذا وجب الخ لانه
اذا وجب القابل للشي لا يخلو عنه او عن ضده وكان ذلك الشي وضده حادثين
فلا يكون ذلك القابل سابقا على الحادث وما لا يسبق الحادث فهو حادث مثله
اذ القبول لا يختلف هذا دليل للملازمة التي حكت بها الشرطية
القايلة لو جاز خلو القابل عن بعض ما يقبل لجاز خلوه عن جميع ما يقبل لان
القبول واحد لا يختلف فاذا جاز خلوه عن القدرة جاز خلوه عن غيرها
لانه نفسي اي وشان النفسي عدم الطريان وعدم التغير والا لزم

الدور اي والا بان كان القبول غير صفة نفسية بل كان صفة حادثة لزم افتقاره لقبول اخر وهذا القبول ايضا حادث غير نفسي فيحتاج لقبول اخر وهكذا فيلزم الدور او التسلسل وهما محالان لما استلزمهما من كون قبول الذات العلية للصفات غير نفسي باطل فثبت انه نفسي وهو المطلوب وخلو القابل الخ هذه استثنائية الدليل الذي تقدمت شرطيته في قوله لو خلا عنهما مع قبوله لهما لجاز ان يخلو عن جميع ما يقبله من الصفات فهو في معنى قولنا لكن التالي باطل واذا بطل التالي بطل المقدم وهو الخلو عن الشيء وضده وقوله لوجوب الخ دليل لهذه الاستثنائية مطلقا اي في الحادث وفي القديم فقوله في الحادث في اجازة حدث اي كالعلم والقدرة دخل تحت الكاف ما عدا السمع والبصر والكلام وهو الحياة لوجوب اتصافه بالاكوان ضرورة هذا دليل على استحالة خلو الحادث عن جميع ما يقبله من الصفات وحاصله انا نعلم بالضرورة منع خلو الجواهر عن جنس الاكوان التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والمراد بالضرورة في المقام عدم الافتقار لنظر ولو فرضت الخ جواب عما يقال انه دلالة الفعل على الاتصاف بها دلالة الفعل لا على الاتصاف مطلقا لجواز احتمال ان يخلو منها وح فلا ينهض الاستدلال وحاصل الجواب انا لو فرضنا ان افعاله تدل على القدرة والارادة وغيرها وفرضنا انها حادثة لان فعله لا يدل عليها الا حال الفعل فقط لتوقفت على امثالها لحدوثها وامثالها تتوقف على امثالها وهكذا فيلزم الدور او التسلسل بقول الشارح لتوقف احدا نهما عليها اي على امثالها هذا اعتراض اخر اي قال اخر لانه سبق اعتراض على بيان الملازمة ايضا بقول الشارح وتقريره الخ وكان الاولى ان يقول هذا اعتراض ثان لان اخر يصدق بالثاني والثالث والرابع على الملازمة اي على بيان الملازمة لا نسلم ملزومية الخ من البين ان مقدم الشرطية ملزوم والثاني لازم وبهذا يظهر لك ان قوله حدوث الصفات الا نسب لما تقدم ان يقول حدوث بعض الصفات وذلك لانا جعلنا الملزوم كون شيء من صفاته حادثا لا جميع صفاته وكان الاولى ان يقول ايضا حدوث بعض صفاته اي الموصوف لان الكلام في حدوث صفات الموصوف لا مطلقا ويكون قديما اتى به لمناسبة المقام والا فالكلام السابق عام شامل للقديم والحادث وجوابه اي جواب الاعتراض المذكور ان قبول ذات

ابدلي



اي كل حقيقة وانما حملنا الذات على الحقيقة ليجري الكلام على الذات والصفات اي يجب لها ذلك القبول الخ هذا تفسير لكون القبول نفسيا ما دامت الذات دائمة والذات فاعل وقوله غير معلل حال من القبول اي يجب لها ذلك القبول حال كونه غير معلل بمعنى وهذا لما تقدم ان الحال النفسية هي الحال الواجبة للذات من غير ان تكون معللة بمعنى قايم بالذات واحترز بذلك عن الحال المعنوية فانها تجب للذات مع كونها معللة بعلة والدليل الخ عبارته تقتضي ان كل ما اتصف بالطرو فهو غير نفسي وما لم يطرا فهو نفسي وهذا غير مسلم الا ترى الى القدم فانه غير طار على الذات وهو غير صفة نفسية وكذا يقال في العلم والقدرة فالحق ان الصفة النفسية هي التي لا تتحقق الذات في الخارج بدونها والحال الواجبة للذات من غير ان تكون معللة بعلة بناء على الخلاف في ثبوت الاحوال وعدم ثبوتها على ثبوتها اي لانه ما طرا على الذات الا لكونها نفسية وهذا القبول ايضا ما طرا عليها الا لكونها نفسية وهكذا فان قلت ان القبول من الامور الاعتبارية وقد قالوا ان الامور الاعتبارية لا يضر فيها التسلسل قلت كلامهم هذا انما هو في الامور الاعتبارية التي تتوقف على اعتبار المعتبر وفرض الفارض لان التسلسل ينقطع بانقطاع اعتباره لا في التي لا ثبوت لها في نفسها كما هنا جميع صفاتها اي الذات وقوله ابها اي اي الذات وقوله قبولا اي من جهة قبولها لها واتصافها بها والى هذا الخ الاشارة راجعة لمضمون قوله والدليل الخ نسبة واحدة اي حالة واحدة لا تختلف فلو جاز خلوها الخ هذا مفرع على ما قبله عن جنس الاكوان الاولى ان يقول عن جنسي الاكوان وذلك لان الاكوان جنسان فالحركة والسكون جنس والاجتماع والافتراق جنس فالمراد بالجنس الكلي ومقابله فلا نعلم اتصافها بشيء بالضرورة لان صفات الباري معلومة بالدليل لان العلم بها ضروري وهو محال اي والجمع بين الوجود والعدم محال وبهذا اي بما ذكر من ان قبول الذات لما تتصف به من الصفات نفسي وانه لو جاز خلوها عن بعض ما تقبله من الصفات لجاز خلوها من جميعها لكن خلوها عن جميع ما تقبله باطل مطلقا تعرف الخ وقوله قاعدة اي مضمونه قاعدة في بيان كل قابل يستحيل عروه

عن ما يقبله من الصفات وهو حدوث العالم اي حدوث اجرامه لانه
لما قام البرهان الخ حاصله انه حال الاجرام المجهول قد علم بحال صفاتها المعلوم
بالبرهان وحال صفات الله المجهول قد علم بحال صفاتها المعلوم بالبرهان والبرهان
الذي علم به حال صفات الاجرام هو انها متغيرة وكل متغير حادث والبرهان الذي
علم به حال ذاته تعالى هو انه لو لم يكن قديما لكان حادثا ولو كان حادثا للزم الدور
او التسلسل لما علمنا من استحالة عرو الذات عن ما تقبله من الصفات
اي وان استحال عرو الموصوف عن الصفات الحادثة فلا يسبقها وما لا يسبق
الحادث فهو حادث مثله وتقريره ان يقال الخ حاصله انه قد مر لنا مطلبان
الاول حدوث الاجرام لحدوث صفاتها والثاني قدم صفات الباري لقدم ذاته
وذلك لاستحالة عرو القابل عن ما يقبله من الصفات مطلقا اي حادثا كان
ذلك القابل او قديما فورد سواله وهو ان المطلب الاول مسلم واما الثاني فممنوع
وبيان المنع اشار له الشارح بقوله وتقريره الخ اذا علمت ذلك فقولك الشارح جواب عن سوال
الانسب ان يقول هذا رد لمنع او جواب عن اعتراض او عن ايراد استشعرت الخ
تامل معلوم بالضرورة صفة لموصوف محذوف خبر عن ان اي امر معلوم
بالضرورة فانه قطع ما يقال الاولى ان يقول معلومة بالضرورة لان اسم ان هو
استحالة موت في حق القديم المراد به في هذا القديم المقام مولانا جل وعلا
تقوله من استحالة عروه تعالى اظهار في مقام الاضمار فلو حذف لفظة تعالى
لما ضره انه فعله الموجود اراد بالفعل المفعول حتى يصح الوصف بالموجود
لا الفعل بالمعنى المصدري المرادف للايجاد ايجاده الاختياري يحتمل ان
اضافة ايجاد للضمير من اضافة المصدر لفاعله والضمير عائد على الله والاختياري
صفة لموصوف محذوف اي الفعل الاختياري وفيه ان الاختياري ما تعلق به
الاختيار اي الارادة وهو لا يتعلق بالفعل بمعنى المفعول بل بايجاده ويحتمل ان
يكون من اضافة المصدر لمفعوله والضمير عائد على الفعل وعلى هذا فيتعين ان
يكون الاختياري بالجر صفة للايجاد لا للضمير لانه لا يوصف ولان الاختياري ما تعلق
به الاختيار وهو لا يتعلق بالفعل بل بايجاده والمعنى من حيث توقف كونه مختارا في
ايجاده على اتصافه بهذه الصفات اذ لو لم يتصف لكان ايجاده بالذات لا بالاختيار
كما تقول الفلاسفة وهو باطل اذ لو لم يكن مختارا ما خصص مثلا عن مثل ولزم امتناع
استنزام

استمرار عدم العالم او عدمه كما مر وكلاهما باطل بحسب الذات على حذف اي ٢
التفسيرية لان هذا انتفى للوجوب المطلق والذي يوجب استحالة العرو
الثاني اي فالذي يقتضي استحالة العرو هو الثاني اي الوجوب المطلق بحسب الذات
المعبر عنه بالضرورة المطلقة لا الاول اي الوجوب الوقتي المعبر عنه بالوقتية
المطلقة اذ لا يلزم من وجوب الشي في وقت ان يكون واجبا بحسب الذات حتى
يثبت الوجوب دائما لما علم الخ اي وذلك لما علم من ان الوقتية المطلقة
وهي التي يجب محمولها لموضوعها في وقت معين اعم من الضرورية المطلقة
وهي التي يجب محمولها لموضوعها ما دامت ذاته اذ كل ما وجب المحمول لموضوع
بحسب الذات وجب بحسب الوقت وجب بحسب الذات ليس كلما وجب
بحسب الوقت وجب بحسب الذات فيصدق ما في نحو كل انسان حيوان لانه
يصح ان تقول بالضرورة كل انسان حيوان ما دامت ذات الانسان فتكون ٢
ضرورية مطلقة ويصح ان تقول بالضرورة كل انسان حيوان وقت كونه انسانا
فتكون وقتية وتنفرد الوقتية المطلقة في قولنا بالضرورة كل كاتب متحرك الاصابع
وقت الكتابة ولا تصدق الضرورية المطلقة هنا اصلا واذا علمت ان الوجوب
الوقتي اعم من الوجوب الذاتي وان الاول لا يستلزم الثاني لعدم استلزام الاعم
للاخص فنقول لك لا شك ان ايجاد الافعال الاختياري انما يدل على وجوب الصفات
وجوبا وقتيا وهو وقت الايجاد ولا يلزم من ذلك الوجوب الذاتي اي وجوب ٢
الصفات للباري بحسب الذات الذي هو المطلوب لما علمت من عدم استلزام الوجوب الوقتي
للوجوب المطلق فتحصل ان الدليل الذي هو الايجاد انما انتج الوجوب الوقتي للصفات
وهو اعم من المطلوب وهو الوجوب الذاتي ولا يلزم من وجود هذا الاعم الذي انتجه
الدليل وجود الاخص الذي هو المطلوب فالدليل حينئذ لم ينتج المطلوب وهذا معنى قول
الشارح وملزوم الاعم غير ملزوم الاخص اي ان ما كان ملزوما للاعم لا يكون ملزوما
للاخص كما تقول ان الفرسية ملزومة للحيوانية ولا يلزم ان تكون الفرسية ملزومة
للانسانية التي هي اخص من الحيوانية فالفرسية يكون دليلا على الحيوانية ولا
يكون دليلا على الانسانية كذلك تقول هنا ان ايجاد الافعال وهو الدليل الذي
ذكره الشارح ملزوم لوجوب الصفات في الوقت ولا يكون ان يكون ملزوما لوجوبها
بحسب الذات الذي هو اخص من وجوبها بحسب الوقت فيكون الايجاد انما يكون دليلا

على الوجوب الوقتي للصفات ولا يكون دليلا على وجوبها بالذات   ما انتجه
دليلكم اي وهو ايجاد الفعل وقوله اعم من مدعاكم اي لان الدليل انتج الوجوب الوقتي
للصفات وهو اعم من وجوبها بحسب الذات الذي هو المدعى   بل وجوبا مطلقا
اي بل دلت على وجوب تلك الصفات لفاعلها وجوبا مطلقا   بحسب الذات اي
واذا كان بحسب الذات فلا يتقيد بوقت ولا بزمن ولا بغيرهما   انه لو فقد الجواز
الخ الاولى حذف لفظ فقد لان التقدير لا يلزمه محال   ضرورة ان كل ممكن الخ
ارادته الممكن الذي ثبت له تعزز في الخارج والا لم يصح ايضا فقد يكون حادثا اي
موجودا بعد عدم   لا يقال الخ حاصله ان ما ذكرتموه من الجواب غير دافع
للاعتراض لانكم ادعيتم ان صفات الباري قديمة لاستحالة عروها عن سائرها يقابله
من الصفات وايجاده الاختياري للفعل يوجب له القدرة والارادة والعلم والحياة
فاورد عليه بان ايجاد الفعل انما يوجب له تلك الصفات وقت الايجاد لا مطلقا
بحسب الذات كما هو المدعى فاجبتم عن ذلك الاعتراض بمنع ان الافعال انما تدل على
وجوب تلك الصفات عند وقت الفعل بل يدل على وجوبها له مطلقا لان تلك الصفات
لو كانت جائزة للزم الدور والتسلسل فيقال لكم هذا الجواب غير دافع للاعتراض الوارد
على السند لانكم لانه لا ارتباط بين ما ذكر من المنع وبين سنده وهو قوله وبيانه انها
لو كانت جائزة الخ نعم هذا السند الذي ذكره يصح ان يكون دليلا اخر لاصل الدعوى
غير الدليل الذي نحن بصدد بيانه ودفع الاعتراض عنه بان يقال صفاته تعالى
قديمة اذ لو كانت جائزة للزم الدور والتسلسل   انما اعترضنا على السند لانكم
على وجوبها بمجرد الفعل اي بان الفعل انما يدل على وجوبها للفاعل وجوبا وقتيا لا وجوبا
مطلقا   وما احتججتم به اي من منع كون الافعال تدل على وجوبها وجوبا وقتيا بل تدل
على وجوبها وجوبا مطلقا لانها لو كانت جائزة للزم الدور والتسلسل وقوله لم يصح الاستدلال
به على ذلك اي على وجوبها وجوبا مطلقا والاولى ان يقول وما احتججتم به غير دافع
للاعتراض على السند لانكم بل حاصله اي حاصل ما احتججتم به الارتباط الخ
لانا نقول الخ حاصل هذا الجواب انا لا نسلم ان ما اجبنا به من المنع وسنده غير
دافع للاعتراض الوارد على دليلهم الاول وانما ذكر الدور والتسلسل فيه لبيان
وجه دلالته اذ حاصله ان ايجاد الافعال يدل على وجوب الصفات لفاعلها وجوبا
مطلقا لانها لو لم تكن واجبة للفاعل وجوبا مطلقا بل وجوبا وقتيا كانت جائزة ولو

كانت

كانت جائزة لزم الدور والتسلسل   في الجواب اي في قولهم لو كانت جائزة
لزم الدور والتسلسل   بيان لوجه دلالته اي دلالة الدليل الاول لا دليل اخر
كما فهم المعترض والحاصل ان قولهم في الجواب لو كانت جائزة الخ ليس دليلا اخر
بل بيان لكون الدليل الاول يدل على المطلوب وهو وجوب الصفات المذكورة للفاعل
وجوبا مطلقا   قدم الصفات اي الوجودية لانها هي التي تتصف بالقدم
حقيقة   عرفت استحالة عدمها حاصله ان المقام مقامين وجوب قدم
الصفات واستحالة عدمها ودليل الاول البراهين المتقدمة ودليل الثاني القاعدة
وهي ان كل ما ثبت قدمه استحال عدمه وتلك القاعدة مبنية على ما مر له
من الدليل على استحالة عدم القديم وحاصله ان عدم القديم لو لم يكن محالا لكان
جائزا ولو كان جائزا كان مقابله وهو وجود القديم جائزا وذلك باطل لما يلزم
عليه من ترجيح احد الامرين المتقابلين على الاخر من غير مرجح
هذا ظاهر اي ما سمعته من كلام المتن ظاهر لا يحتاج لتوضيح لانه قدم
برهانه بقوله وقد قدمنا الخ تعليل لما قبله   تخرج لك بهذا الخ حاصله ان
المقام مقامين الاول اتصاف الذات بالقدم والبقاء والثاني اتصاف الصفات
بالقدم والبقاء والاول قد تقدم ما بقي والثاني قد تقدم عن قرب فقوله بهذا اي
بما ذكر من اتصاف الذات بالقدم والبقاء واتصاف الصفات بهما ايضا والباء في قوله
بهذا يصح ان تكون للسببية وان تكون بمعنى من واعلم ان لفظ ذا يشار به للقريب
واللام استعماله في الاشارة للقريب والبعيد على طريق التغليب   مطلقا يحتمل انه
راجع لتغير اي ان التغير مطلقا على القديم محال اي سواء كان تغيره من وجود الى عدم
او بالعكس ويحتمل انه راجع للقديم والقديم في هذا المقام مصدوقه الذات العلية
لا غير اي ان الذات يستحيل تغيرها باعتبار نفسها وباعتبار صفاتها وهذا بقرينة
قوله لما في ذاته الخ   فلوجوب قدمه وهذا يمنع التغير من العدم الى الوجود وقوله
وبقائه يمنع التغير من الوجود الى العدم   لما مر اي الدليل الذي الدال على وجوب
قدمه وبقائه   واما في صفاته اي واما استحالة تغير القديم في صفاته من
عدم الى وجود او بالعكس فلما ذكر الان من الدليل الدال على قدمها وان القديم يستحيل
عدمه والمراد بالان ما عدا الزمن الماضي بعيد فيصدق بالماضي القريب وهو حال
عرفا فلفظ اعتراض المحشي بالمعارضة بين الفعل الماضي ولفظة الان وحاصله

ان اللفظ ذكر بمقتضى المعنى والان بمقتضى الحال وبينهما تدافع ومن ثم اي من هنا
وهو استحالة التغير على صفات الله اي من اجل ذلك استحال على علم الله ان يكون
كسبيا لان الكسبي يفسر بتفسيرين كما ياتي في الشرح وعلى كليهما لا يكون الا حادثا اي
يحصل له عن دليل هذا تفسير للكسبي واقتصر على هذا التفسير مع ان له تفسيرا اخر
يأتي في الشرح نظرا للتغالب في العرف من اطلاق الكسبي على العلم الحاصل عن دليل
والكسبي بهذا المعنى مرادف للنظري فالعلم الحاصل بمجرد رفع البصر لا يقال له كسبي ولا
نظري لانه غير حاصل عن دليل فهو ضروري او ضروريا عطف على كسبيا اي
استحال على علمه ان يكون كسبيا او ضروريا وسيأتي في الشرح ان الضروري يطلق على
اربعة معان الاول ما ليس مقدورا للقدرة الحادثة والثاني ما حصل من غير سبق نظر
والثالث ما حصل من غير دليل والرابع ما قارنه ضرورة وحاجة كعلم الانسان بجوعه
او بالمه والمستحيل على الله تعالى من هذه الاربعة المعنى الاخير ولهذا الشارح فسره
بقوله اي يقارنه ضرورة وحاجة وقوله كعلمنا باطنا اي بالامر الباطن كالجوع والالم
والفرح والغم وفي بعض النسخ كعلمنا بالمنا والحاصل انه يصح ان يكون علمه تعالى
ضروريا بالمعاني الثلاثة الاول ولا يصح ان يكون ضروريا بالمعنى الاخير ولهذا منع اطلاق
الضروري على علمه تعالى سدا للباب ودفعا لايهام المعنى الرابع وقد يتوهم العراقي البديهي
ايضا ولم يتعرض له المصنف في المتن وتعرض له في الشرح والعلم البديهي يفسر بكل من المعاني
الثلاثة الاول للضروري ولا يفسر بما اذا قرنت بضرورة او حاجة وحينئذ علمه تعالى يصح ان
يكون بديهيا لكنه يمنع اطلاق ذلك عليه لانه يشعر عليه بالحدوث نظرا لاستعمال اهل
اللغة اذ يقال بده الامر الشيء اي اتاه بغتة من غير استشعار ومقدمات يغلب على
الظن وجوده بها وطرا عليه اي على علمه سهوا وغفلة ظاهره يقتضي مغايرة
الغفلة للسهو وهو طريقة فالسهو الذهول عن الشيء بعد الشعور به اي الغيبة عن المعلوم
بعد سبقية الشعور به والغفلة اعم اي فهي الغيبة عن الشيء سواء سبق العلم به اولا وقيل
مترادفان واما النسيان فهو زوال الشيء من الحافظة والمدركة معا وهذا هو اشد استحالة
من السهو لانه زوال الشيء من المدركة دون الحافظة ولهذا لم يذكر النسيان لعلم استحالته
بالاولى واستحال على قدرته الخ اي بخلاف العبد مثلا فان قدرته لا بد لها من
الة واسناد الاستحالة للقدرة فيه تسمح والمناسب اسناد ذلك للذات وقوله
واستحال على قدرته عطف على استحال واعاد الفعل لطول الفصل ولم يعده فيما بعده
لعدم

لعدم الطول وسياتي في الشرح وجه استحالة احتياج قدرته لالة او لمعين لغرض
اي باعث يبعثه على الفعل سواء الغرض راجعا اليه تعالى او لاحد من خلقه وسياتي في
الشرح وجه استحالة احتياج قدرته كل منهما وهذا بخلاف ارادة العبد العاقل فصلا
فانه لا بد في ارادته من غرض يرجع له او لغيره والا كان فعله عبثا وافعال العقلاء تصان عن
العبث على القول به راجع للادراك ان يكون نحو رحمة راجع للجميع وقوله
او مقابلة راجع للبصر او اتصال راجع للادراك وعلى ارادته لم يعد العامل
لقربه بخلاف ما قبله او يكون كلامه حروفا هذا كلام معكوس لان مقتضى صنيعه
ان المعنى واستحال على الثلاثة ان يكون كلامه الخ الا ان يقال ان الواو بمعنى او والعامل
محذوف اي واستحال ان يكون كلامه الخ وحذف العامل الثاني معمولة بعد الواو جائز
في كلامهم او صوتا لما كان الحرف اخص من الصوت ولا يلزم من نفي الاخص
نفي الاعم اتى بقوله او صوتا سكوت هو الكف عن الكلام لاستلزام جميع
ما ذكر الخ لما كان قد تقدم جملة اشار الى ان لفظ جميع واستلزام ما ذكر للتغير ظاهر وهذا
علة للعلة وهذا ظاهر كيف الظهور مع ما مر من المناقشة في العطف وارتكاب ب
التغليب في الاشارة واجيب بانه ظاهر للغير بحسب فهم الشارح لانه عبارة عن
سلب الخ ظاهره ان القدم لفظ يعبر به وهو غير مراد فالاولى حذف قوله عبارة
من هنا ومن ما بعد ويتأول وهو سلب العدم الخ ثم ان سلب العدم السابق على الوجود
يرجع لاستمرار الوجود في الازل وسلب العدم اللاحق للوجود يرجع لاستمرار الوجود
فيما لا يزال ولما كان ذكره اي برهان وجوب القدم والبقا ولما كان اي
ذكر برهان وجوب القدم والبقا من برهان قدمها اي وبقائها ولما كان القدم
يستلزم البقا اقتصر عليه لان العلم الكسبي الخ اشارة الى ان قياس من الشكل
الثاني وتقريره ان تقول علمه تعالى قديم والعلم الكسبي لا يكون قديما فعلمه تعالى لا يكون
كسبيا فالصغرى مؤخرة والكبرى هو معنى قوله لان العلم الكسبي الخ وهذا من باب
التشبيه لان الظاهر لا يستدل عليه ولما كانت الصغرى معلومة مما سبق من البرهان
الدال على قدم صفاته لم يستدل عليها واستدل على الكبرى بقوله وانما قلنا الخ لا بعد د
لازم لما قبله بالعلم الحاصل عن النظر جعل العلم الحاصل عن الدليل كسبيا ظاهر
على قول من يقول ان العلم الحاصل بالدليل تعلقت به القدرة الحاصلة دلالة واما على قول
من يقول انها لم تتعلق به وانما تعلقت بالدليل فجعله كسبيا بواسطة تعلقها بسببه

فقوله الحاصل عن النظر اي سواقلنا ان العلم الحاصل عقب النظر تتعلق به القدرة
الحادثة او قلنا انها لا تتعلق به بل بالنظر والعلم حاصل بخلقه   وربما تعلقت به القدرة
الحادثة فيه انه غير مانع لشموله لحركة زيد عند ضربه لعمرو مثلا فانه يصدق
عليها هذا التعريف الا ان يجعل ما في مصدر التعريف واقعة على العلم اي او يفسر
بالعلم الذي تعلقت به القدرة الحادثة وذلك كالعلم الحاصل من الحواس حيث
يحصل بالاكتساب كصرف التوجه وتقليب الحدقة   هو معناه الاصلي اي لان
الكسب هو تعلق القدرة الحادثة بالمقدور اي مقارنتها له وهذا التعريف يخالف
للتعريف الاول اما عند المشترط لتقدم النظر على العلم فلان التعريف الاول يصدق
على العلم النظري سواقلنا ان القدرة الحادثة تتعلق به او قلنا انها انما
تتعلق بالنظر بخلاف الثاني فانه انما يصدق على العلم الحاصل عقب النظر لا اذا قلنا
ان القدرة الحادثة تتعلق به واما عند من لا يشترط تقدم النظر على العلم فلان
العلم يحصل عن النظر من غير تعلق القدرة الحادثة عند من يقول انها انما تتعلق
بالنظر ويحصل عند تعلقها به عند من يقول انها تتعلق به وقد تتعلق به القدرة
الحادثة من غير تقدم نظر اصلا كالعلم الناشئ عن الحواس حيث يحصل اكتساب
وهل يستلزم الخ حاصل ما ذكره الشارح ان العلم الكسبي بالمعنى الثاني يستلزم
سبق النظر ولا بد لكن سبق النظر هل هو شرط عقلي في القدرة عليه او عادي قولان
والحق انه عادي وحينئذ فيجوز عقلا احداث علم واحداث قدرة عليه من غير تقدم
نظر فقول الشارح وهل يستلزم سبق النظر اي وهل يشترط فيه من حيث قبوله والقدرة
على حصوله سبق النظر عقلا او عادة بدليل اقامة الادلة على نفي ذلك كذا قرر
شيخنا والظاهر ان الخلاف انما هو في اشتراط ذلك من حيث الحصول تامل   فيجوز الخ
مفرع على القول الثاني وهو انه شرط عادة لا عقلا   لان قبول الجوهر الخ حاصله ان
القول الثاني يقول النظر ليس شرطا في قبول العلم والقدرة عليه ولا في القدرة على
حصولها اما كونه ليس شرطا في القبول فلان قبول الجوهر للعلم والقدرة عليه صفة
نفسية للجوهر والصفة النفسية لا تتوقف على شيء واما كونه ليس شرطا في القدرة

على

على حصوله لان القدرة المتعلقة بالعلم تجامعه والعلم لا يجامع النظر لانه انما
يحصل بعد فراغه وانعدامه فالنظر لا يجامع القدرة وشرط الشيء يكون مجامعا له
فقول الشارح لان قبول الجوهر للعلم الخ دليل لعدم توقف العلم الكسبي على النظر
من حيث القبول وقوله وتقدم النظر الخ دليل على عدم توقفه عليه من حيث
الحصول وانت خبير بان هذا الدليل يبطل كونه شرطا مطلقا عقليا او عاديا
مع انه ذكر هذا دليلا لكونه عاديا   والنظر ينافيه اي ينافي العلم اي لا يجامعه
لانه انما يحصل عقبه وحينئذ فالقدرة عليه لمقارنتها للعلم   ولا يصح
ان يكون شرط الشيء الخ يعني ان النظر لو جعل شرطا على القدرة على العلم لكان
ذلك النظر غير مجامع للقدرة لان القدرة على العلم مقارنة له والعلم
لا يجامع النظر لانه انما يحصل بعده والنظر لا يجامع القدرة لانها انما تحصل
بعده كالعلم مع ان الشرط الذي لا يكون منفردا عما عنه وجود الشرط فالشرط في
سيلزم الشيء كالنظر والشيء كالقدرة وقوله ما اي شيئا كالنظر وقوله لا يوجد اي الشيء
كالقدرة والصفة او العلة جرت على غير من هي له وقوله الا حال عدمه
اي الا حال عدم ذلك الشرط كالنظر وما ذكره من الدليل انما ينتج اذا جعل حصول
النظر شرطا في القدرة على العلم حيث يجتمعان لكن للخصم ان يقول ان الشرط
تقدم النظر لا النظر نفسه فلا يقتضي المنافاة بين النظر والعلم المنافاة بين تقدم
النظر والعلم والقدرة   واما عدم الخ لما كانت القدرة مقارنة للعلم وقد
اقام الدليل على ابطال شرطية النظر في القدرة على العلم شرع في اقامة الدليل
على عدم شرطه في حصول العلم عقلا   بجواز ان يقع ضروريا اي يجوز
على الانسان ان يدرك المعنى الذي يدركه دون نظر وحينئذ فتكون شرطية النظر
عادية يجوز تخلفها وما ذكره الشارح من ان الاتفاق على ان النظري يجوز ان يقع
ضروريا طريقة للآمدي وغيره حكاها في شرح المقاصد وحكى خلاف ذلك
عن الفخر الرازي هذا ويصح ان يستدل على ان النظر لا يكون شرطا في حصول
العلم بما مر من ان النظر لا يكون يجامع العلم والشرط يجامع المشروط ونبه
تمام ما مضى من البحث   لا بدانه علة للاستحالة   واتصاف الذات الخ اي
وابدانه باتصاف الذات العلية فالعلة ابدانان والابدان الاول غير
مناسب للمعنى والثاني هو المناسب له   وكتب المناسب الاقتصار على

هذا الطرف لان الكلام في نفي كونه كسبا لا في نفي حدوثه فليس المراد اي كما
هو ظاهر الاية وقوله ان تجدده بالفتنة اي تجدد له بسببها كيف وعلمه
الخ اي كيف يصح ان يكون علمه متكسبا اي لا يصح ذلك لان علمه تعالى الخ فالاستفهام
انكاري والواو للتعليل او انها حالية بكل معلوم اي بكل ما اتصف بالمعلومية
بسبب تعلق العلم به بجزئيات الكائنات جمع كائنة وهي الذات الكائنة اي التي
ثبت لها الوجود في الخارج والاحكام جمع حكم بمعنى ما حكم به كلها اي
للكائنات والاحكام الا يعلم من خلق الخ هذا دليل نقلي بعد ما ذكره الدليل
العقلي ومن فاعل يعلم ومصدقه الذات العلية والمحذوف والمفعول اي
مخلوقه والاضافة للاستغراق اي جميع مخلوقاته من ذوات وافعال هذا على طريق
اهل السنة وقالت اهل الاعتزال ان من مفعول واقع على الذوات الحادثة وفاعله
يعلم ضمير عائد على الله اي الا يعلم الله من خلقه اي الا يعلم الله الذوات
التي خلقها اي واما افعال العباد فلا يعلمها لانها غير مخلوقة له بل مخلوقة لغيره
وهو اللطيف المرفق بعباده الخبير اي العالم بذواتهم وافعالهم علما تاما
ومناسبة الخبير للمقام ظاهرة واما مناسبة اللطيف فباعتبار انه مع علمه
العلم التام باحوال عباده شانه الرفق بهم ان المراد الخ فيه انه لا يصح الاخبار
به عن التاويل الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره فاما ان يراد بالتاويل المأول
اي ومأول الاية الخ او بعده وخبر اي وتاويل الاية الحمل على ان المراد الاخبار الخ
بما علمه منهم ازلا اي بسبب ما علم ازلا وقوعه منهم فيما لا يزال او ان البا
بمعنى على وقوله من خير او شر بيان لما وقوله فاطلق العلم على الجزا اي لانه هو
المتجدد دون علمه تعالى من وقوع اماراته اي الجزا وقوله من خير او شر بيان
لامارة الجزا وفيه اشارة الى ان الطاعة والمعصية غير علة للثواب والعقاب
بل امارتان عليهما لانه وقوع ذلك اي الجزا وهذا علة لقوله فاطلق
العلم على الجزا والتاكيد بكله وان كان الجزا واحدا باعتبار جزئياته
وتسميته الخ الاولى التعبير بالفا لان هذا متفرع على ما قبله تسميته
المتعلق باسم المتعلق الاول بفتح اللام والثاني بكسرها فالمتعلق بفتح
اللام هو الجزا اطلق عليه اسم المتعلق بالكسر وهو العلم لان العلم متعلق بالجزا

فاما

لان الجزا معلوم كغيره من سائر المعلومات وهو اي الاطلاق المذكور مجاز اي مرسل
لان المجاز كما يطلق على الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له يطلق ايضا على الفعل وهو اطلاق
الكلمة واستعمالها في غير ما وضعت له شايع في اللسان اي في اللغة اي واذا كان
كذلك فلا ضرر في وقوعه في القران شدائد التكليف اي الامور الشديدة الصعبة التي
تتعلق بها التكليف والالزام وقوله من مفارقة الاوطان بيان لما تشتد به التكليف ولا يخفى ما في
هذا البيان من سلوك طريق التدلي فان مفارقة الاوطان اشد مما بعده ومكابدة
ومجاهدة الاعادي هذا عطف خاص على عام لان مفارقة الاوطان قد تكون للجهاد وقد
تكون للحج وقد تكون لطلب العلم وقد تكون للهجرة والفقر والقحط عطف على
شدائد التكليف واعاد البا لئلا يتوهم عطفه على مفارقة الاوطان وهو لا يصح لانه
لم يكن داخلا في شدائد التكليف فيكون الفقر والقحط ممتحنا به ومصابرة النفس
هذا من قبيل العطف الاول المتكلف به تكون الاولى ضمه له على ان الاولى حذفه لانه يرجع
لمجاهدة الاعدا انهم يذكرونه كذلك اي على ذلك الاجر وقوله غير مستحقين له بيان
لما قبله فهو على حذف اي التفسيرية اي غيره بضروب المحن اي بانواع المحن والابتلا
للبيان حتى يبلو صبرهم اي حتى يختبر صبرهم اي حتى يختبرهم هل يصبرون ام لا
وهذا مروي في تفسير قوله ولقد فتنا الخ وثبات اقدامهم اي ويختبر ثبات
اقدامهم اي ويختبرهم هل يثبتون على المشاق ام لا وكذا يقال فيما بعد ليتميز
المخلص اي المخلص في التعلق بالشهادتين والراسخ الخ مغاير لما قبله في المفهوم وان
اتحد معه في الماصدق والمتمكن يرجع للراسخ وقوله من العامة على حرف هو المضطرب
لان الحرف الجانب من الشي بحيث يكون قريبا من الزوال وهذه العبارة اعني قوله ليتميز
الخ تنبيه ان المراد من قوله تعالى فليعلمن الله الخ ليتميزن الله الصادقين والكاذبين
ويظهرهم وهذا حل اخر غير المتقدم والحاصل ان معنى الاية ولقد فتنا الذين من
قبلهم اي لقد امتحناهم واختبرناهم اي عاملناهم معاملة المختبر هل يصبرون
ولاجل ان يتميز المومن من غيره هذا على الحل الثاني وعلى الاول عاملناهم
معاملة المختبر لاجل ان نجازيهم على ما علمناه ازلا انه يقع منهم فيما لا يزال اي من
صدق فعله قوله اي يعني فليعلمن الله الذين صدقوا فليميزن الله الذين صدقت
افعالهم اقوالهم والذين كذبت افعالهم اقوالهم وتصديق الفعل القول هو ان يجعله
صادقا من قولك صدقت فلانا نسبته للصدق واسناد التصديق الى الفعل على هذا

مجاز بمعنى ان من نفس ذلك الفعل يصدق الناس في قوله بسبب الفعل فوقع الاسناد
للمسبب بذلك اي فاستحالة كون علمه ضروريا انما يتبين الخ لمعرفة الضروري
اي بمعرفة حقيقته الجملة ما هو تفصيلها الضروري يطلق الخ اي لفظ الضروري
بدليل قوله يطلق ويراد به اولا الحقيقة الجملة المبينة بالمفصلة ويحتمل ان يراد
بالضروري الحقيقة الجملة ويراد بالاطلاق الحمل ما ليس بمقدور الخ صادق بالعلم
الالهامي والعلم الحاصل بالبصر من غير قصد وصادق بغير العلم كالسقوط من فوق
سطح بغير اختيار فصدوقه ما معنى اعم من ان يكون علما او غيره بدليل قوله وهذا
لا يختص بالعلم وهو المقدور بهات من العلم الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار
كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات والاصغاء وتقليب الحدقة
في الحسيات وقابل غير العلم كالعلم الاختياري وهذا لا يختص الخ اي وبهذا
الضروري المفسر بهذا التفسير لا يختص له ومثاله بقاله في المكتسب بل يقال
حركة ضرورية اي كحركة المرتعش والساقط من علو اذ كل من الحركتين ليس مقدورا
عليه بل مجبورا عليه ما علم بغير دليل اي علمه حصل بغير دليل احتاج الى تحريكه
وحرس اولا كالعلم بان الواحد نصف الاثنين ما علم من غير تقدم نظر هذا اعم
مما قبله لصدقهما بالعلم الحاصل بداهة من غير تقدم نظر ولا مقارنة دليل كالعلم بان
الواحد نصف الاثنين وصدق الثاني بالعلم الحاصل بالبداهة مع مقارنة دليل
لا يغيب عن الخاطر كالعلم بالقضايا التي قياساتها معها فانه يصدق عليه انه لم
يتقدمه نظر ولا يصدق عليه انه حصل بغير دليل لان معه دليلا كعلم الانسان
بجوعه راجع لما قارنه حاجة وقوله والمه راجع لما قارنه ضرر دون المعاني الثلاثة
هذا مفرع لما يفهمه الحصر قبله ولاجله اي ولاجل استحالة المعنى الرابع
امتنع اطلاق لفظ الضروري عليه اي على علمه تعالى دفعا لتوهم ارادة المعنى
الرابع وهو كالضروري اي ان ما فسرت به الضروري تفسير البديهي ما عدا
الرابع فان قلت الضروري انما منع اطلاقه لاجل المعنى الرابع وهو منتف في البديهي
وحينئذ فيقتضي ذلك عدم منع اطلاق البديهي على علمه تعالى مع انه ممنوع واجاب
الشارح عن ذلك بقوله وانما استحال الخ الا انه لا يفترق الخ الاولى ان يقول الا ان يفسر
بالرابع والحاصل ان كل بديهي ضروري دون العكس فالتجريبيات والحسيات ضرورية
وبديهية وعلم الانسان بالوجدانيات لعلمه بجوعه والمه ضروري لا بديهي وهنا

احد طريقتين وهناك طريقة اخرى تقول ان البديهي هو الذي لا يتوقف على شيء اصلا
وعلى هذا فالحسيات والتجريبيات ضرورية كالعلم بالوجدانيات لا بديهية وانما
استحال الخ كان الاولى ان يقول وانما منع اطلاقه الخ اي وانما لم يجز شرعا والا فالاطلاق
ممكن لا مستحيل وقوله اطلاقه اي البديهي وقوله لانه اي الاطلاق وقوله اذ يقال اي في
اللغة وقوله بغير سابقة شعور الخ بيان لانتفائه حقيقة وقوله مقدمات متعلق بشعور
اي من غير ان يكون سبق لها شعور بمقدمات تغلب بضم اوله وفتح ثانيه وكسر
ثالثه مشددا اي تغلب تلك المقدمات وجود الامر على الظن وفيه ان علمه الموجود
وهو الظن وحق فيكون في الكلام ركة الا ان يجاب بان المراد بالظن الذهن وعلى المعنى في
والحاصل اي وحاصل ما ذكر في هذا البحث من قوله وانما ذكرت من استحالة
الكسب على علمه الى هنا وقوله ان العلم الحادث تمهيد لقوله ولا يطلق واحد منها على علمه
تعالى لانها يستلزمان الاتصاف بالجهل هذا التوجيه وان كان صحيحا من جهة
المعنى الا انه لا يناسب ما في المتن لانه انما علل استحالة ما ذكر بلزوم الحدوث نعم
العلة الثانية مناسبة له اي تجويز العدم عليه ورفع تجويز ذلك الاولى ان يقول بدفع
جواز ذلك لان وجود المنافي انما يمنع الجواز لا التجويز لان التجويز من الممكنات لانه فعل
الفاعل ما سهي او غفل عنه الخ قوله عنه يتنازعه سهي وغفل وما واقعة على المعلوم
وكل من سهي وغفل مبني للمفعول وضمير عنه عائد على ما اي انعدم امر العلم المتعلق به
لان السهو الخ هذا يفيد ان بينهما العموم والخصوص المطلق والمفيد انهما لا فرق بين
ان العام والخاص لا ترادف بينهما ولا تساوي فصح قوله او متقاربان اي لا متحدان
ولا متساويان وقوله اكثر ما يستعمل مرفا الخ اي وقد يختلف بل الاكثر استعمالهما بمعنى واحد
وهو الذهول عن الشيء سواء اعتقد ما يضاده او لم يعتقد شيئا والغفلة اعم اي فهي
الذهول عن الشيء سواء اعتقد ما يضاده او لم يعتقد شيئا مع اعتقاد ما يضاده الضمير
راجع لما ذهل عنه وكونها الذهول عن الشيء مع اعتقاد ما يضاده كان اوضح ان
يحتاج الى الذهن الواسطة بين الفاعل ومفعوله والمعاونة مشاركة الفاعل في الفعل بان
يكون صادرا من اثنين وقوله ان يحتاج الى الذات اي يحتاج في تحصيل الفعل الى مصاحبة
اله كان القدرة الحادثة فانها تحتاج في تحصيل الفعل بحسب الظاهر الى مصاحبة الة
الا ترى لقدرة الكاتب فانها تحتاج في تحصيل الكتابة الى مصاحبة القلم الى حد وكما
الى القدرة اذ يكون الخ هذا توجيه لكون احتياج قدرته تعالى الى الة او معاونة

بتقتضي حدوثها وحاصله ان القدرة توجد عند وجود الالة والمعاون وتنعدم عند عدمها
وما يوجد تارة ويعدم اخرى فهو حادث فقول الش اذ قد يكون قادرا عند وجود الالة
اي فتتحقق القدرة وقوله وعاجزا عند عدمها اي فلا تتحقق القدرة ولايجاب
اي عن ما لزم من حدوث القدرة عند احتياجها للالة والمعاون لكل ما سوى الله
اي ومن جملة ما سوى الله الالة والمعاون لا يقال الذي دل العقل على حدوثه الجواهر
والاعراض ولو لم تكن تلك الالة من المجردات ولم يعلم حدوثها بالعقل لانا نقول دل على
حدوثها السمع اذ لا يتوقف صدق الرسول عليها وايضا لو توقف الخ هذا دليل ثان
لاستحالة احتياج القدرة الى واسطة وحاصله انا نقول لو توقف تعلق قدرته تعالى
بشيء من الممكنات على واسطة لزم توقف تعلقها بسائر الممكنات على مثل ذلك لكن
التالي باطل فبطل المقدم اذ لو كان تعلقها بسائر الممكنات متوقفا على واسطة لادى الى الدور او
التسلسل لكن الدور والتسلسل باطلان فبطل المقدم فالدليل الاول ذكر الش شرطيته
وحذف استثنائيته وقوله وذلك يودي الخ هذا دليل للاستثنائية المحذوفة وذكر
من هذا الدليل تالي الشرطية وحذف مقدمها وحذف ايضا منه الاستثنائية منه
على واسطة الخ الا انه تسامح ومعنى مشاركته بان يكون الفعل صادرا منهما
وذلك يودي الخ اراد بالتسلسل ما يشمل الدور لوجوب استواء الخ دليل
للملازمة المقدرة اي المفروض توقف تعلق القدرة عليها اذ لا يجب الوجود
علة لمحذوف اي وانما حكمنا بذلك الخ ثم لذلك اي فان كانت تلك الواسطة
هي الاولى فالدور والا فالتسلسل وبهذا تعلم الخ لما افاد المص وجه استحالة احتياج
القدرة الى الة والى معاونة توجه الى بيان ان الاسباب العادية لا اثر لها في المسببات
لا بطريق الالية ولا المعاونة وان المؤثر فيها هو الله بقدرته تعالى وبهذا تعلم الخ اي بما
تقدم من عدم احتياج قدرته تعالى الى الة ولا معين تعلم الخ والعطف في الحقيقة
مأخوذ من الطرف الثاني اي نفي الاحتياج الى المعين فالري الذي اوجده المولى بقدرته
لم يستعن عليه بالشرب وكذا الشبع لم يستعن عليه بالاكل مع تمكن اخراج مصاحبها
لمكن اخر وتفريق الاجزاء مثلا ان تمثيلا لانه حد السيف وهو المعتاد يكون
سببا في تفريق الاجزاء يكون سببا في غيره كالالم والمقدور اي كالحركات المصاحبة
للقدرة الحادثة فالقدرة المصاحبة لها لم تكن مؤثرة في ما صاحبته من المقدور كالحركات
والاكل والضرب وهذا اشارة للمكسوب وما تقدم من المسببات غير مكسوبة فانما
طف

مقدم لان الاول غير مكسوب لا يدل جميع ذلك خبر عن قوله ان اختياره سبحانه
اي لا يدل جميع ذلك الاختيار فاسم الاشارة هو الرابط لخبر ان باسمها ولما كان
الاختيار متعلقا بامور صح التعبير بجميع واجاب المحش بان المراد لا يدل تعلق ذلك
وفيه ان الحدث عنه الاختيار بل وجودها اي تلك الامور المقارنة بالنسبة
الى التاثير اي واما بالنسبة لشيء اخر فقد يكون للمقارنة فائدة كان جعل الله عند
المقارنة للقدرة الحادثة لفعل الحيوان سهولة يجدها الحيوان تفضلا منه تعالى وجعل
على ذلك الثواب والعقاب شرعا وايجاده الخ هذا في قوة التعليل لقوله سواء وقوله
كايجاده الخ اي مثل في كون التاثير لله وحده فتعالى الخ تفريع على العلة
ان يكون فعله بواسطة اي بمعين وهو السبب المؤثر لا مطلق الواسطة التي اقتضتها
الحكمة او علاج هو الفعل بشدة وهذا لازم لنفي الوسائط لان ما كان بالوسائط
شأنه العلاج المامرة الخ هذا دليل لقوله فتعالى ان يكون فعله بواسطة او علاج
المفرع على العلة بلا كاف ولا نون على حذف اي التفسيرية وفيه ان هذا تناقض لانه
رتب كينونة الشيء على قوله كن وكن بالكاف والنون اي موجود فلا يعقل هذا النفي واجيب
بانه اتى بهذا التفسير اشارة الى انه ليس المراد لفظ كن بل هذا كناية عن تعلق
القدرة اي انما امرنا وحالتنا بالنسبة لاي شيء اذا اردنا وجوده ان تتعلق قدرتنا
بوجوده فيوجد بسرعة فصح النفي واعاد النفي في قوله ولا نون دفعا لما يتوهم
ان المراد نفي المجموع فقط وفي هذا التفسير رد على البراهمة والكرامية القائلين بتوقف
وجود الكائنات على الكاف والنون جل من نائل اصل التركيب جل في نائلا اي
جل الله من جهة كونه نائلا اي عظم من حيث كونه نائلا فهو تمييز محول والتنوين
فيه للتعظيم ولقد خلقنا الخ دليل لما تضمنه قوله لا يدل جميع ذلك الخ
من ان الاسباب العادية لا تاثير لها في المسببات عموما وان المؤثر في جميع ذلك
هو الله فقد جر الش في الاستدلال بالايتين على اللف والنشر المشوش اي
ما مسنا في خلقها من تعب اي فهذا يدل على ان المؤثر فيها الباري وحده اذ لو كان
للاسباب العادية او غيرها توسط في خلقها لحصل التعب لان شان ما كان
بالواسطة والعلاج التعب وعلى ارادته الخ المشهور في الكتب ان افعاله تعالى
ليست لغرض يبعثه على ذلك الفعل كان الغرض يعود اليه او على خلقه فالغرض هو
الباعث وحصوله في الخارج يتوقف على الفعل فهو سابق تعقلا متاخر في الوجود اذا

علمت هذا فقول المصنف يعني الغرض يبعثه على ايجاد الفعل ينافي ما قبله لان صدر
عبارته يقتضي ان الغرض باعث على الارادة واخرها يقتضي ان الغرض باعث
للفعل والمشهور الاخير   وحيث قدم العالم لان الغرض الباعث على الفعل وجوده
في الخارج متاخر عن الفعل وان تقدم عليه في التعقل وقد فرضنا ان ذلك الغرض
قديم فيلزم ان الفعل السابق عليه قديم   ولزم الفعل بالايجاب لان متعلق
الاختيار لا يكون الا حادثا وقد قلتم ان العالم قديم فيكون المولى فاعلا بالايجاب
وهذا مذهب الفلاسفة الهم من لزوم الفعل بالايجاب وانت خبير بان ما ذكر به
الدليل في المقام على استحالة كون ارادته لغرض هو وان كان صحيحا من جهة
المعنى لكنه غير مناسب لما وجه به ذلك في المتن من قوله لاستلزام ذلك كله
التغير والحدوث   واذا كان اي الغرض حادثا وقوله يتصف به المولى سبحانه
بعد الايجاد للفعل   اتصافه بالحوادث اي وهي الاغراض   لتجدد الكمالات
اي وهي الاغراض الراجعة له فقد اظهر في مقام الاضمار   وذلك كله اي ما ذكر
من الامور الثلاثة وهي نقصه وحاجته واتصافه بالحوادث وقوله يقضي الى حدوثه
اي لما تقدم من استحالة عرو الحادث بل عن ما يتصل به من الصفات فاذا كانت الصفات
حادثة واستحال عرو الحادث بل عنها لزم حدوثه ثم مثلها لاستحالة تقدمه عليها   من
لا اول لوجوده راجع لقوله يقضي لحدوثه وقوله الغني راجع لقوله لزم نقصه
ولا يفتقر هو الى شيء اي كالغرض واما قوله الذي يفتقر اليه كل شيء فلازم للغنى
المطلق   فلانه لا يجب الخ فيه ان هذا الاباني جواز مراعاتها وتحكم فلا يصح
ان يكون هذا دليلا لاستحالة الغرض الراجع لخلقه وجمع بين الصلاح والاصلح
وان كان الاقتصار على الاول يكفي اذ هو اعم ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص مراعاة
لما جرا عليه الحضور في ذلك فبعضهم بنا على وجوب مراعاة الاصلح   على
برهان استحالة الامرين اي الغرض الراجع اليه والغرض الراجع الى خلقه وقوله
باتم اي بكلام اتم من الكلام الذي ذكر في هذا المبحث   وسنشرح ذلك اي الكلام
الاتم الا ان في هذه المسئلة راجع للجميع المشار له   ان يكون بجارحة وليس
المشار له السند كما هو المتبادر من كلامه فالاولى ان يقول وقوله ان يكون بجارحة راجع
اي للجميع ما ذكر من السمع وما بعده   وقد قدمنا اي في قوله سابقا ومن هنا
يعلم وجوب تنزهه عن ان يكون جرما او قائما به فهذا يقتضي استحالة ان تكون هذه

المذكورات

المذكورات من السمع وما عطف عليه بجارحة وانت خبير بان ما اتى دليلا
على استحالة ما ذكر وان كان صحيحا في نفسه لكنه غير مطابق لما جرا عليه في المتن من
الدليل بقوله لاستلزام ذلك كله التغير والحدوث   على استحالة الجرمية اي الشاملة
الجارحة   بغير اذن اي سمع قديم وكذا يقال فيما بعده   بغير الالة اي بغير جنس
الالة كالانف واللسان   بغير الالة المعتادة يريد انه تعالى يستحيل عليه ان يكون
ادراكه للمشمومات والمذوقات والملموسات بالة لان ذلك من شان الحادث فان
ونفي هذه الالة المعتادة عن انه لا يقتضي ثبوت الة اخرى غير معتادة لان المراد
نفي سمات الاجسام كلها وهي المعتادة ولا يخفى وجه تنزهه عنها الا ما يليق به من اتصال
او مماسة او انفصال لم يتعرض الشارح لدليل استحالتهما في المقام اعني استلزامهما
التغير والحدوث   حرف اي جنس حرف فالمراد نفي الجنس المتحقق في متعدد بدليل
التعليل   لانه اي البارئ والحال والشان   والاصوات لاحاجة لذلك انه يلزم
ان يختص لواو بمعنى او   لكان ذلك الكلام حادثا اي لكن التالي باطل فيحذف
الاستثنائية وحذف دليلها لفهمه مما سبق من قدم جميع الصفات التي من جملتها
الكلام   ضرورة الخ هذا دليل للملازمة وهو اخص من المدعى لان الصوت ذكر في
المدعى دون الدليل وظهور الدليل في الحروف لا يقتضي ان يكون كذلك في الاصوات
لان الاصوات اعم من الحروف ونفي الاخص لا يقتضي نفي الاعم وقوله ضرورة استحالة
الخ قيل عليه انظر ما المراد بالاستحالة هنا فان اريد بها الاستحالة عادة فمسلم لكن
ما المانع من ان تخرق في جانب الحادث فكيف بالقديم وان اريد بها الاستحالة عقلا فلا
يسلم لعدم الدليل على ذلك انتهى قال بعضهم تقول انه اراد الاستحالة العقلية
وذلك لان الحروف اعراض متماثلة فلو اجتمع حرفان في محل واحد لزم اجتماع المثلين
والحال ان المحل القابل للشيء اما ان يقوم به ذلك الشيء او مثله او ضده ولا يقوم به
ذلك الشيء ومثله معا   وكل ما سبق وجوده العدم هذا راجع لقوله او يتجدد
لاحقها وقوله وطرا على وجوده العدم راجع لقوله حتى ينعدم سابقها فهو لف
ونشر مشوش الاول من النشر راجع للثاني من اللف والثاني من النشر راجع للاول
من اللف وهذا اي قوله وكل ما سبق الخ اشارة الى قياس اقتراني تقريره ان تقول كل
حرف اما ان يسبقه عدم او يلحقه عدم وكل ما كان كذلك فهو حادث فقوله بالحروف
والاصوات لا تكون الا حادثة نتيجة لهذا الدليل الذي بين به الملازمة ولو بين الشارح

والملازمة بان الحروف والاصوات اعراض وهو حادث لكان اظهر واخص فلو
تركب اي هذا مرتبط بمحذوف اي واذا ثبت ما ذكرناه من الدليل صح ما قلناه من
المرطبة القابلة لو تركب الكلام منها لكان حادثا المتمسكون بالظاهر اي فهم
من الظاهرية الذين يتمسكون بالظواهر مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى ويد
الله فوق ايديهم الى غير ذلك اصحاب غاية الضلالة اي اصحاب الضلالة
والتوهان عن الحق الغالي لجمعهم بين النقيضين لان مقتضى كونه حروفا واصواتا
حادثة ان يكون غير قديم وهذا مناقض لقدمه وازليته وتورطوا في محبوبة
الجهالة التورط الوقوع في الشيء بحيث يعسر الخلاص منه والمحبوحة الشيء اوسطه
اي واصحاب وقوع في وسط الجهل فقد شبه الجهالة بمكان متسع واثبت المشبه
شيئا من لوازم المشبه به على طريق الاستعارة بالكناية وهذا كناية عن تمكنهم من الجهالة
وفي العبارة حذف اي وهؤلاء اصحاب كذا وكذا دون من سواهم بدليل ما بعده وربما
تعرض لهم شبهة هي ما يظن دليلا وليس بدليل وقوله مخيلة بكسر الياء اي انه تلك
الشبهة مخيلة للدعوى التي يدعونها اي موقعة لها في الخيال فالشبهة غير الدعوى وقوله
لا تهدم من اول مرة بالضروريات اي بل انما تهدم بالنظريات لكونها شبهة قوية واما هؤلاء
فشبهتهم تهدم بالضروريات لضعفها اما هؤلاء فلم يراعوا ضرورة المعقول اي لم
يراعوا القضايا الضرورية التي يحكم بها العقل المجرد توجهت اليه كقولك الجمع بين
النقيضين محال ولا وقفوا على شيء منها من اول الامر اي لو كانوا وقفوا عليها ما قالوا
هذه المقالة الشنيعة ولا ما يليها في القبح مما يأتي واعتقادهم منه اي
معتقدهم وقوله ان الباري الخ هو الخبر وهذا من ثمرات كونهم ظاهرية يتمسكون
بالظواهر وهذا استئناف كلام يتعلق بهم وحقا بدعهم وهو جواب عن ما يقال اذا كان
هذا شأن هؤلاء الحشوية فما معتقدهم فاجاب بقوله واعتقادهم الخ اي ان اردت بيان
معتقدهم فمعتقدهم الخ عنه ما يعجز ما عند ربه ولا يصح ان تكون ظرفية زمانية
ولا مكانية لان تلك القبلية ليس لها زمن ولا مكان يبقى فيه وهم على صنفين الخ هذا
تعرض لما للحشوية على سبيل التفصيل ثم اتفقوا اي الصنف الثاني بدليل ما بعده
والعجمي ارادوا بها اللغة المعروفة لا ما عدا العرب والحاصل ان الحروف تارة يأتي
بها على لغة العرب وتارة يأتي بها على لغة العجم وتارة يأتي بها على لغة العبري وهكذا قوله
وضروب الالسنة اي وانواع اللغات المعروفة والذين قالوا الخ وهم الفرقة الاولى

والحاصل

والحاصل ان الجميع اتفقوا على انه متكلم بهذه الحروف على سائر اللغات لكن اختلفوا هل
هي غير معتمدة على مخارج او معتمدة على مخارج فكيف تدخل الخ بمعنى انه
اذا كان كلامه مركبا من حروف كان حادثا لا قديما وكيف يكون قديما والمشيئة لا تتعلق
بالقديم ولولا ان الله الخ اي لولا سلب الله عقولهم ما نطقوا بهذه الدعوى ففي العبارة
حذف جواب لولا واضافة عقل للتمييز من اضافة السبب للمسبب اي لولا سلب
العقل الذي يحصل به التمييز من بين ايديهم ما قالوا هذه المقالة وهو عندهم الخ بيان
لشناعة اخرى ولكنه صمت اي سكت ولكنه اي ستره واخفاه والسكوت
لا ينعدم عنده الكلام حتى يكون حادثا بل هو كامن فهو من يقول بكمون الاعراض وقد تقدم
ابطاله وقد وجد اي ما سمع في محل القارئ اي في محل غير القارئ فالصفة ثبت
لها حلالا ولم ينتقل ايضا عن ذاته اي كما ان ما سمع من القارئ لم ينتقل عن ذات الله
وهذا قول النصارى اي وهذا القول كقول النصارى حيث قالوا ان اقنوم العلم قام
بعيسى والحال انه قائم بذات الاله تدرع عيسى اي اتصاف عيسى مأخوذ
من تدرع اي لبس الدرع فاطلاق التدرع على الاتصاف مجاز ولكن النصارى الخ
هذا زيادة في التشنيع عليهم لدلالته على انهم ارذل واقبح من النصارى في حق
كل قارئ لا مفهوم له لكن بل وكذا في مصحف وكاغد ويكون الشيء الواحد الخ هذا
هو المناسب للمقام دون ما قبله لان تلك المشاهدة ليس فيها ذكر التقدم بل المذكور فيها
انقسام بحيث من دائرة العقل اراد بدائرة العقل الاحكام التي يدور ويجول فيها
العقل وكيف يوسم اي يوصف وهذا تفريع لما قبله من زبر الحديد اي ومن
الحجارة بما يوقد بالحديد ويذوب وبوضع في القالب المنقوش فيه الآية ويجعل الحديد
حروفا مفرقة ومرتبة على ترتيب الآية وينتقش الحجر فان الحروف المكتوبة
الدالة الخ اي وهي حروف الجلالة معنى كلام الله اي القائم بذاته وقوله وكانت اي
الحروف زبرا اي قطعا حادثة وان كتبت الخ عطف على طلبت اي وقالوا ان كتبت الخ
قال ابو حامد المراد به الاسفرايني والغزالي ويلزمهم ان يحرق الخ اي يلزمهم
ان يحرق الكاغد وغيره الذي كتب فيه اسم النار لان الاسم عين المسمى ويلزمهم ايضا
ان الكاغد الذي فيه اسم النار اذا حرق ان تكون النار محروقة وان الكاغد الذي
كتب فيه اسم الماء اذا بل ان يكون الماء مبلولا لان الاسم عين المسمى عندهم وهذا مما
لا يتخيله ذو العقل وليس هذا كقول بعض اهل السنة ان الاسم عين المسمى فهذا بعيد به

ظاهر الكلام من ان الاسم الذي هو الحروف والاصوات نفس المسمى فلا يكون الصوت
الدال على زيد الذي هو مجموع الزاي والياء والدال نفس ذات زيد فيكون العرض نفس الجوهر
والقول بذلك هذا خروج عن دائرة العقل وانما جنى من قال الاسم عين المسمى ان مفهوم
الاسم الذي يدل عليه هو عين المسمى سواء كان مفهوم الاسم الذات فقط او الذات
والصفة كانت الصفة صفة ذات او فعل فالله والعالم والخالق مفهومها عين الاله
باعتبار دلالتها على الذات وان كان في بعضها باعتبار صفة او فعل خلافا لمن قال ان مفهوم
الله عين الاله ومفهوم الخالق والرازق غيره باعتبار ما دل عليه من صفة الفعل ومفهوم
العالم والقادر لا عين المسمى ولا غيره باعتبار ما دل عليه من صفة الذات والقوم
مشغولون هذا من جملة كلام ابن حامد وقوله بعظم الغباوة اي بالغباوة العظيمة فهو
من اضافة الصفة للموصوف لطريق النظر بان في بمعنى الباء والاضافة بيانية اي
انهم لا يدركون الامور النظرية ثم احتجوا الناس بها ويحتمل ان المراد بطريق النظر ان
الادلة الموصلة لها فالاضافة حقيقية وجمود اي انقباض على ظاهر الحساسات اي
انهم لا يدركون الا ما كان محسوسا ولا يدركون غيره من النظريات فلا يدركون الاله
المتصف بالصفات الازلية النظر في المخلوقات نحو العالم متغير وكل متغير حادث
بدعة وضلالة اي انه حرام عندهم وريب في الدين اي وذي ريب في الدين
اي انه يؤدي لذلك وتشكيك اي وذي تشكيك وهذا غير ما قبله فهو عطف
مرادف وما يجحد باياتنا الا الكافرون اي وهو لاجل ذلك لا يفهمون حقيقته
اي لا يفهمون معنا حقيقيا ولا مجازيا ولا ممكن ولا مستحيل الا لا انهم
لا الفرق انما يكون بين متعدد فهي زائدة في المتعاطفين لتاكيد النفي او ان
المعطوف مقدر بل اي لا يفرقون بين واجب وغيره ولا ممكن وغيره ولا مستحيل
وغيره حتى جعلهم ذلك على انكار وجوب النظر في المخلوقات لانهم لا علم بها
الحادثات والمخلوقات حيث قالوا لا معنى لوجوب النظر فيها وقالوا الحق من يد حول
الاسباب كقوله بعد وسموا الخ فالتسمية من قبلهم بالنظر في العقليات اي كقولنا
صفات الله قديمة اذ لو كانت حادثة لكان حادثا لكن التالي باطل وما يجحد باياتنا
الا الكافرون هذا من كلام ابن دهان اي وما يجحد بالايات الدالة على وجوده الا
الكافرون اي وهو لا يجحد والايات الدالة على وجوده تعالى فهو كافرون على قلب
الحقائق اي بان يوجد المستحيل ويعدم الواجب وان يوجد المستحيلات اي

كالشريك

كالشريك والزوجة والولد وهذا اخص مما قبله لان قلب الحقائق اعم لانه يشمل
في اعدام الواجب المحال في عقول الخلق اي انما يتبع المحال في العقول اي لا يحكم
باستحالته الا بحسب العقل واما بحسب نفس الامر فيوجد اذا اراد الله ذلك
وقدرة الله الخ كالتخيل لما قبله وانما منع من ذلك اي من وقوعه وقوله انه
لم يرده اي لم يرد وقوعه وقوله ولو اراده اي ولو اراد وقوعه لكان فلا يحال عندهم
اي بالنسبة لقدرته تعالى بل الاشياء كلها بالنسبة اليها ممكنة انما هو اي المحال
وانما لو اراده اي المحال لو اراد وقوعه لوقع واعتقادهم الخ فيه اشارة الى ان هذا
الاعتقاد غير مختص بهؤلاء الفرقة ومن جملة جهلهم وجمودهم وهو المتحير
وهو شبيه بالجمع اي ومن طلبة العلم اي الاية الجهلة المتفقهين اي من
تكلف الفقه وليس بفقيه وليس المراد بهذا المتفقه ابن حزم الظاهري لانه وان كانت
هذه المقالة صدرت منه الا انه لم يكن في عصر الغزالي بل كان معاصر الامام الحرمين
شيخ الغزالي فلعل المراد بهذا المتفقه محمد بن حزم عبد الحميد المحدث لانه كان
معاصرا للغزالي يقرب الخ ظاهره انه لم يصرح بمذهبهم بل يقرب منه وسبب
بيانه وفي قوله لو اردنا الخ اعاد الجار دفعا لما يتوهم ان الثاني من تتمة الاول
فقال منع الخ لو حذف فقال ما ضره للاستغناء عنه بما تقدم الا ان يكون اعاده للبعد
لانه لم يرده اي ولو اراده لكان فالله قادر على المستحيلات التي من جملتها الولد
والزوج ولا يخفى ان هذا عين مذهب الحشوية لا قريبا منه وح فلا معنى لقوله او لا
يقرب من مذهبهم وهلا تشبه هذا الغبي كقوله اي لمعنى قوله انا كنا فاعلين
وقوله انه اي ومعناه انه لو كان فعل اي مفعول من مفعولاتنا له هذه التعجب
اي بحيث يقال له زوج لاتخذناه من لدنا لكن ليس من مفعولاتنا وليس مما يمكن ان
نفعله فلا يمكن ان نريد اتخاذه اي لو اردنا ان نتخذ لهوا لاتخذناه لو كان ذلك المتخذ
مفعولا من مفعولاتنا وفي الحواري الاول رفع نحن على اسم كان وجملة انا له خبرها
ولقوله اصطفى الخ وهلا تشبه بمعنى قوله لاصطفى مما يخلق كان معناه لو
اراد الله ان يتخذ ولدا لاختار من واحدا عبيده المخلوقين وسماه ابنا بمعنى الرافة
والرحمة لا بمعنى التولد اذ لم تقل لو اردت ان اتخذ ولدا لولدت وانما قال لاخترت
واحدا من عبيدي المخلوقين لي وسميته ولدا ولا شك ان هذا يشير الى بطلان
التولد اي لو اراد ذلك اي اتخاذ ولد وقوله لكان ذلك اي الولد الذي يريد اتخاذه

وقوله خلقا اي من جملة مخلوقاته   بمعنى الرافة في العبارة حذف اي من البنوة بمعنى الرافة
لا بمعنى التولد كما يوهم هذا البعض من المشتبهة والحاصل ان التعبير بالاصطفاء دون الولادة
يدل على الاياب الولادة الحقيقية بنوع فالولد لا يوجد في الخارج الا منفصلا المعبود بسبب
لا بالولادة   وعليه اي على ما ذكر في الايتين   تنبيها اي او قال ذلك تنبيها على ان
من في السموات لا يكون الا عبدا ولا يصح ان يكون زوجا او ابا او ولدا او ان لا يكونا الها يعني
اخوهوا المستفاد من الاية نفي وجود الولد او الزوج في الخارج واما نفي كون الله صالحا
لاتخاذ فلا دلالة للاية على نفيه   لا يجتمعان اي لما اشتمل عليه العبودية من الذلة
والخضوع وما البنوة وكذلك الزوجية والربوبية   وزعموا اي الحشوية فهو عطف على
قوله ولهذا يقولون   على ذلك اي على قلب الحقائق والمراد بالاقتدار القدرة
فانه اشتغلوا من ذلك اي من القول بانه قادر على اختراع اله مثله   وان
حكموا باقتداره على ذلك اي على اختراع اله مثله   وذلك جهل منهم بما يتعلق به
الاقتدار والعجزية ان الاقتدار مثلا لا يتعلق الا بالممكن ولا يتعلق لا بالواجب ولا بالمستحيل
لزم ان العجز ايضا لا يكون الا في الممكن لهو بقدر ما يمكن محاولته كما لا يصح ان يقال الله
تعالى يقدر على الواجب والمستحيل كذا لا يصح ان يقال انه تعالى عاجز عنهما وانما العجز هو
ان يتعذر عليه شيء مما يتعلق به قدرته تعالى   ولم يلزمهم على هذا اي على القدرة
على قلب الحقائق ان يكون قادرا على اختراع اله اي لانه لا فرق بين مستحيل ومستحيل
اذ لا فرق في الكفر اي في الحكم بالكفر   ومن يحكم بوقوع ذلك اي بوقوع ما قدح في
الوهيته   فترك مذهب الحشوية اي في التعبير بالتركيب تسمح لان مذهبهم انما نشأ
من هذه الجهالات كما يدل له ما يأتي لان هذه الجهالات اصل لتحكمهم كما هو ظاهره
جهلهم باللسان اي باللغة العربية وقوله والفرق بين حقيقته ومجازه عطف على
اللسان عطف تفسير ان اريد بالمجاز ما قابل الحقيقة الشامل للكناية او عطف خاص
على عام   ولهذا اي لاجل جهلهم بالفرق بين مجاز اللسان وحقيقته حكموا بظاهر
ما ورد ومصدوق ما ورد الكتاب والسنة فلهذا ابتدا بقوله من الاستوا على العرش
والنزول الى السما والاستوا راجع لما ورد في الكتاب والنزول الى السما راجع لما ورد في
السنة   في الثلث الاخير من الليل اي من ليلة الجمعة على تمام   كلام الله بالحدوث
بدلا من القران واعلم ان القران يطلق عليه كلام الله حقيقة والدال بالحقيقة في
المقام ما قابل المجاز لا الحقيقة بمعنى كنه الشيء وانه دال على المعنى القائم بذاته تعالى

هذا مذهب اهل السنة والحشوية جروا على ان كلام الله حقيقة بمعنى كنه الشيء
وما ورد من نداء الله الخ عطف على ما ورد اي حكموا بظاهر ما ورد في القران من الاستوا على العرش
وحكموا بظاهر ما ورد في السنة من نداء الله لهو راجع لما ورد في السنة ايضا فقوله ونداء الله
تعالى الخ لعميم يمكنه اعاد الموصول وصحة للفصل بقوله والقران اه   جحودهم على ما سبق
اليهم نبيه ان انما هي ناشئة ومترتبة على الاولى لان الاولى جهل باللسان وبالفرق بين
الحقيقة والمجاز ومنشأ من ذلك جحودهم وجلوسهم واعتقادهم لما سبق اليهم من ظاهر
اللفظ وهم فلا يطرح عن هذه جهالة مستقلة   مخالفتهم اي العقول بمعنى ان
العقل اذ اخلى ونفسه يحكم بعدم استوا الاله على العرش وهؤلاء الجماعة بسبب عدم
فرقهم بين الحقيقة والمجاز تبا لحلوا العقل ويجحدوه ولا يخفى ان هذه الجهالة مترتبة
على الجهالة الاولى كالثانية فتامل   ولا شك ان الجهل باللسان الخ راجع للجهالة
الاولى والثانية وقوله والبعد عن ممارسة الخ راجع للجهالات الثلاثة   وعدم
اتقان بالنصب عطفا على الجهل   فن البلاغة والبيان يحتمل ان المراد بفن البلاغة
علم المعاني وعلم البيان فيكون العطف مغايرا   والبعد بالنصب عطفا على الجهل او على
ما قبله وهو عدم اتقان على الخلاف في المعاطيف اذا تعددت وكان العطف بحرف غير
مرتب وقوله عن ممارسة العلوم العقلية اي عن مخالطتها   على مقتضى الشهوات
اي ممارسة ابتنت على ما نهت عليه النصوص الشرعية فاضافته مقتضى لما بعده
بيانية وفي بهذا اشارة الى ان الانسان ينبغي عليه ان يجد وجد والشريعة المطهرة
فيما يتخلله من العلوم العقلية ولا يعدل عنها طرفة عين بل لا يزال يهتدي بنور العقل
في محجة الشريعة وبنور الشريعة في محجة العقل حتى تكون عقايده صحيحة لان من
لوازم منهج الشريعة بلا عقل كان من الجهلة المقلدين ولو سلك منهج العقل من غير نور
الشريعة كان من الضالين المضلين الغاوين المتفلسفين   مع عدم ذلك اي الجهل
باللسان وعدم اتقان البلاغة والبيان والاولى اسقاط لفظ عدم لان التجاسر مع عدم
ذلك عن الخوض فيما يحتاج لعلوم ليس اصلا للضلالة والكفر واصل الضلالة
والكفر انما هو التجاسر مع وجود الجهل وعدم اتقان فن البلاغة والبيان   فيما
يحتاج لعلوم اي وهو علم التوحيد وقوله وفكرة اي في تلك العلوم وقوله متقدمة
اي على الاشتغال بعلم التوحيد   من غير اخذ الخ اشار بذلك الى ان الضرر انما
تام واحد من عدم الاخذ عن اهل العلم فلو وجد ما هو اخذ العلم عن شيخ حاذق فلا ضرر

وقوله اصلي اي اصول وهذا احتراز من قوله ولا شك ان قوله وحسن ادب الا انما عبر
به لما قيل ان انتفاع الطالب من شيخه بقدر ادبه معه وتعظيمه له   من يهود اي من
معتقد اليهود وقوله ونصارى اي معتقد النصارى وقوله واعتزال اي معتقد اهل الاعتزال
لهم مع اليهود اي انهم مشاركون لليهود في هذا الاعتقاد وقرنه بالفاء لانه على تقدير
الشرط اي ان اردت معرفة ذلك فهم الخ   ومع النصارى اي وهم مشاركون للنصارى
في اعتقاد حلول الكلام فيه نظر لان النصارى انما يقولون بحلول علم الله في جسم
عيسى مع عدم انفكاكه عن الله واجيب بان مراده بالكلام الصفة القائمة بالذات
الحلية في الاجسام مع عدم مفارقتها للذات   وانا لا نقار في اي الكلام وقوله مع ذلك
اي مع حلوله في الاجسام   وهو نص مذهب الجزاي وهو منصوص هو مذهب اليهود
مع ان المعتزلة ايد فيه بما يتوهم من المشاركة من جميع الوجوه   حكموا بذلك
اي بقيام الحروف والاصوات بذاته تعالى   وجهلهم الضروريات ظاهر ان احكامه
بقيام الحوادث به انه ضروري لا يحتاج لنظر وهو ممنوع قطعا   واتفق الجميع اي كل من
المعتزلة واليهود   في عدم تعقل ما قاله اهل الحق ان قيل هذا يقتضي بظاهره ان
اهل الحق تعقلوا هذا الكلام المنسوب للباري العاري عن الحروف والاصوات مع ان حقيقة
الكلام غير مدركة قلت ليس المراد بالتعقل هنا الادراك في الحكم بالصحة عقلا ولا شك ان
اهل السنة تعقلوا هذا الكلام الذي ليس بحرف ولا صوت اي حكموا بصحته ووجوبه
للباري عقلا وان لم يدركوا كنهه كغيره من الصفات بخلاف طوايف المخالفين فانهم لم
يحكموا بصحته ولم يثبتوه للباري لزعمهم انحصار الكلام في الحروف والاصوات   من
اثبات كلام اي بيان لما قاله اهل الحق ولابد من تاويل الاثبات بالثبوت   قائم بنفس المتكلم
اي وهو الله تعالى   يعرب عنه اي يدل عليه اي على الكلام الذي ليس بحروف ولا صوت
القايم بذاته تعالى بالكلام اللفظي وهو القرآن والتوراة والانجيل الخ ودلالة الكلام اللفظي
على النفسي مباشرة واما دلالة الكتابة عليه فبواسطة دلالتها على الكلام اللفظي
واما الرمز والاشارة فدلالتهما على الكلام النفسي بواسطتين لانهما تدل على النقوش وهي
تدل على الكلام اللفظي الدال على النفسي ان قلت جعل الكلام اللفظي دالا على النفسي
مشكل وذلك لان النفسي قديم ومدلول الكلام اللفظي منه ما هو قديم كمدلول الله
لا اله الا هو الحي القيوم ومنه ما هو حادث كمدلول ان فرعون وهامان وقارون وجنودهما
كانوا خاطئين قلت المراد بكون الكلام اللفظي دالا على النفسي انه دال على بعض معناه

فالنفسي



فالنفسي يدل على معان لا نهاية لها واللفظي يدل على بعض تلك المعاني القديمة والحادثة
كذا قال بعض المحققين والحق ان الكلام اللفظي يدل على نفس الكلام النفسي القايم بذاته
تعالى من تلك الدلالة ليست واحدة من الدلالات الثلاث المطابقية والتضمنية
والالتزامية لانها اقسام للدلالة اللفظية الوضعية وانما هي دلالة التزامية عرفية
كدلالة قول القايل قام زيد على ان له محدثا يدلك في ضميره وليس خاليا عن التحدث
كخلو الجمادات وهذه الدلالة هي المرادة من قول بعضهم ان تلك الدلالة عقلية فمراده
بقوله عقلية انها غير وضعية وحاصله ان الكلام اللفظي يدل على الكلام النفسي
دلالة عقلية التزامية لكن كلامنا النفسي حادث ككلامنا اللفظي واما كلام الله
النفسي فقديم وكلامه اللفظي الدال عليه حادث وهذا التقرير تعلم انه لا حاجة
لقول بعض المحققين في قول المتكلمين ان الكلام اللفظي المنزل على سيدنا محمد يدل على تعالى   ت
الكلام النفسي القايم بذاته تعالى من انه على حذف مضاف اي يدل على بعض مدلول
الكلام النفسي وذلك لان تقدير هذا المضاف انما يحتاج اليه اذا اريد بدلالة الكلام
اللفظي الدلالة المنطقية الوضعية واما ان اريد الدلالة العرفية الالتزامية المعبر عنها
بالعقلية فلا يحتاج اليه والحاصل ان القرآن بمعنى اللفظ المنزل له دلالتان دلالة
عقلية ودلالة لفظية وضعية فدلالته على الكلام النفسي دلالة عقلية والمدلول
في هذه الدلالة قديم ودلالته على معانيه اللغوية افرادية كانت او تركيبية دلالة
لفظية وضعية والمدلول في هذه الدلالة بعضه قديم كمدلول لفظ الله وبعضه
حادث كمدلول لفظ فرعون فان اريد بالدلالة في قول المتكلمين الكلام اللفظي يدل على النفسي
الدلالة العقلية لم يحتج لتقدير المضاف وهذا المسلك هو الذي سلكه [illegible]
وان اريد الدلالة اللفظية الوضعية احتيج لتقدير المضاف وهذا المسلك سلكه
العراقي ومن تبعه على اثباته اي الكلام النفسي الذي ليس بحرف ولا صوت وقوله
شاهدا اي في الشاهد وقياس عليه الغايب   بان الامر والناهي اي الامر من
الخلق والناهي من الخلق وقوله بان الامر متعلق باحتج فدخول الباء هو المحتج به وقوله
نجد اي من ذكر من الامر والناهي فاندفع ما يقال ان نجد خبر عن اسم ان وهو جار
على طريقتين وهذا الخبر غير مطابق له فكان الواجب ان يقال نجدا بضمير التثنية
وحاصل الجواب ان مرفوع نجد ضمير يعود على من ذكر من الامرين والضميران في قوله حاله
امره ونهيه كل منهما يرجع الى ما يليق به على سبيل التوزيع وقوله من نفسه اي قوله

طلبا جازما وهو الطلب النفسي الذي ليس بحرف ولا صوت ويدل عليه اي بحيث
يقال فهمنى المسالة وعلمنى المسالة فثبت عبارات مختلفة دالة دالة على ما في النفس من
الطلب ثم ان مقتضى كون العبارات دالة على ما في النفس ان يكون تلك العبارات غير ما في
النفس لان ما في النفس لا يختلف لانه عبر عن الطلب النفسي الجازم وهذه العبارات مختلفة
فيكون العبارات غيره وفيه اشارة الى دليل ما اقتضاه الكلام من المغايرة بين النفسي والعبارات
بقوله وما يعرض له التغيرة قالوا وتغليبية وقوله وما يعرض له اشارة الى قياس من الشكل الثاني
صورته هكذا العبارات تختلف ولا شي من النفسي تختلف ينتج العبارات ليست ما في
النفس وايضا العبارات دالة وما في النفس مدلول والدال غير المدلول ولو التفت اليه لهذا
كان اوضح ولان العبارات هذا دليل ثان للمغايرة بين ما في النفس والعبارات
وتقريره ان يقال العبارات دلالتها بالوضع والتوقيف ولا شي مما في النفس كذلك ينتج
لا شي من العبارات بما في النفس وقوله ولان العبارات اي ولان دلالة العبارات وقوله
بالجعل اي الوضع فقوله والمواضعة مفاعلة وهي على غير بابها والمراد بها الوضع وقد تكون
تفسيرا لما قبله والتوقيف اي لان السامع لا يدرك معنى اللفظ الا بالتوقيف بقوله
هذا اللفظ موضوع لهذا او ذلك المعنى موضوع له كذا فالمراد بالتوقيف الاعلام والاطلاع
ثم ان توقف الدلالة على التوقيف والتعليم ليس من حيث ذاتها بل من حيث فهم المعنى
بخلاف توقفها على الوضع فانه من حيث ذاتها حقيقة عقلية اي وما في النفس دلالته
على معناه عقلي لان الوضع والتوقيف في دلالته لفظ زيد على معناه بالوضع واما ما في النفس
فيدل بالعقل ومن ثم لا يختلف وهذا يفيد ما قلناه اولا من ان الكلام النفسي يدل على معناه
وهذا في الصفة القديمة واما اذا صدر من احدنا لفظ اضرب فيدل على ما في النفس
وهو طلب الضرب وطلب الضرب الذي هو نفسي لا مدلول له ثم قاله انما يظهر في القديم
لا في الحادث منا اي ارادة امتثال اي لا الى كلام نفسي قوله ويردونا اليه اي
ويردون ما يجده الخبري نفسه قبل الاخبار يرجع للعلم بالصيغة اي بمدلولها
والحاصل ان الكلام اما انشائي او خبري فما يجده الطالب في نفسه قبل تكلمه بصيغة
الامر والنهي يرجع الى ارادة الامتثال وما يجده المخبر في نفسه قبل تكلمه بالخبر يرجع للعلم
بالصيغة وقوله فتعلم الصيغة الاضافة للبيان اي يرجع للعلم بالصيغة من حيث
مدلولها ومادتها وحقيقتها لاتفاق اي بيننا وبين المعتزلة وقوله وانما النزاع
اي بيننا وبينهم وقوله من تمييزه اي من تمييز اصل المعنى الموجود في النفس عن الارادة

والعلم

والعلم قوله على مغايرته اي على مغايرة اصل المعنى الموجود في النفس للارادة بالنسبة
للطلب الشامل للامر والنهي وقوله بوجود الامر به ونهاه اي به دون الارادة وهذا هو المحتج
به وهذه حجة اولى وستاتي حجة ثانية وهي قوله قالوا ومن الدليل على المغايرة اي
ربينوه اي بينوا وجود الامر بدون الارادة الذي هو محتج به ولم يرده وقوله لم منهم
اي ولم يرد المولى سبحانه وقوع الايمان من الكفار ولا وقوع الطاعة من العصاة ولما
كانت هذه دعوة لا يسلمها الخصوم اذ هم يقولون ارادة ذلك منهم اثبتها الدليل بالعقل
والنقل مقدما للعقل فقال اذ لو اراد ذلك لوقع اي لكنه لم يقع ثم يرده للحذف الاستثنائية
وقوله والا لزم النقص بيان للملازمة اي والنقص عليه محال بالاتفاق وقوله بسبب
اي بسبب وجود مشيئة لانه يصير العبد دون مشيئته لانه يصير مقهورا والمقهور ناقص
اذ لو اراد ذلك اي كما يقول الخصم وقد اتفق ان هذا الدليل نقلي بعد ان ذكر
الدليل العقلي فهو عطف على قوله والا لزم النقص على ان ما شاء الله كان اي فلو
شاء الله ايمان الكافر وطاعة العاصي لوقع فقد تحقق الامر به دون الارادة وفي قوله
قبل ظهور البدع اشارة الى ان ما عليه الخصوم مخالف لما عليه السلف والخلف في
ارباب البدع ان الامر يتعلق الخ هذا اشارة لقياس من الشكل الثاني تقريره ان
تقول الامر يتعلق بفعل الغير والارادة لا تتعلق بفعل الغير ينتج الامر غير الارادة
لا بمعنى الشهوة عطف على محذوف اي الارادة بمعنى القصد لا بمعنى الخ ويكون الارادة
بمعنى القصد لا تتعلق الا بفعل المريد لم تتعلق بالمعجوز عنه بخلاف الامر فانه يتعلق
بالمعجوز عنه وقوله لا بمعنى الشهوة والمحبة اي واما الارادة بهذا المعنى المحال في حق
الله فتتعلق بفعل الغير فتمكن من قضائه اي بان كان موسرا ووجد رب
الدين او وكيله فلو تضمن الخ الاولى ان يقول فلو كان الامر نفس الارادة الخ هو مدعى
الخصم مع ان الله قد امره بذلك اي بقضاء الدين حيث امكنه ونهاه عن
المطل لقوله عليه الصلاة والسلام مطل الغني ظلم فلو حنث اي
وتجب عليه الكفارة اي لوجود المعلق عليه وقوله ولم يحنث جملة حالية
قالوا الخ هذا من جملة الوجوه التي بين بها الاصحاب على وجود الامر بدون الارادة
فكان المناسب ان يقول الرابع قالوا الخ وانما اتى بصيغة قالوا المقتضية للتبري
لما في هذا الوجه من الخدش الاتي اذا اعتذر اي السيد في اعتذاره
فارادة السيد تمهيد عذره اي تقريره واظهاره فانه يامره لحصول المناسب امره

بحضرة لانه جواب اذا امر السيد العبد بحضرة السلطان وربما يجاب عنه اي
فقد تحقق الامر بدون الارادة وقوله فاذا امره - لاحاجة لهذا فالاولى اسقاطه للاستغنا
عنه وهذا لا محجة فيه اي لان اظهار عذره يكفي فيه مجرد قوله يا عبدي
افعل كذا ولا يتوقف على وجود امر نفساني والكلام فيه فلم يوجد الامر لا بوجد
الارادة وكلامنا في وجود الامر النفساني بدون الارادة ولا يتوقف على انه امر
حقيقة اي امرا نفسانيا ومثله لازم للاشعرية فاذا امر الله العبد في
القران ولم يرد فعله لعلمه بعدم وقوعه فقد وجد الامر اللفظي دون النفسي فكيف
يقولون ان الامر اللفظي يستلزم الاقتضاء النفسي والحاصل انه كما لا يلزم من قول
السيد افعل كذا وجود الارادة للامتثال كذلك يقال للاشعرية انه لا يلزم من الامر
اللفظي الاقتضاء النفسي اي ان هذا الامر الوارد في الكتب السماوية
فامر ابي جهل بالايمان مثلا في الكتب السماوية امر لفظي لا نفسي فقد انفرد اللفظي عن
النفسي كما انفرد عن الارادة لان المولى لما علم بعدم وقوعه لم يرده ولم يقتضه ولم يطلبه
طلبا نفسيا لغرض قالوا ومن الدليل على المغايرة اي مغايرة اصل المعنى الموجود في
النفس للارادة وضمير قالوا للاصحاب وهذا دليل ثان استدل به على المغايرة وليس من
جملة الوجوه التي بينوا بها وجود الامر بدون الارادة المحتج به اولا على المغايرة المذكورة
وساق هذا الدليل باسلوب التبري لما فيه من الخدش الذي سنذكره لتناقض
اي والمتكلم بالمتناقض بحيث لا يليق بما قال ولو كان كل امر الاولى ان يقول ولو كان
الامر نفس الارادة لاجتماع تغايرهما لا لازمهما في الوجود الخارجي لان
يمكن ان يحمل قوله اريد منك على اني احب ذلك اي لا على اني اقصده وهذا اسند
لقوله وهذا ضعيف ولا يخفى ما فيه فان عبارته تفيد انه يصح حمل الارادة هنا
على القصد وهو لا يصح لما مر من ان الارادة بمعنى القصد لا تتعلق الا بفعل المريد والارادة
هنا متعلقة بفعل الغير نظرا لقوله اريد منك اي بمعنى المحبة والشهوة فقط لتعينها
متعين فيها لانها يمكن ان تحمل عليه فكان الاولى ان يقول لانه يتعين ان تحمل قوله الخ
واما رد المعتزلة لما قدم بطلان رد ما يوجد في النفس من الطلب الى الارادة شرع
هنا يتكلم على بطلان رد ما يوجد في النفس من الخبر الى العلم بنظم الصيغة وحاصل ذلك
ان قول الله في كتابه ان امر الله مثلا خبر لفظي واما المعنى القائم بذاته تعالى فليس خبرا
حقيقيا بل هو يرجع للعلم بهذه الصيغة كذا قال المعتزلة وهذا باطل لما قاله الشارح

وحاصل



وحاصل ما قاله الشارح ان العلم بنظم الصيغة يختلف باختلاف الصيغ والخبر النفسي
لا يختلف ينتج العلم بنظم الصيغة غير الخبر وهذا قياس من الشكل الثاني حذف الشارح
نتيجته اي العلم بنظم الصيغة اي وليس هناك كلام نفساني بل الموجود
العلم بنظم العبارة الموجودة في الخارج لان نظم الصيغة يختلف اي لان
العلم بنظم الصيغة يختلف باختلاف الصيغ فالعلم بقولك جاء زيد غير العلم بقولك
ذهب عمرو مثلا فقول الشارح لان نظم الصيغة الخ فيه حذف وما جرى عليه الشارح من ان
العلم يتعدد بتعدد المعلوم كالباقلاني وانما احتجنا لتقدير العلم لانا لو لم نقدره كانت
نتيجة القياس نظم الصيغة ليس خبرا نفسيا وينعكس لقولنا الخبر النفسي غير
نظم الصيغة وهذا غير المطلوب لان الخبر ليس هو نظم الصيغة عندهم بل العلم
بنظمها فاذا قدرنا لفظ العلم ينتج المطلوب وهو ان العلم بنظم الصيغة غير الخبر النفسي
وانت خبير بان هذا الدليل انما ينتج اذا سلم الخبر النفسي والخصوم لا يقولون بوجود
شيء في النفس ولا يسمونه خبرا ولان الصيغة الواحدة الخ هذا قياس اخر حذفت
نتيجته كالذي قبله وحاصله ان القائل افعل قد يستعملها في الايجاب والاباحة كقولك
قم للصلاة وكل ... الصيغة تختلف بالانشائية والخبرية والصيغة واحدة فيكون
العلم بها واحد فنقول في نظم هذا القياس من الشكل الثاني العلم بنظم الصيغة لا يختلف
وما في النفس يختلف اما الصغرى فلان المعلوم اذا اتحد كان العلم المتعلق به واحدا
من غير خلاف واما الكبرى فلان ما في النفس خبر وطلب وهما مختلفان ضرورة ينتج
العلم بنظم الصيغة ليس هو ما في النفس وينعكس الى ان ما في النفس ليس هو العلم
بنظم الصيغة وهو المطلوب واذا ثبت الخ هذا شروع في وجه تسميته ما اشتمله
اهل السنة من القول النفسي كلاما وبيان ماخذ ذلك تسميته منه اخبر
ماخوذ وهو غير مطابق بحسب الظاهر فلابد في التاويل بحذف في اخره اي امر ماخوذ
من موارد اللغة لاضافة بيانية وقد قال تعالى الخ استدل بها على تسمية
ما في النفس كلاما وفيه ان الاية لمطلوب تسمية ما في النفس كلاما والاية انما تدل على
تسميته قولا قلت هما بمعنى واحد لا يقال بل القول اعم لصدقه بالنفساني واللساني
والكلام مخصوص باللساني وح فلا يصح الاستدلال بالاية لان ملزوم الاعم غير ملزوم
الاخص لانا نقول هذا فيمن يجعل الكلام هو اللفظ واللفظ مخصوص باللساني واما
المتكلمون فالكلام عندهم كما عند الاصوليين يصدق بالامرين على خلاف ما سبق كرفيه

وانه حقيقة في اي معنى يكون فانا قلت حيث كان القول والكلام بمعنى كان في قول الشاعر واذا
ثبت ان لنا قولا نفسانيا لانه اذا رضيه كلاما فكيف يستدل على انه كلام قلت لانها قلت لانه
المعروف لموته المعنى القائم بالنفس عليه واستدل بالادلة العقلية السابقة غير انه
هل يسمى ذلك المعنى كلاما ام لا ولما كانت هذه التسمية راجعة للغة استدل بوارد
اللغة وهي كافية في هذا المعنى امر يوسي لم يكد يفهم هذا غير مرتبط بما قبله فلنا نحب
ان نقول وذلك انه لم يكد يفهم الى ما تحبه نفسه من الثنا وكمرالحيم اي نسترة منهم برهم
وحاصل كلامه ان الوارد عن المنافقين ان رسول الله والوارد على قلوبهم هو ليس
رسول الله والتكذيب منوط بالثاني دون الاول يعني والكذب لا يكون الا في الكلام الخبري
لكن كون الكذب متعلقا بالخبر النفسي بعيد بل المتبادر تعلقه بالخبر اللفظي من حيث
عدم مطابقته لما في القلب كما ذكره البيانيون ثم بعد ذلك فالمدعى تسمية القول النفسي
كلاما والاية لا تدل على ذلك وانما تدل على تسميته خبرا وهو اخص من الكلام لصدقه
بالخبر والانشا وانما جعل اللسان اراد به القول اللفظي الناشئ عن اللسان من اطلاق
المحل على الحال واطلق على ما في الفؤاد وهو القول النفساني كلاما وهو محل الشاهد
وهل اطلاقه اي اطلاق الكلام بمعنى اللفظ اي وهل الاطلاق لفظ كلام بطريق الحقيقة
الاضافة للبيان وعلى هذا فهو مشترك بين اللفظي والنفسي او هو حقيقة في
القول المناسب لما يتقدم اي يقوله في اللفظي بدل القول مجاز في النفسي اي فيكون من
اطلاق اسم الدال المدلول على قوله او بالعكس اي فيكون من اطلاق اسم المدلول على الدال
والذي استقر عليه ظاهره انه كان يقول اولا غير ذلك وهو كذلك اذ كان يقول
اولا انه حقيقة في النفسي ومجاز في اللفظي من اطلاق اسم المدلول على الدال وسند
لما ثبت الاخطل ثم رجع للقول بانه حقيقة فيهما لاطلاقه على كل منهما والاصل
في الاطلاق الحقيقة انه حقيقة في اللفظي اي ومجاز في النفسي من اطلاق اسم
الدال على المدلول وهو القول الثاني بدليل تبادره عند الاطلاق الى الفهم اي
بدليل سرعة حصوله الى الذهن عند الاطلاق والتبادر المذكور من علامات الحقيقة
وقد يقال ان اللفظ قد يشتهر في معناه المجازي حتى يتبادر ولا يمتنع ما لا نما استدلت
به المعتزلة يقدح فيما ذهب اليه الاشعري اولا من انه حقيقة في النفسي ومجاز في
اللفظي وحاصل القدح كيف ذلك مع ان المتبادر للذهن عند الاطلاق اللفظي
والتبادر امارة الحقيقة اجاب الشيخ عنه بقوله ولا يمتنع ان يكون حقيقة لغوية في

النفسي

النفسي وحقيقة عرفية في اللفظي فتبادره للذهن لكونه حقيقة عرفية وبعد الا ان في
انه مجاز لغوي كما قال الاشعري اولا وهذا غير القول بالاشتراك السابق لان ذلك على انه
حقيقة لغوية فيهما معا فاشتراكه اصلي وهذا عارض واذا عرفت الحق في كلام الله
اي من انه صفة قديمة خالية من الحروف والاصوات على كلام الله الذي هو صفة
قديمة قائمة بذاته لا يحمل على الحلول اي لا يحمل على ظاهره من الحلول في الثلاثة
لانه باطل اذ لا يصح القول بانه حال في احدها فضلا عن الحلول في جميعها بل لما
كانت هذه الاشيا اي المحفوظ في القلوب والمقروء بالالسن والمكتوب في المصاحف وقوله
دالة على كلام الله اي مباشرة في الاول وبواسطة في الثاني وبواسطتين في الثالث الخ وحاصل
كلامه اي ما يجري على القلب من المحفوظ دال على الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى
من غير واسطة وما يجري على اللسان من الالفاظ المقروءة دال على الصفة بواسطة دلالته
على ما يجري على القلب من المحفوظ والمكتوب في المصاحف دال على الصفة بواسطتين
وهما دلالته على الالفاظ المقروءة ودلالة المقروءة على الالفاظ المحفوظة الدالة على الصفة
المذكورة ولما كانت هذه الاشيا بهذه المثابة اطلق عليها كلام الله وصرح به ان كلام الله
يطلق على كل ما في النفس وما يجري على اللسان والحروف وانت خبير بان هذا خلاف المشهود
من اطلاقه على ما في النفس وما في اللسان فقط دون الحروف ثم ما ذكره من ان ذلك الاطلاق
من اطلاق اسم المدلول على الدال لا يناسب ما استقر عليه راي الاشعري من ان الكلام حقيقة
في النفسي واللفظي وانما يناسب ما رجع عنه من انه حقيقة في النفسي ومجاز في اللفظي
واطلق انه موجود فيها اي ووقع الاطلاق على ان الصفة القديمة موجودة فيها
اي في هذه الاشيا المذكورة وهي الالفاظ السابقة والنقوش وما جرى على القلب من
الالفاظ المتخيلة ومعنى وجود الصفة فيها ان فهمها والعلم بها موجود فيها لانا علمت
ان الصفة القديمة مدلولة لهذه الاشيا من غير واسطة او بواسطة فقط او
بواسطتين فنقول انه فهما وعلما غير محمول من الفاعل اي انه موجود علمها وفهمها
فيها اي انها موجودة فيها فهما وعلما لا حلولا كما تقدم لان الشي اي كالصفة
القديمة مثلا وقوله له وجودات اربع الاولى اربعة لان المعدود مذكر وهذا تعليل
لصحة اطلاق ان الكلام موجود في الاذهان وفي اللسان وفي البياض غير ان يستلزم
ذلك حدوثا واعلم ان الوجود الاصلي هو الوجود العيني والذهني تابع له
واللساني تابع للذهني والثاني تابع للساني مثلا زيد الغايب عنك اذا استحضرته

في ذهنك وذكرته بلسانك وكتبته في كتابك كان موجودا في ذهنك استحضارا له
له وعلمك به وموجودا في عبارتك وفي كتابه كتابك وموجودا في مكانه الغايب فيه فالاول
الوجود في الاذهان والثاني الوجود في اللسان والعبارة والثالث الوجود في الكتابة والرابع
والرابع وهو وجوده بذاته في المكان الغايب فيه هو الوجود في الاعيان فانه لا شك انه
لم يوجد في لسانك ولا في شفتك ولا في كتابك وانما وجد بذاته في المكان الغايب فيه
لكن لما كان يدرك من الالفاظ المتخيلة الجارية على القلب بلا واسطة ومن الالفاظ
الجارية على اللسان بواسطة ومن النقوش المكتوبة بواسطتين قيل انه موجود في الذهن
في العبارة وفي الكتابة وكذا كلام الله تعالى وجوده العيني وجوده من ذاته تعالى
بحيث لا يفارقها كعلمه وقدرته وساير صفاته الذاتية ووجوده في الذهن دلالة
الالفاظ المتخيلة في الذهن عليه ووجوده في العبارة دلالة الالفاظ اللسانية
عليه بواسطة ووجوده في الكتابة دلالتها عليه بواسطتين ثم انه باعتبار وجود
الصفة في الالفاظ ودلالتها عليها يقال للالفاظ تلاوة وقراءة وللصفة القديمة متلوة
ومقروءة في البنان فيقال للنقوش كتابة وللصفة القديمة مكتوبة والكتابة نقش
الحروف واما المكتوب فهو الصفة القديمة ثم ان هذا الاطلاق فيه تسمح اذ لا معنى لكون
الصفة القديمة مكتوبة او متلوة الا باعتبار انه مكتوب ومتلو دالها   وجود في الاعيان
اي بحيث يرى بالبصر   ووجود في الاذهان اي بحيث انه يدرك من الالفاظ المتخيلة
الجارية على القلب من غير واسطة   ووجود في اللسان اي بحيث يدرك الشيء
من الالفاظ الخارجية   بالبنان وهو الكتابة لسان الاصابع وليت هي
الكتابة فيقدر مضاف اي بذي البنان والحاصل ان الوجود باللسان معناه
الوجود بالكتابة الناشية عنها وفي البوسي ان الوجود في الاولين حقيقي
والاخران مجازيان اهـ لكن الظاهر انه لا حقيقة الا الاول خلافا لما في كلام الحاكم من
انتقاش الصورة   وبهذا تعرف اي بكون الصفة القديمة يدل عليها بالالفاظ
الذهنية والالفاظ اللسانية وبالكتابة لا بالمعنى المصدر   والقراءة والكتابة
هما بالنصب عطفا على اسم ان وهو الاول فهو سند ثان للمغايرة والحاصل انه على هذا
الكلام المبني على التسمح نقل ما وقع في عباراتهم وحاصله ان التلاوة والقراءة
هي اجرا الحروف على اللسان والتلفظ بها وترددها والمتلو هو الحروف والكتابة
وضع الحروف في الصحيفة مثلا والمكتوب هو النقوش الموضوعة وهم فالحق ان التلاوة

والمتلو والقراءة والمقروء والكتابة والمكتوب حادث ومتناهي ولا قديم هنالك ولا غير
متناهي فكلامهم بحسب ظاهره غير مسلم لكنهم ارادوا بالقراءة والتلاوة الالفاظ وبالمقروء
والمتلو الصفة القديمة وكذلك ارادوا بالكتابة النقوش وبالمكتوب الصفة القديمة
لافادة التغاير بين التلاوة والمتلو والقراءة والمقروء والكتابة والمكتوب في الاحكام
واللوازم بمعنى ان احدهما حادث والاخر قديم لان المفهوم لان هذا بديهي وفي افادة
التغاير بين ما ذكر تعريض بالحشوية لانهم ذهبوا من تناهيهم في العناد الى ان الكتابة
هي المكتوب والتلاوة هي المتلو والقراءة هي المقروء   وبالجملة اي واقول قولا ملتبسا
بالجملة اي الاجمال اي واقول قولا مجملا وهذا غير مختص بهذا المبحث بل يجري فيه
وفي غيره وحاصله ان عندنا طرفان الاطلاق اللفظي والاطلاق المعنوي فالاطلاقات
اللفظية تابعة للنقل من الشارع وعن السلف في اطلاقات الالفاظ وهذا هو المفاد
بقوله فالاطلاقات اللفظية الخ فالضمير في اطلاقها عايد على الاطلاقات بمعنى المطلقات
ففي الكلام استخدام والاطلاقات المعنوية تابعة للعقل في شان حمل الالفاظ المطلقات
على تلك المعاني وهو المفاد بقوله ومعانيها تابعة الخ فالضمير في معانيها وفي عليها
وفي فهمها عايد على الاطلاقات بمعنى المطلقات ففيه استخدام ايضا   الاطلاقات
اللفظية كقولك الصفة القديمة مكتوبة في المصاحف مقروءة بالالسنة وكقوله
تعالى الرحمن على العرش استوى وجاء ربك ويد الله فهذه تابعة للنقل عن الشارع وعن
السلف من حيث اطلاقها لا من حيث معانيها لانها من حيث معانيها تابعة للعقل فالمتبادر
من قولهم الصفة القديمة مكتوبة في المصاحف انها حالة فيها ولا يتبعون في هذا
المدلول بل يرجع للعقل فيقال معنى كونها مكتوبة اي باعتبار دالها وكذا يقال في
معنى وجاء ربك والرحمن على العرش استوى   من حيث الحمل عليها اي من حيث حمل تلك
الاطلاقات على تلك المعاني   فلابد من فهمها على ما يصح فلا نتبع الالفاظ في جميع
ما تدل عليه   لان الالفاظ متوعرة مطلقا اي سواء كان معناها موافقا للعقل
ام لا اي بل تارة وتارة فيتبع اللفظ في ما يدل عليه في جاء زيد دون جاء ربك بل ينظر
للعقل في امثال هذا فلو كان اللفظ متبعا دايما لزم كل ضلال كحمل جاء ربك على ظاهره
وكذا استوى على العرش ونحوه   يرفض اي يترك والكلام في معنى الغاية اي حتى
يرفض   قواطع العقل اي مقطوعات العقل   والالفاظ وجوه اي الالفاظ سنة
اولا ووجوه دلالتها سنة ثانيا خيره كثيرة وهذا كالبيان لقوله فلابد من فهمها

على وجه يصح لانه يقتضي ان الالفاظ لها دلالات كثيرة بعضها يصح وبعضها لا يصح
وهو كذلك والالزم الخ اي والا نقل ان الالفاظ لا تشتبه مطلقا بل قلنا انها تشتبه
مطلقا لزم الخ دلالتها متكثرة اي منها حقيقية ومنها مجازية ومنها كناية مصاحبة
لقواطع العقل وتموج وانما تنضبط اي دلالتها اي وانما تفهم على الوجه الصواب
بطول ممارستها اي لاجل ان تفهم معانيها اللغوية لانه اذا عرف المعنى اللغوي
وكان هناك اتفاق التوافق بين العقلية فنظر ان صح حمل اللفظ على المعنى الاول تعين
والا صرف اللفظ لمعنى يقتضي العقل صحة حمل عليه بحث مع المنبه عطف
على سبب من عطف المسبب على السبب لاجله اي لاجل ما ذكر من انتشار البحث
مع المنبه عنه في مسالة الكلام التي هي من جملة مسائله حتى قيل الخ ظاهره انه قيل في
تسمية هذا الفن بعلم الكلام نحو ذلك وهو كذلك فقد ذكروا وجوها اخر منها انه يورث
قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات والزام الخصوم ومنها ترجمة المتقدمين كتبهم فيه بقولهم
الكلام في كذا ومنها انما يتحقق بالتكلم والبحث وادارة الكلام من الجانبين بخلاف غيره من
العلوم فانه قد يتحقق بالتامل ومطالعة الكتب وقد استحسن اي بان بيانا قريبا
بدليل التعبير بالبين والتام فرايت الاعراض الخ يصح ان يكون راى علمية والمفعول
الثاني محذوف اي فرايت الاعراض عن كثير من المباحث اولى لمخالفته الخ ويحتمل ان راى
بمعنى قصد اي فقصدت الاعراض الخ ولا يصح ان تكون بصرية كما هو ظاهر المذكورة
فيها اي في مسالة الكلام من التطويل يقتضي انه لا فائدة فيه بالكلية فقوله بعد
بل فيه جدوى الخ يعارض ما قبله لانه يقتضي ثبوت اصل الجدوى بخلاف ما قبله
الا ان يراد بالتطويل الاطناب وهو يجامع كثرة الفائدة وسيعرضها فيضرب الاضراب
بل لا جدوى اي لا فائدة له اي للكثير من المباحث المعرض عنها ولهذا اي ولاجل
كون الاعراض عن كثير من المباحث المذكورة في مسالة الكلام اولى من التطويل بذكرها
قال الخ محجوب عن العقل اي وان كثرة الكلام في ذلك عبث وكان الاولى للشارح
ان يعكس الكلام فيقول لان العقل محجوب عن كنه ذاته وكنه صفاته لان المحجوب انما
هو العقل الا ان يقال مراده يحجب كنه الذات وكنه الصفات عن العقل خفاؤهما
عنه وليس المراد بالحجب المنع وعلى تقدير التوصل الى الشيء ادراكه وقوله من معرفة
الذات الاولى ان يقول من معرفة ذلك اي كنه الذات وكنه الصفات وهذا بيان
للشيء فيقتضي ان معرفة الذات تدرك مع ان الادراك متعلق بالذات لا بمعرفتها

والاولى

والاولى حذف المعرفة فيقول وعلى تقدير الوصول الى شيء من ذلك الا ان يراد بالتوصل الى
الشيء الاتصاف به او يراد بالمعرفة المعروف وتجعل الاضافة بيانية فهو ذوق اي فالمعرفة
او التوصل بمعنى الاتصاف والمراد بكونه ذوقيا انه امر قلبي لا يمكن التعبير عنه بعبارة كما
يقع للاولياء فيدركون الذات العلية ولا يمكن التعبير عن هذا المدرك او عن الادراك
بعبارة اشارة الى مذهب الحشوية اي الى رد مذهبهم وابطاله او المراد اشارة
الى مذهبهم على وجه الرد والابطال وكان على الشارح ان يزيد لفظ الرد لان ما فعله من توجيه
وكونه كلامه حرفا وصوتا اشارة لمذهب الحشوية وصفوا كلامه تعالى بالسكوت
فيه تسامح لان الموصوف بالسكوت في الحقيقة انما هو من كان يتكلم ثم انقطع كلامه
الا ان يجعل في الكلام حذف والاصل بالسكوت عنه لم يزل سبحانه متكلما اي في الازل
بمعنى انه لم يزل متصفا بصفة الكلام فيما مضى ولا يزال متصفا بصفة الكلام فيما لا يزال
في المستقبل اذ لو جاز ان يسكت عن كلامه اي بان تنتفي عنه صفة الكلام لـ
جاز ان يتصف كلامه بالعدم وهذه شرطية الدليل وحذف بيانها جاز وهو انه
لا معنى للسكوت الا انعدام الكلام وحذف الاستثنائية ايضا وهي لكن التالي باطل
وذكر سنده بقوله وذلك يوجب حدوثه واما ادعاه الخ هذا جواب عما اورده
الحشوية على شرطية الدليل وحاصله لا نسلم الملازمة لان الكلام حين السكوت كامن
ومستتر لا انه منعدم هو من هوس وهو نوع من الجنون اذ لا معنى للسكوت اي عند
العقلاء الحشوية الا انعدام الكلام لا كمونه واستتاره لما عرفت ان كل ما ثبت
قدمه امتنع عدمه لقوله واذا انتفى انتفى القدم لكن بصحة ما بعده من قوله
وبعكس الخ فيكون الجملة حالية وما يرد من انها حالية ذات المضارع المثبت لا
شروطها ما لا تقترن بالواو وهذه غير حالية منها منه نعم تتقيد برتبته بعده او و
مستانفة العقل اي وهو بعكس الخ عكس النقيض الموافق اي وهو جعل نقيض كل
واحد من الطرفين مكان نقيض الاخر واذا انتفى القدم ايضا اي كما انتفى البقاء هنا
ظاهره وانت خبير بان المناسب تاخير لفظة ايضا عن قوله لزم ضده الذي هو الحدوث
ايضا اي كلزوم الحدوث على مقابله وهو كون السكوت قبل الكلام مستلزم عدم
الكلام الثاني اي انعدامه بواسطة الخ هذه اشارة لكبرى قياس من وجد فاصوله
لظهورها وتقريره ان نقول ما لحقه العدم لزم ان يسبقه القدم وكل ما يسبقه العدم
فهو حادث ينتج كل ما لحقه العدم فهو حادث حادثا بغير واسطة اي من غير

حاجة اي دليل لان ذلك حقيقة الحدوث بخلاف السابق فانه يحتاج الى وسط
وهو ان لحوق العدم يلزم منه سبق العدم وهو الحدوث   كفر لا محالة اي كفر على الراجح
لان الكرامية يقولون بحدوث الصفات ومع ذلك لم نكفرهم خلاف هذا ان رجعت
اسم الاشارة الى قوله ووجوب الاتصاف بذلك للصفات الحادثة اي ودعوى الاتصاف ن
بالصفات الحادثة كفر على الراجح ويحتمل رجوعه للحدوث الذي اوجبه قيام
الحوادث به تعالى اي ودعوى الاتصاف بالحدوث لمن نزهه الخ وعلى هذه فقوله
لا محالة معناه قطعا من غير خلاف وذلك لان حدوث الاله يقتضي تعجيزه انتهى بهت
مما يخالف ذلك من بيانه لما ورد ويحتمل انه بكونه المعنى على متعلقه بمحذوف
على انه حال اي وما ورد في الحديث حال كونه اتيا على حال يخالف هذا الخ   فاوله
اي عندي بأول لا عند من يفوض وعلى كل حال فالاتفاق واقع على تنزيهه البارئ
من التمثيل   ومنه ماورد في الحديث المناسب اسقاط الواو كما في بعض النسخ
واسقاط قوله في الحديث   ان الله الخ بدله مما ورد   انصتوا كما انصت لكم اي
اسكتوا كما سكت لكم فهذا يقتضي بدوام الكلام وانه يوجد تارة ويعدم اخرى وفي ٩
القاموس يقال نصت ينصت اي سكت فانصت له اي سكت له واستمع لحديثه
انتهى والاكثر استعماله بالهمزة قال تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا
ان جاورك ظلم ظالم اي انه قد يقع ظلم ظالم اي ان تركت مواخذته على ظلمه   قال ابن
دهقان اي في تاويل الحديث المذكور في نسخة ابن دهقان   ان الله يعلم ويرى يحتمل
انهما بالبناء للمفعول بناء هنا على قوله ويسمع الذي هو بالبناء للمفعول اي الله يعلم
ذاته ويرى باتيانه الله الله عليه واستفاده ان الله يعلم ويرى من خارج لا من الحديث
وقوله ومع ذلك الخ هذا روح التاويل بمعنى كما انصت لكم اي لم اسمعكم كلامي في الدنيا
وقوله لخبره متعلق بسمعا وقوله باعمالكم متعلق بالخبر وقوله ان يصمت اي سكت
وتوضيحه ان كلام الله النفسي يتنوع الى امر ونهي وخبر دال على اعمالنا بمعنى انه يتعلق
له في وقت كذا ونحن لا نسمع كلام الله النفسي في الدنيا باعتبار انه خبر دال على
اعمالنا فقوله كما انصت لكم معناه كما لم اخلق فيكم في الدنيا سمعا لخبري الدال على
اعمالكم فاطلق الانصات واراد به عدم الخلق لسماع كلامه فمعنى الحديث اطلب
منكم الانصات كما وقع مني الانصات اي عدم خلق لسماع كلامي فالانصات بحسبه
تعالى غير الانصات بحسبهم ويحتمل ان يعلم ويرى بالبناء للفاعل اي يعلم المعلومات



ويرى الموجودات وقوله ويسمع بالبناء للمفعول اي ونسمع اوامره اللفظية واما النفسية
فلا نسمع لانه لم يخلق فينا سماعها وهذا المراد بانصاته تعالى وتخصيص الكلام بالحروف
لا مفهوم له   الا ان يكون كان زايدة اي فاذا ذاك الصمت بكونه اعلام الخ   انتهى
اي كلام ابن دهقان وقت كان ابنه توضيحا لتعبد لنبيه وصحة المضمنة تعالى ذلك
يعني قال ابن دهقان   وهو عدم ادراك ما عنده الصامت الخ يعني انه لما كان الصامت
لا يدرك ما عنده من الخبر صار عدم الادراك لازما للصمت فاطلق الصمت في حق
البارئ واريد به عدم ادراك ما عنده تعالى من الخبر كذا في اليوسي وفيه انه يلزم
ان يكون معنى قوله انصتوا كما انصت لكم لا تدركوا اليوم حسابكم كما امهلتكم في الدنيا وربكم
تعقلون ما تفعلون ليجوزوا الصمت والاولى الوقوف للحساب وبناء على الاستهلال لا تقولوا
لا تسكت عما من يريد انتهاك حرمتي اي لا امهله   وبهذا الخوف الاشارة راجعة
لمضمون قوله سابقا من قوله سبحانه تنزيها ولا يرد الى قوله وما ورد الخ اوانها راجعة لمضمون
قوله او يجر اعليه سكوت والاول اوفق بالمعنى والثاني ظاهر الاسلوب   وخلق له سمعا
اراد به القوة لا الادراك بدليل قوله بعد ادركه يعني ان ظاهره ان سماع سيدنا موسى للكلام
القديم متوقف على امرين ازالة المانع وايجاد قوة ولا حاجة لذلك بل المدار على ازالة
المانع لان القوة الموجودة في الشخص ضعيفة بسبب ما قام بها من المانع فاذا ازيل ذلك
المانع حصل لها قوة فلا يحتاج لخلق قوة اخرى   وقوله ابا وقوي الله ذلك السمع او
وقوي موسى فالضمير المستتر عائد على الله والبارز عائد على السمع او على موسى
ادركه به اي بسمعه كلامه القديم فيه رد على من قال ان موسى سمع كلامه تعالى
بجميع بدنه ونفسه كلام الشارح ان موسى ادرك بسمعه كلامه تعالى القديم بلا واسطة
لا من جهة خرقا للعادة وهو مختار الغزالي وقيل انه ادركه بسمعه بواسطة لفظ لا من
جهة على خلاف العادة وعلى كل فقد اختص بانه كليم الله   ثم منعه اي ثم منع موسى
بعد ان ادرك بسمعه كلامه   ورده عطف تفسير على قوله منعه وقوله عما كان قبل
اي من الحجب عن كلامه   وهذا اي ما ذكر من ازالة المانع الخ   وروي ان موسى
كان يا [illegible] على وجه انه يعقل حكما من الاحكام في حكاية لما وقع لموسى   اذ ما اي
كلام الخلق وقوله المنكرة صفة لاصوات   يجد ان يكبرها وسكونه الدال اي
غريبا ما ذا اي وهو متعلق بقوله صار عنده   حتى لم يستطع سماعه اي سماع كلام
الخلق وهذا الاخبار راجع لقوله فصار عنده الخ   يجيبه بضم اوله وتشديد بيه

فائه مكسورا اي يزيله عنه شيئا فشيئا   انه والشيء اي يوكن   ولما انتقع اي حتى
وقفا لا لتغير لما ثبته   عدم ذوبان الذات اي مع وجود ما يقتضي الذوبان
وتلاشيها اي اضمحلالها وهو عطف تفسير   حتى يصير عدما محضا اي كالاعصار
الجبل دكا مع انه اعظم باضعاف من ذات الانسان   من ذي الجلال من اجل انه
اي اطلاعنا شيئا من ذي الجلال وقوله على ما اطلعت عليه من اللذات العظيمة
لولا ان ثبتها اي ذات موسى وجواب لولا محذوف اي لذابت   واما تاويل المعتزلة
عبر شيئا وفي اشارة الى ان ما قالوه ليس معنى للاية بل تاويل لها وصرف لها عن ظاهرها
والحاصل لهم على ذلك التاويل انهم ينفون كلامه تعالى بناء منهم على ان الكلام لا يكون
الا بالحروف والاصوات وذلك محال على الله تعالى تعارض مذهبهم مسالة موسى فاولوا   ها
فتوجه المصنف الى الكلام معهم في ذلك التاويل وابطاله عليهم فقال واما تاويل المعتزلة
الخ   واصوات عطف لازم   يسمع منها اي من تلك الحروف والاصوات وقوله ما اراد
الله اي حروفا واصواتا اراد الله ان يوصله اي ما وقوله اليه اي الى موسى اي خلق
الله في الشجرة حروفا واصواتا يسمع موسى منها ما اراد الله ايصاله اليه من تلك
الحروف والاصوات   فيئا منهم اي فيئا منهم فيئا مفعول مطلق   رد ذلك اي
رد انكارهم الكلام القديم القائم بذاته تعالى   وابطله وجه ثان لابطال التاويل
المذكور   وتضمنه عطف معطوف على قوله تعالى   انه حيض الخ خبر عن قوله
فالذي يدل الخ   وهو الذي نقل عن السلف الخ هذا تقوية لما قبله لان هذه الدلالة
غير صريحة ثم ان هذا غير متفق عليه فان لاهل السنة ايضا انه سمع صوتا من
جميع الجهات فهما طريقتان وحاصل ما في المقام ان كلام الله القديم هل يجوز ان يسمع
او لا في ذلك قولان لاهل السنة احدهما الجواز وان موسى سمعه وهو مذهب الشيخ
ابو الحسن وجمهور الاشاعرة وذلك لان عدم مواطنة ادراك كلام عار عن الحروف
والاصوات لا يكون مانعا من ادراكه عقلا وقد اخبر الله انه كلم موسى فلنترك على
ظاهره والقول الثاني المنع واليه ذهب ابو اسحاق الاسفرايني وابو منصور
الماتريدي ومن تبعه قالوا وموسى سمع صوتا من سائر الجهات على خلاف العادة
دالا على كلام الله تعالى لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم ولا
يقال هذا يرجع لمذهب الاعتزال لانا نقول المعتزلة ينكرون ثبوت الكلام القديم ولا
يثبتون الا تلك الاصوات التي يزعمون ان موسى سمعها من الشجرة واما هؤلاء فيقولون

بثبوت الكلام القديم غاية الامر ان موسى لم يدركه لا ... عه وانما ادرك ما يدل عليه كما لم
يدركه نحن وادركنا ما يدل عليه لكن الدال مختلف   ولو كان الخ هذا الزام المعتزلة
رغيهم ما جرى عليه البعض من الغلاة مذهبهم   ودلت عليه السنة الخ لا يرد عليهم
لانهم يؤولون   لكان كل من سمع من الخ فيلزم ان زيدا مصطفى او كلمه غيره من الاشخاص
وسمع كلامه لان الاصطفا يحصل بمجرد سماع الكلام المخلوق في اي شخص كان وقد
وجد الكلام المخلوق فيمن كلم زيدا   فقد شارك في ذلك اي فقد شارك موسى في
الاصطفا   لان الذوات الخ بيان للملازمة التي حكمت بها الشرطية   وصفاتها
مخلوقة له تعالى فيه الشاهد اي ومن جملة الصفات الكلام   فيما لا اعتاد من الكلام
اي في الشاهد وهو الشجرة واما خلق الكلام في زيد فهو معتاد   لوجوده مثله في سائر
الامم فقد خلق الله كلاما في جبريل خاطبهم به وجبريل غير معتاد كلامه مع البشر هذا
حاصله ورد بان جبريل قد اشتبه الكلام معه بالنسبة للانبيا فكلام جبريل للبشر وان كان
غير معتاد بالنسبة الينا لكنه معتاد بالنسبة للانبيا فكان الشيء اشتهر حاصله   وايضا
فاطلاق نحو هذا وجه ثالث لابطال تاويل المعتزلة المذكور ثم استشعر سؤالا يرد على هذا
الوجه فتوجه لتقريره ودفعه فقال فان قلت الخ   بنفسه اي لمنع من الحمل على المجاز
يتعين الحمل على الحقيقة   من عون هو صاحب مهك كان يكسوه من الخز اي الحرير
تقالت فيه امراته هند بنت النعمان بن بشير تهجوه له يا الخز من عون وانكر جلده اي
وانكر الخز جلده اي كره الخز جلده لخشونته وقوله وعجت اي صوتت والمطارف فاعل
عجت والمطارف ثياب من الخز وجذام قبيلة عون زوج المراة كان ملك يكسو لهك
القبيلة الخز اي فصاح الخز من هؤلاء القوم وقوله ومنه كلام الخ ظاهره ان
التوكيد مع المجاز ليس قاصرا على هذا البيت بل ورد منه كثير وسيأتي ما يعارضه
بالمعنوي اي بالتوكيد المعنوي كالنفس والعين نحو جا زيد نفسه دفعا لما يتوهم من ان
الجائي رسوله او كتابه   ذكرها اي في السنة وقع النزاع من جهة المجاز والحقيقة
وانما النزاع فيمن وقع فاهل السنة يقولون وقع من الله والمعتزلة يقولون وقع
من الشجرة   ان لو وقع بالمعنوي الخ واما التوكيد اللفظي ومنه التوكيد بالمصدر
فيجامع المجاز والحاصل ان المجاز تارة يكون في النسبة وتارة يكون في الطرف ويمتنع
المجاز الاول بالتوكيد المعنوي لا اللفظي والاية رفع المجاز فيها في النسبة والتوكيد المعنوي
غير موجود فيها بل انما وجد فيها التوكيد اللفظي الذي يجامع المجاز في النسبة فاسناد

كلم الله مجازا والحقيقة اسناده للشجرة ولا يدفع هذا المجاز ما فيها من التوكيد   ومنه كلام
الخ اي الشاهد في قوله وعجت عجيجها حيث اطلق الفعل مجازا من عدم ملايمة نهت
الكتاب لهولاء القوم ومع ذلك تاكد بالمصدر والاية مثله كلم بمعنى خلق الكلام مجازا
واكد بالمصدر   قلت الجواب الخ حاصله انه فرق بين الاية وبين البيت لان هذا
البيت من قبيل الاستعارة التبعية وهي مبنية على تناسي التشبيه حتى تبلغ الحقيقة
وح فلا مانع من التوكيد للمبالغة والتوكيد انما ينفي المجاز المرسل لا الاستعارة اذ لا مانع
من تاكيدها لبنائها على تناسي التشبيه فهي قريبة من الحقيقة وح فلا مانع من التوكيد
فيها وتقرير الاستعارة في البيت ان يقال شبه عدم ملايمة المطارف لجلد جذام بالصياح
الذي هو العجيج واستعير الصياح لعدم الملايمة واشتق من الصياح صاحت بمعنى لم تلايم
وقرينة نهت الاستعارة اسناد العجيج لمن لا اثبات منه حقيقة واما الاية فهي حقيقة
لانه لا قرينة فيها على الاستعارة وكل ما لا قرينة فيها على الاستعارة فهو حقيقة والحاصل
ان المعترض يقول ان التوكيد لا يمنع المجاز بل يجامعه كما في البيت والاية مثله فيرد عليه
بانه فرق بينهما فالبيت من قبيل الاستعارة التبعية لوجود القرينة والاية من قبيل
الحقيقة لعدم وجود قرينة المجاز   مطلقا اي كانت تبعية او غير تبعية   الا انها
حقيقة لغوية اي والتجوز انما هو في الاثبات   فيصح الخ مفرع على قوله والاستعارة
مطلقا الخ اي بخلاف المجاز المرسل فانه هو الذي يدفعه التوكيد   والاية لا قرينة الخ اي
وكل ما كان كذلك فهو حقيقة فالاية من قبيل الحقيقة ولا مجاز فيها   الا انه لا نسلم
هذا الجواب الخ حاصله ان المعترض له ان يقول ان الكلام حروف واصوات والله تعالى
منزه عن الحروف والاصوات وح فاسناد الكلام له تعالى مجاز والقرينة موجودة وهي
اسناد الكلام لمن لا اثبات منه حقيقة فقد استوى البيت مع الاية ولا يصح التوكيد في
البيت ضمن الاية تبقى شيء وهو ان المصادرة اخذ الدعوى جزءا من الدليل وهذا غير
موجود فيما نحن فيه اذ ما هنا انما هو منع للمطلوب فقوله اذ الخصم اي انما ينتجه
منع المطلوب لا المصادرة نعم لو قطع النظر عن التعليل لتحققت المصادرة لان اهل
السنة يقولون الاية خالية عن القرينة وكل خال عن القرينة فهو حقيقة فالاية من قبيل
الحقيقة فدعوى اهل السنة ان الاية من قبيل الحقيقة لازم للصغرى ولو قال الخ على ان
للخصم ان يدعي الخ كان اولى ليكون اشارة الى اعتراض ثان على الجواب الاول بالمصادرة والثاني
عدم افادته للمطلوب   لكن اهل السنة اي لما اورد الخصم على اهل المصادرة وابطل

بذلك

بذلك السند لان اهل السنة بالاية على ثبوت الكلام لله تعالى استدرك على ذلك الخ
بقوله لكن اهل السنة الخ وحاصله ان اهل السنة استدلوا على ثبوت الكلام لله تعالى الخ
بالبرهان القطعي الدال على عدم انحصار الكلام في الحروف والاصوات ثم بعد ذلك
استدلوا بالاية فاذا حصل خدش في الاستدلال بالاية فلا يضرهم لما عندهم من الدليل
العقلي الدال على المطلوب ويصح الاستدلال بالاية على سبيل التقوية   فصح الاستدلال   ل
بها اي بالاية على ثبوت الكلام لله تعالى على جهة التقوية للدليل القطعي   ولا يعترض
بالبيت حاصله ان استدلال الاصحاب بالاية مبني على ان التاكيد يدفع المجاز فيرد على هذا
البيت السابق وقوله لما سبق اي من ان البيت جار على الاستعارة التبعية والاستعارة   رف
مطلقا مبنية على تناسي التشبيه فيصح التوكيد فيها فلا يعترض بالبيت لذلك   وايضا
نادرا اي ادعاء شيء اخيره جملة لا يعتبر ضعيفة وهذا وجه ثان لنفي الاعتراض بالبيت
والاول قوله لما سبق اي من ان البيت جار على الاستعارة التبعية   فادعاء هدم
قاعدة الخ المراد بالقاعدة المشهورة في المقام من كون التاكيد بالمصدر يدفع المجاز وظاهره
كان المجاز مرسلا او الاستعارة وقوله الجود حيث سمى يعارض مقتضى ما تقدم من قوله
ومنه كلم الخ فانه مقتضى انه ورد من ذلك كثير   يحتمل امورا منها ان يكون على خلاف
القياس او للضرورة او نادر فلا يحتج به   حقيقة اي حقيقة عقلية لا مجاز عقلي
وانه هو الذي الخ بيان لكونه اسناد الكلام لله حقيقة فهو من عطف السبب على
المسبب لكن تاولوا الكلام المسند اليه اي الى الله وفي قوله تاولوا اشارة الى ان خلق
ليس معنى كلم بل هو تاويل لمعناه فقوله بعد ومعنى كلم الخ اي معناه التاويلي   والمتكلم
الخ لعل الاولى ان يقول لان المتكلم عندهم الخ فيكون سندا للاستدلال وهو قوله لكن
تاولوا اي لكن كان ذلك تاويلا لانهم كان مجازا   فتوكيده الخ حاصله ان الاسناد حقيقي
اتفاقا والخلاف في تفسير كلم فان فسر بمعنى خلق الكلام كما قالوا كان هذا التفسير مجازا
والتوكيد بالمصدر يدفعه فيثبت تفسيره بحصل منه كلام وهو مذهب اهل السنة   كان
النزاع معهم لغويا اي نحن نقول هذا التفسير غير لغوي وهم يقولون هو لغوي وحينئذ
فيحتاج الى اثبات ذلك بالنقل عن اهل اللغة والمنقول عن اهل اللغة ان المتكلم معناه
من قام به الكلام وحصل منه لا ان معناه المحدث له وحتى قالوه ليس تفسيرا لغويا
ومنعهم لذلك اي اللازم المذكور وهو انه لا متكلم حقيقة الا الله وقوله لمقتضى الخ
الباقية للسببية او بمعنى على والحاصل انهم ان قالوا ان كلم معناه خلق الكلام يلزمهم

انه لا متكلم حقيقة الا الله وان منعوا ذلك اللازم بسبب ما يقتضيه اصلهم من ان القدرة
الحادثة تؤثر في مقدورها قلنا لهم هذا الاصل لا يسمع لما تقرر من فساده فيما تقدم
بمعنى من بيان لا اصلهم الفاسدة وبالجملة انما جرى في المقام ما يقتضي ضعف الاسئلة لا
بالاية على ثبوت الكلام لله تعالى اجاب عنه بقوله وبالجملة الخ له اي للباري سبحانه
وتعالى والا لكان اجراي في الانفس ان ذكر الاية المتقوية من قبل المحصل بها اصل
الاثبات فلا يصح لان انكار الكلام النفسي وحصر الكلام في الحروف والاصوات واضح
البطلان عقلا ونقلا اي وحينئذ فلم يظهر ان اصل الاثبات حاصل بالاية وان اجيب الخ
هذا مرتب على قوله والا لكان اجراي الخ وقد يجاب بان الثابت بالعقل والنقل مطلق الكلام
النفسي لا الكلام النفسي القديم الذي كلامنا فيه وذلك لان المراد بالدليل العقلي ما اشار
اليه اولا بقوله لان الانسان يجد في نفسه كلاما الخ والمراد بالنقل ما اشار اليه بالاخطل
وقوله تعالى ويقولون في انفسهم وكل منهما اي من الدليل العقلي والنقلي انما اثبت مطلق
الكلام النفسي لا الكلام النفسي القديم الذي كلامنا فيه واذا ثبت الكلام النفسي اي
مطلقا له كله من غير واسطة الاولى ان يقول انه كلام حقيقة بكلامه القديم
مع ما اقترنت اي ثبت الاضافة وقوله بها اي بتلك الاضافة وفيما بعد الله
الواو للحال وجوابه اي وجواب ما تضمنه قوله ولا يوجب لصرف الالوهم الخ الذي هو
مستندهم فنقول لا نسلم ان بالظاهر اي بالمعنى الظاهر من اللفظ وما استعملكم بمعنى
خلق الكلام فليس معنى ظاهرا من اللفظ بل هو مجاز مرسل من اطلاق اسم المتعلق بالفتح على
المتعلق لان الخلق متعلق بالكلام وان سلم هذا جواب عن السؤال الثاني اعني قوله
كما نقلنا سابقا دفع التوكيد الخ وقد اجاب عنه اولا بغير ما اجاب به ثنية هنا لان هذا
الجواب جار على تسليمه وما تقدم جواب بالمنع وحاصل ما تقدم انا نمنع ان التجوز في النسبة بل
الطرف اعني المسند وان التاكيد بالمصدر يرفعه وحينئذ فلم يتم مدعاكم من ان التجوز انما هو في النسبة
والتاكيد بالمصدر يرفعه ولا يرفع الا التاكيد المعنوي سلمنا ان التجوز في النسبة فان
النزاع انما هو فيها وان اهل السنة يقولون المتكلم هو الله والمعتزلة يقولون المتكلم هو
الشجرة فنقول هذا التوكيد كما انه يحقق النسبة وان المتكلم هو الله لم يقول نحن بان ثم
يحقق خلاف ظاهرها وهو ان المتكلم الشجرة وحينئذ استويا في هذا التوكيد ولكن الغرض
من الاية ان المتكلم هو الله حقيقة لتقتضي الرجوع للظاهر من الاية لعدم الصارف عنه
وكان الاولى ذكر هذا الجواب عقب ما قدمه اولا من المنع اذ هو غير مناسب لما قبله

فصل

فصل ثم نقول يجب لهذه الصفات الوحدة ثم لما فرغ من الاخبار وعن ثبوت
الكلام ومعه غيره اشارة الى انه لم ينفرد بهذا القول عن اهل هذا الفن وهذه اشارة
للغريب والمشار له صفات المعاني واذا وجب ما ذكر من الوحدة لصفات المعاني وجب
للمعنوية ايضا لان ما ثبت للمتبوع يثبت للتابع الوحدة هي في المقام عبارة عن نفي الكم
المنفصل في الصفات وينبغي ان يعلم ان الكم بالنسبة الى الذات ينتفي متصلا ومنفصلا
واما بالنسبة الى الصفات فلا ينتفي الا منفصلا فصفة العلم مثلا القائمة بالباري وحدة
لا صفتان مستقلتان خلافا لابي سهل على ما يأتي ووجه كونها هذا اي قيام الصفتين به
من نوع واحد كما منفصلا باعتبار ان كل صفة من الصفتين مستقلة متميزة عن الاخرى
فمن اطلق على ذلك كما متصلا باعتبار انهما وان تعددتا وتباينتا فقد قامتا بمحل واحد
انهما اذا قامتا بمحلين يكونان كما منفصلا فقد تسمح والمراد بالوجوب عدم امكان الانتفاء
اي ان تلك الصفات لا تقبل انتفاء الوحدة عنها فتكون قدرة اسم يكون ضمير
عائد على الصفات وخبرها مجموع الاطراف المذكورة بعد ويجب لها عدم النهاية الخ
اي يجب لها لتعلقها الخ المراد يمكن كان خيرا او شرا كان صلاحا او اصلح واعلم
ان التعلق عبارة عن طلب الصفة امرا زائدا على محلها وان القدرة تعلقان صلوحي قديم
وتنجيزي حادث فصلاحيتها في الازل لايجاد زيد على اي صفة كانت من كونه ذكرا او
انثى طويلا او قصيرا وفي اي زمان وفي اي مكان هو تعلقها الصلوحي واذا وجد بصفة
العلم ذكرا في الزمان المخصوص والمكان المخصوص فقد تعلقت به تعلقا تنجيزيا حادثا وهو
اخص من الصلوحي وللارادة ثلاث تعلقات تنجيزي قديم وصلوحي كذلك وتنجيزي حادث
فالصلوحي قديم صلاحيتها في الازل لكون زيد يوجد في الزمان المخصوص والمكان المخصوص
بصفة العلم مثلا فهو تعلق بالفعل واما التنجيزي الحادث فهو تخصيصه له عند
وجوده بالعلم مثلا وبالمكان المخصوص وهو على طبق التنجيزي القديم وكل منهما اخص من
الصلوحي القديم بجميع اقسام الحكم العقلي الخ الحكم العقلي هو اثبات امر او نفيه
والمراد بالاثبات ادراك الثبوت والانتفاء كما انه حادث فهو من قبيل الجائز لانه نفس المتخصص
وحينئذ فقوله وهي كل واجب الخ ليست هذه اقساما للحكم العقلي بل لمتعلقه لان الموصوف
بكونه واجبا وجائزا او مستحيلا وذلك نحو الله موجود وخالق جميع الافعال ولا شريك
له فالمحكوم به في الاول واجب وفي الثاني جائز وفي الثالث مستحيل ففي كلام المص حذف مضاف
اي بجميع اقسام متعلق الحكم العقلي اي انها يتعلقان بكل ما يصلح تعلق الحكم العقلي به

بحيث يكون محمولا على شئ اذا علمت هذا تقول الحكوري وانظر ما يقتضيه قوله اقسام الحكم
العقلي من حصر متعلقات العلم والكلام في الاحكام كيف وهي لا تنحصر فيها لانهما يتعلقان
كل شئ سواء كان حكما او غير حكم اه مدفوع لما علمت ان المراد انهما يتعلقان بمتعلق الحكم
العقلي اي بكل ما يصلح ان يتعلق به الحكم العقلي بحيث يكون محمولا على شئ واعلم ان العلم
ليس له الا تعلق واحد تنجيزي قديم لاستلزام جواز تعلقه صلوحيا الجهل والكلام ما عدا
الامر والنهي منه له تعلق تنجيزي قديم واما الامر والنهي فلهما تعلقان صلوحي قديم وتنجيزي
حادث بكل موجود فانه يسمع البياض والسواد والاعراض ويبصر الروائح والطعوم
والاصوات فان قلت اذا كان البصر مثلا يتعلق بجميع الموجودات فاي حاجة للتعلق
السمع بها والادراك على القول به والجواب انه لا استحالة ان تعلق بجميع الموجودات لكن لكل
واحد تعلق بها على كيفية وحالة غير ما عليها الاخر ولا يعلم حقيقة ذلك الا الله تعالى
وكل من السمع والبصر والادراك له تعلق تنجيزي قديم وهو تعلقها بذاته تعالى وصفاته
وصلوحي قديم وهو صلاحيتها في الازل لتعلقها بذواتنا وصفاتنا عند وجودنا وتنجيزي
حادث وهو تعلقها بنا عند وجودنا بكل موجود اي ثم تتعلق بالاحوال على القول بها لانها
لم تصل لمرتبة الوجود بكل ممكن اي سواء كان موجودا او معدوما وما كان مما سبق في علم الله انه
يكون او لا وهو ظاهر في التعلق الصلوحي في كل ما يصلح له متعلق بعموم التعلق
الا العلم والكلام فيه اي هذا يقتضي انه لا خلاف في وحدة غيرهما وليس كذلك اذ فيه خالف
في وحدة القدرة ابو سهل الصعلوكي لا خالف في وحدة العلم اما العلم فخالف فيه
اي خالف في وحدته ابو سهل لا خالف في وحدة القدرة كان متعلقاتها كذلك اي لا نهاية
لها وافاد بذلك ان العلوم متعددة بعدد المعلومات دخول ما لا نهاية له المراد بالدخول
الاتصاف اي اتصاف ما لا نهاية له بالوجود قائل باثبات العلم المراد بالاثبات الثبوت
وبالنفي الانتفاء لان هذا هو متعلق القول وجود حوادث الخ اي لان الذي قام الدليل
على استحالته دخول حوادث لا نهاية لها في الوجود لا مطلق دخول شئ لا نهاية له في الوجود
الشامل لدخول قدم ما لا نهاية له كتعقد وخروج الخ هذا من جملة الوجوه الذي يستدل
بها على استحالة وجود حوادث لا نهاية لها وهو برهان القطع والتطبيق الذي سبق المصنف
الحري عليه وحاصله على ما مر انا اذا فرضنا من الحوادث سلسلة اولها الطوفان منتهية
الى الازل وسلسلة اخرى من الان للازل فاذا طبقنا بين السلسلتين فلا تخلو اما ان
يتساويا وهذا باطل لما يلزم عليه من مساواة الزائد للناقص او تكون احداهما ازيد فان كانت

الطوفانية

الطوفانية ازيد لزم زيادة الناقص على الكامل وان كانت الاخرى ازيد فنقول هذه الزيادة
حيث كانت بالقدر الذي من الطوفان للان كان متناهيا والزائد بالمتناهي متناهي فاللازم
لوجود حوادث لا نهاية لها اما مساواة الناقص للكامل او زيادة الناقص او كون ما لا يتناهى
متناهي والوازم الثلاثة باطلة فليكن الملزوم وهو وجود حوادث لا اول لها باطل ثم ان هذا
الدليل لا يطرد ولا يتم مع فرض قدم ما لا اول لها وذلك لان القديم لا يصح اسقاط جملة منه
لان تلك الجملة واجبة والواجب لا يصح نفيه وتوضيحه انه لو فرض من القدماء سلسلة
من الان للازل ثم سلسلة اقل من الاولى بواحد مثلا للازل ثم طبقنا بينهما فلا بد من ان يقال
ان الزائد في السلسلة الاولى وهو الواحد مثلا قد قطع واخرج من الجملة الاخرى حتى حصل به
الزيادة في جملته لان القطع والاخراج له ينافي قدمه لان قطعه واخراجه يقتضي تعين
مبدأه والواجب لا مبدأ له فلم يثبت جريانه في ابطال قدم ما لا اول لها فقوله الخروج بعضها
اي بعض الافراد عن الجملة اي عن جملتها وذلك كخروج الافراد التي من الان للطوفان عن
السلسلة التي اعتبرت من الطوفان للازل وقوله ونسبة الجملتين اي ونسبة احدى
الجملتين للاخرى وقوله ولزوم طرف الاقل اي القلة والكثرة لما لا انتهاء وقوله كنفيه برهان
الموجود التي استدل بها فيما سبق على استحالة وجود حوادث لا اول لها والحال انها لا تطرد
في استحالة وجود قدم ما لا اول لها وقوله فان فرض اي علة لكونها لا تطرد وقوله فان فرض نفي الواجب
اي استحالة فان فرض قطع الواجب من احد السلسلتين محال وذلك لان قطعه واخراجه
منها يقتضي تعين مبدأه والواجب لا مبدأ له بل ازلي لا اول له ثم ان قوله فرض قطع الواجب
محال قد يقال عليه ان قطع الواجب من احدى السلسلتين امر تقديري فرضي ولا محالة فيه
وانما يلزم المحال لو كان ذلك امرا محققا في الخارج فلو حذف الفرض وقال فان قطع الواجب
اي نفيه محال كان اولى تامل وكذا الاستدلال الخ حاصله ان من جملة ما استدل به
على استحالة وجود حوادث لا اول لها انها لو وجدت لزم الجمع بين عدم النهاية والانقضاء
الذي هو النهاية وهو تناقض وذلك لان مقتضى كونها حوادث انها لا نهاية وانقضاؤها وقوله
لا نهاية لها يناقض ذلك والجمع بين ما ذكر باطل فما ادى لذلك الباطل باطل ثم ان هذا الدليل
لا يطرد في القدماء التي لا نهاية لها كالعلوم لوجوبها وعدم انقضائها فقول الخ لوجوبها اي
القدماء وعلم ان الكلام المتقدم متعلق بعدم جريان برهان القطع والتطبيق في وجود قدم ما
لا نهاية لها وهذا بيان لعدم جريان غيره ايضا فيها مما استدل به على بطلان حوادث لا اول لها
وكذلك الاستدلال بان كل واحد الخ حاصله ان من جملة ما استدل به على استحالة

اذ لها

حوادث لا اول لها لان كل واحد من تلك الحوادث مسبوق بعدم نفسه وحينئذ فالكل مسبوق
بالعدم فلم تحصل عدم الاولية لها فبطل وجود حوادث لا اول لها وهذا الدليل لا يمكن جريانه
على الخصم في وجود ما لا اول لها اذ لا يقال للقديم انه مسبوق بعدم نفسه فتخصص من
هذا ومن ما مر انه لا مانع من ان يقال ان الله علم ما موجودة كثيرة وكمالات موجودة لا اول لها
وقد وقع في شرح الصغرى الآن انه لا نهاية لها واستشكل بانه يلزم دخول ما لا يتناهى في
الوجود فاجيب باجوبة منها ان ذلك بحسب السلوب والتنزيهات ومنها ان ذلك
بحسب تعلقات الصفات والتعلقات لا نهاية لها كما سيجيء ومنها ان ذلك بحسب تعقل
البشر ومنها ان ذلك كناية عن الكثرة كما يقال غنم فلان لا نهاية لها اي كثيرة والمحققون
من المتاخرين يرون انها لا تتناهى حقيقة وان ادلة الاستحالة انما تنهض في الممكنات التي
لا نهاية لها لا في الواجبات   قال اي ابن التلمساني فان وجد اه قال اليوسي في الرد بالاجماع
نظر لانه لم يعقد قبل اي سؤال حتى يكون مجمعا عليه وايضا لا نسلم ان قوله خارق للاجماع
لانه تفصيل وافق احد الوجهين اوكليهما في بعض ما قال   فان قيل يحتاج لرد هذا السؤال
بعد قوله اه يقتضي انه ليس من كلام ابن التلمساني وليس كذلك بل قوله ذكره في ش العالم
وملخص هذا السؤال اثبات ان يعلم علوما متعددة وبيان ذلك ان الله عالم بما سيكون وعالم
بالكاين وهذه القضية مسلمة والعلم بما سيكون يستلزم عدم المعلوم والعلم بالكاين يستلزم
وجود المعلوم واذا تغايرت اللوازم تغايرت الملزومات فالعلمان متغايران فلم يكن له علم واحد
لان العلم اه هذا سند لقوله والعلم بما سيكون   والعلم بكونه اي بكون الكاين اي بوجوده
يستلزم وجوده اي واذا اختلفت اللوازم فقد اختلفت الملزومات   فلو كان عينه اه اي
فلو كان العلم بما سيكون عين العلم بالكاين لزم اه والحاصل ان التعبير بالكاين يقتضي ان المعلوم
له تقرر في الخارج فلو جعل غير العلم بما سيكون لا يقتضي انه متقرر وكذلك العلم بما سيكون
بهذا التعبير يقتضي ان المعلوم لا وجود له في الخارج فلو جعل غير العلم بالكاين لا يقتضي انه
غير متقرر فيلزم ان العلم تعلق بالشيء على خلاف ما هو عليه وتوضيح ذلك ان صفة
الكاين الوجود بالفعل وصفة الذي سيكون عدم التقرر فلو جعل علم احدهما عين العلم
بالاخر لزم ان العلم تعلق بالشيء على خلاف ما هو عليه لكن الثاني باطل فبطل المقدم وهو انه
عينه وثبت التعدد بنفي شيء اخر وهو الاتحاد بالفا يقتضي ان لفظ الفايدة هو ما بعد
التفريع ولو نظر لما قلناه سابقا من ان اختلاف اللوازم يقتضي اختلاف الملزومات لكان
ما بعد الفاء دليلا مستقلا ولفظ الحاد دليلان   لزم ان يكون احدهما المناسب ان لو قال

بدل

بدل احدهما العلم لان قوله فلو كان عينه يقتضي وحدة العلم فلا يناسب لفظ احدهما
المقتضي لتعدده   فالجواب اه حاصله ان التعبير بما سيكون وبالكاين لم ينظر فيه
للعلم ولا التعلقه بل ينظر فيه لحال المعلوم من حيث تقرره في الخارج وعدم تقرره فيه
حين الاخبار بمعنى ان المعلوم حين الاخبار قد يكون ماضيا وقد يكون حاليا وقد يكون
استقباليا واما علمه به فهو واحد وقد تعلق بجميع المعلومات في الازل وان كانت تلك
المعلومات قد يخبر عنها بانها ماضية او استقبالية   مضافا الى زمنه المعين
اي حالة كون وجود ذلك منسوبا الى وقته المعين فيعلم في الازل ان الشيء الفلاني يوجد
فيما لا يزال في عام كذا ويعدم في عام كذا   وانه كان اي ذلك الشيء مما لا ينبغي له كذواتنا
وصفاتنا اي واما ما يبقى من الممكنات كالجنة والنار والعرش فلا يعلم عدمها
بعد وجودها وانما يعلم في الازل وجودها مضافة لوقتها المعين ويعلم عدمها قبل وجودها
فليس علمه مظروفا بالزمان اي مظروفا فيه فلا يقال انه تعلق علمه بكذا في عام
كذا بحيث يكون علمه حادثا بل علمه بجميع الاشياء في الازل فهو قديم ثم ان قوله فليس
علمه مظروفا في الزمان يقال عليه انه لا حاجة لهذا لانه لم يلتفت في السؤال بكون
العلم مظروفا في زمان لان المستفاد من السؤال انما هو تعدد العلم نعم هذا ظاهر ان قلنا
ان السؤال يقتضي الحدوث للعلوم كما يدل عليه تعددها   تعلق بايجاده اي تعلق ازلا
بايجاده اه وقوله مضافا اي حالة كون الوجود مضافا   صفة للفعل اي الذي هو
المعلوم لا ظرف للعلم   فليس علمه زمانيا اي مظروفا في زمان بحيث اذا مضى ذلك
الزمان يقال لعلمه ماض واذا كان ذلك الزمن حاضرا يقال لعلمه انه حالي واذا كان ذلك
الزمان باقيا يقال لعلمه انه استقبالي   وانما نشا هذا الغلط الذي جرى عليه
السؤال وهو ان العلم بما سيكون مغاير للعلم بالكاين   عن ذلك التعلق المخصوص وهو
المعلوم الذي سيكون او الكاين   بالقول المنفي وهو انه سيكون او انه الكاين
عن زمن وجوده متعلق بمتقدم ومن بمعنى على   معنى الاخبار مستقبلا اه وذلك
كان تقول للشيء سيكون او كاين او كان فالاستقبال والحال والمضي صفة للاخبار لا المعلوم
وفيه شيء بل هذه الاشيا صفة للمعلوم لان الاخبار كلها حالية والموصوف بتلك
الاوصاف في الحقيقة انما هو المعلوم كما سياتي   عن زمن وجود ذلك الفعل فيه
الظاهر في مقام الاضمار   فالماضي والمستقبل تسميات اي انما تعرض للمعلوم باعتبار
الاخبار عنه ولا يخفى عدم مناسبة التفريع للمفرع عنه   انما تعلق العلم بوجوده

اي تعلقه به في الازل وقوله في الزمن الحالي متعلق بوجوده وقوله قبلي و احدا اي حالة
ازلية قديمة و بغير ذلك اي قوله اما تعلق العلم بوجوده الخ سهوا او غفلة
اي او غير ذلك مما ينافي العلم هو ما معناه قبل ان يقع قد يقال انه عند الحصول بالفعل
لابد من زيادة الاطمينان الذي ليس بخبر كالعيان واجيب بان هذا في علم العبد القابل
للزيادة والنقصان اذ قلت لا حاجة لهذا المثال لانه غير مطابق قلت فيه تمام ما ترتب ما زيادة
البيان وهو قد وهو زيد في وقت كذا اي وهو الذي نصف بانه سيكون او كان فالمتصف
بانه سيكون او كان انما هو المعلوم فقط والحاصل ان العلم واحد والمعنى والاستقبال
احوال المعلوم وتلك الاحوال ليست بالنظر لمعلوميته بل بالنظر لتقرره في الخارج وعدم
تقرره فيه بجميع وجوده متعلقات العلم اضافة وجود للمتعلقات بيان والمراد
بالوجوه الانواع يعني ان كلا من الكلام والعلم انما هو متعلق بجزئيات هذه الانواع لا بالانواع
وحاصل هذه العبارة تسمح فعلى تقدير وقيل انهما متعلقان بالواجب فالمعنى متعلقات
بجزئياته في جانب المعلم هنا تسمح وغير ذلك كالترجي نحو فاتقوا الله لعلكم ترحمون والتمني
والعرض والدعاء وتقسيم الكلام لما ذكر اعتباري لانه باعتبار دلالته على طلب الفعل امر
وعلى طلب الكف نهي وعلى طلب الاخبار اخبار واستفهام وعلى ثبوت شيء لشيء خبر الخ
وليس كل واحد من هذه هذا تصريح بما علم التزاما من قوله فهو كلام واحد بل عين
امره عين نهيه اي فالصفة واحدة وتقسيمها لما ذكر اعتباري الى تعدده اي الكلام
الى الامر صفة قائمة بذاته مغايرة للنهي وهكذا اي ولا حد مما ذكر صفة قائمة بذاته
تعالى مغايرة للاخرى مغايرة حقيقية على ما سيأتي تحقيقه بعد اي في هذا الفصل
في شرح قوله فان قلت العلم الخ يتأتى بها اي يتأتى بها ايجاد كل ممكن اي كالعلم بالكائنات رسم
نقل واعدامه لما تقدم ان في المسالة طريقين الاولى انها انما تتعلق بالايجاد ولا تتعلق
بالاعدام وذلك لان العرض من صفات نفسه انه ينعدم ولا يبقى زمانين فاذا اراد الله اعدام
الجوهر امسك عنه الاعراض على ما تقدم فيتلاشى الجوهر لان بقاءه مشروط بقيام
العرض به على ما مر وهذه طريقة الجمهور وقيل انها تتعلق بالايجاد والاعدام وهو المرتضى
بناء على ان العرض يبقى زمانين فيحتاج في اعدامه ليس كالجوهر وهذه الطريقة هي
التي جرى عليه المصنف في العقيدة سابقا لشيء فيما تقدم على طريقته ومشى هنا على الاخرى
وقوله يتأتى بها ايجاد كل ممكن اشارة لتعريفها الاصطلاحي وبالنظر الى ذاته راجع
المعرفتين او انه حذفه من تعريف القدرة للاستغناء عنه بذكره في الارادة قوله

بالان

وذلك اي التغيير ودخل تحت الكاف وجود الضد في المحل فانه يستحيل تعلق القدرة بالضد
الاخر لا انه من باب النظر لقيام الضد بالمحل كما قيل وقد يقال ان هذا من جملة ما تعلق علم
الله بعدمه ووقوعه فلعل الاولى حمل الكاف استقصائية لكن لا يمنع اي تعلق العلم
ووقوعه بعدم ما كونه الخ كالاستبعاد ذلك اي تعلق علم الله بعدم ووقوعه وقد
اختلفوا الخ هذا تصريح بما فهم من قوله وانما قلت بالنظر اليه انه اي لكونه عند المحققين من
الخلاف في المسالة وحاصله هل القدرة والارادة يتعلقان تعلقا صلوحيا بما علم الله انه
لا يقع او لا يتعلقان به في ذلك خلاف فالخلاف موجود في القدرة والارادة خلافا لما ظاهر
المصنف فانه لم يصرح به الا في القدرة فكان المناسب ان يصرح به في الارادة ايضا وممن نقل
الخلاف فيهما معا الوهراني وابن بزيزة في اطلاق تعلق القدرة الخ اي تعلقا صلوحيا
ولا حاجة لقيد اطلاق لان الخلاف في نفس التعلق بين شيء وهو ان الخلاف في التعلق
بما علم الله انه لا يقع وعبر المصنف لا نفيد ذلك وقد يجاب بان على في قوله من علم الله
بمعنى الباء على قول اي فقيل يتعلق به تعلقا صلوحيا وقيل لا فبالنظر الى امكانه
اي امكان ذلك المتعلق كالايمان المذكور لامكان التعلق وقوله فبالنظر الى تعلق العلم الازلي في
المقابلة ان يقول فبالنظر لاستحالته لتعلق علم الله بعدم وقوعه ولذا لي باطل بالاجماع ٤
اي فلا حاجة لانه من الدليل على الاستثنائية او انما الذي يحتاج للدليل الشرطية فشرع
المصنف في بيانه بقوله وبيان الخ لمنع الوجوب العارض اي الذي لم يجب للشيء بالنظر
لذاته بل بالنظر لشيء اخر وان كان هذا الشيء الاخر قديما فلا يلزم من العروض الحدوث
اذ هو في التبع سواء هذا بيان للملازمة ورد بانا لا نسلم مساواتهما في التبع لانه لو كان
الوجوب العارض يمنع من تعلق القدرة بما علم وجوده لزم عليه ايجاده من غير موجد
وذلك باطل بالضرورة بخلاف منع الاستحالة لتعلق القدرة فانما يلزم عليه بقاء المعدوم
على ما هو عليه وهذا غير محال اذ لا ضرر في استمرار عدم المعدوم والحاصل ان الممكن اربعة
اقسام ممكن معدوم بعد وجوده وممكن معدوم سيوجد وممكن موجود في الحال وممكن
معدوم علم الله انه لا يوجد فالثلاثة الاول لا خلاف في تعلق القدرة والارادة بها
والرابع هو محل النزاع وقد دل كلام الغزالي على ان الخلاف فيه ليس حقيقيا وانما هو
خلاف في حال قوله ويدخل في الممكنات التي تتعلق بها القدرة والارادة الممكنات الصادرة الخ
اي كالافعال الصادرة عن الحيوانات كالانسان والجمل والحمار ويدخل فيها ايضا عدم ما
انسان فيها الا انه وقد خالفت المعتزلة في ذلك صادق بصورتين فنصفه باشراك

قدرة الله وقدرة الحيوان في ايجاد ذلك الفعل وباستقلال قدرة الحيوان بايجاده وفي
الواقع انما تقول المعتزلة بالثاني فقط نعلم من كلام الشارح ان افعال العباد مخلوقة لهم
ومكسوبة لهم وان نسبها لهم اختيارا لانها لم ترك الاشيا ولا مانع من ان هذا الادراك
يقال له علم لا يقال انها لا اختيار لها لانها لا علم لها وسيأتي الرد عليهم
اي في مبحث خلق الافعال وقوله عاطف على قوله فقولنا انه تعالى قد جرا
على الالتفات من المتكلم للغيبة لما ذكر الآية ان كل عالم اي سواء كان قديما او حادثا
وقوله متكلم بمعلومه اي يصح ان يتكلم بمعلومه والمراد انه يتكلم ولو في نفسه
لمن علم شيئا من لوازم علمه جريان ذلك على القلب واللسان ان هذا غير لازم ثم ان
مراد الشارح الاستدلال على عموم تعلق الكلام بما تعلق به العلم وحاصل الدليل ان كل عالم
بامر يصح ان يتكلم به ومولانا عالم بجميع المعلومات فيصح ان يتكلم بها وكل ما صح
ان يتصف به المولى فهو واجب لاستحالة اتصافه بالجائزات فقول الشارح لما ذكر
الآية اي من الدليل والا فمجرد النقل عن الائمة لا ينتج شيئا في المباحث العقلية
تقسيم كل الى اجزائه هذا انما يتم اذا اريد بالحكم الهيئة المجتمعة من الامور التي يلاحظها
الحاكم تامل بدليل ادخاله النسبة كل في الاقسام فيه نظر لان كلا انما تتعدد الافراد وهي
محتملة لان تكون اجزا او جزئيات ولو كان من تقسيم الكلي لقال ثم اي لان الحكم
العقلي جنس وجزئياته انواع لا افراد وبعد هذا فالحق ان هذا تقسيم لمتعلق الحكم وهو
المحكوم به اذ هو الذي يتصف بالوجوب والاستحالة والجواز واما الحكم فهو جائز دائما
لانه فعل النفس وتقسيم متعلق الحكم ما ذكر من تقسيم الكلي الى جزئياته لا الى الكل هو الامر
المركب ومتعلق الحكم ليس كذلك يتعلق بكل موجود اي سواء كان واجبا او جائزا فيسمع
تعالى ذاته في الازل وصفاته الوجودية ويبصرها وكذلك يسمع ويبصر الكائنات فيما
لا يزال وكل من سمعه وبصره عام التعلق للذوات والمعاني والاصوات وغيرها ويسمع
تبارك وتعالى سمعه بسمعه وكذا يسمع بصره بسمعه ويبصر بصره ببصره ولا يتعلق
السمع والبصر والادراك بالمعدوم سواء كان مستحيلا او ممكنا عادي لا عقلي اي ومن ثم
فيجوز في حق الله ان يخرق العادة ويجعل زيدا يبصر الروايح والاصوات ويسمع
الذوات والروايح اما البصر اي مطلقا سواء كان قديما او حادثا وهذا شروع في بيان
ما في المسالة من الخلاف بعد بيان ما هو المختار عنده من جواز تعلقه بكل موجود فهو راجع
الى انه لا يناسب الا الحادث فالمناسب انه لو عبر بدل الجواز لصحة التعلق ليجري على

القديم

القديم والحادث اللهم الا ان يقال انه اطلق الجواز في مقابلة الامتناع فيصدق بالواجب
ايضا او المراد بالجواز ما يشمل الوقوعي والعقلي في جواز تعلق ما عدا الرؤية في
تفسيره بالجواز ما تقدم في الذي قبله وكان المناسب ان يعبر بالبصر بدل الرؤية الا ان
يقال اطلقها على البصر تفننا من الادراكات اي كالسمع والادراك المذكور في الحادث
تختص بالرؤية الاولى بالبصر اي واما سمعه تعالى فلا يتعلق الا بالمسموعات فيختص
بالاصوات لا يجوز ان تعم الخ اي لا يجوز عقلا كما هو السنة فالبصر متفق على تعلقه
بكل موجود فيتعلق بالمسموعات والمبصرات والذوقات والمشمومات والملموسات اتفاقا
بخلاف السمع هذا صريح كلامه الى جواز عموم كل ادراك لكل موجود في الكلام حذف
مضاف اي الى جواز عموم تعلق كل ادراك بكل موجود فسمع المولى وبصره كل واحد منهما
يتعلق بكل موجود ذاتا كان او صفة وكذلك سمعنا وبصرنا يجوز تعلق كل منهما بكل موجود
وان تخلف في البعض فلمانع عادي وكان الاولى حذف لفظة جواز الا ان يراد بالجواز الجواز
الوقوعي اما اهل السنة ظاهره ان الماتريدي ليس اماما لاهل السنة ايضا وهو كذلك
لان الماتريدي يتبع الاشعري في بعض الاقوال ومذهب الشيخ الخ معطوف
او مبتدا والخبر سلكت والعائد محذوف وفي بعض النسخ والى مذهب سلكت في هذه
العقيدة واليه ينتسبون اي اهل السنة والضمير المجرور بالى راجع لابي الحسن وظاهر
كلامه ان اهل السنة لا ينتسبون الا اليه وليس كذلك بل ينتسبون ايضا الى الماتريدي
وهم الماتريدية اللهم الا ان يقال مراده باهل السنة الذين ينتسبون اليه اهل اقليمه
ونقل عن عبد الله بن سعيد اي الكلابي لما خص تعلق السمع اي قديما كان
او حادثا بالاصوات لا يصح ان يسمع اي لا يصح ان يتعلق به سمع احد لا سمع الله
ولا سمع غيره يعني والله اعلم الخ اي بهذه العناية اعتذارا عن عبد الله بن
سعيد اذ كلامه يفيد ان المولى لا يسمع كلامه وان الانسان لا يسمع كلام غيره وذلك ليس
فاجاب بانه يدركه بصفة العلم وظاهره انه لا يدركه بصفة البصر مع انه قد تقدم
انهم اتفقوا على ان البصر متعلق بكل موجود والكلام من جملة الموجودات
بما لقبه القواطع السمع اي بالادلة القواطع الواردة من السمع فانها تدل على ان كلامه
تعالى يسمع واراد الشارح بالقواطع السمعية الظواهر الكثيرة فاذا كثرت نهايته تفيد القطع
والحاصل ان تلك الظواهر تدل على جواز تعلق سمعنا بالكلام الازلي ولم ينهض
دليل عقلي على امتناع تعلقه به فلا موجب حينئذ لصرف تلك الظواهر على ما ظهر منها

من جواز سماعنا لكلامه واذا جاز لسمعنا ان يتعلق بغير الاصوات صح لسمعه تعالى ذلك
وكل ما صح له تعالى من الكمالات كان واجبا له بالفعل لاستحالة اتصافه بالجائز ان
ادراك السمع اى سواء كان قديما او حادثا وقوله جواز تعلق السمع اى سمع الله وسمع
غيره وقال بوقوع هذا الجائز هذا اخص من الجواز وعمدة الشيخ فى ذلك اى
فى كون السمع يتعلق بكل موجود على ما ورد السمع به فى حق موسى الخ فيه نظر لان
الكلام فى سمع المولى لكلامه لا فى سمع موسى لكلام الله الا ان يقال اذا كان سمع موسى
تعلق بغير الاصوات فمن باب اولى سمع الله تعالى وبهذا الكلام صح قوله فيما تقدم
مخالفة لقواطع السمع والا فيمنع كون النصوص دلت على ان الله يسمع كلامه
من ان الوجود هو المصحح للرؤية فقد يقال لا منافاة تعلق السمع بكل موجود حتى بالكلام
لا فى جواز رؤية الكلام الا ان يقال اذا صحح الوجود الرؤية لكل موجود فقد صحح السمع
لكل موجود لان كلا من الرؤية والسمع صفة ادراك فما صحح لتعلق احدهما يكون
مصححا لتعلق الاخرى لان الشى يقاس على اخر وهو ان الوجود اذا صحح جواز الرؤية
لا الرؤية بالفعل كما هو المدعى اذ المدعى ان السمع يتعلق بالفعل بكل موجود حتى بالكلام
وقد يجاب بان كل ما جاز فى حق الله من الكمالات فهو ثابت له بالفعل وقد اختلف
الاصحاب المراد بهم اهل السنة والكلام هنا فى الرؤية وعدمه لا فى الجواز وعدمه لاتفاقهم
على ذلك فقد سبق فى عموم قوله واختلفوا فى جواز تعلق ما عدى الرؤية الخ فى الاكوان
جمع كون وهو لغة الوجود واصطلاحا حصول الجرم فى الحيز المخصوص فيصدق بالحركة
والسكون والاجتماع والافتراق فى وقتنا اى اذا كانت تلك الاكوان حاصلة
فى وقتنا اى ان الاحرى الاكوان الان كانت حاصلة فى هذا الوقت اى الحاضر
واما الاكوان التى مضت فلا تتعلق بها الرؤية الحالية ولا حاجة لتقييده بالظرف
اعنى قوله فى وقتنا لانه معلوم فهو لمجرد الايضاح والبيان وهو متعلق بتعلق الاكوان
التى يتعلق بها فى وقتنا الحاضر الرؤية هل يتعلق بها اللمس ايضا او لا وفى المجرور انه
حال من ضمير هى العائد على الاكوان ولا يخفى ضعفه بل فيه شى اخر وهو انه قد تقدم
ان التحقيق ان الافتراق والاجتماع من الامور الاعتبارية فلا ترى وحينئذ فمعنى حكاية
الاتفاق على رؤيتها متعلقا لمس اى بحيث تكون الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق ملموسة وقوله هل هى متعلق اللمس يحتمل انه اطلق اللمس على ادراكه
او الكلام على حذف مضاف اى هل متعلق لادراك اللمس وهذا هو القريب للسياق

الآن

الآن اى ان ادراك اللمس اى الادراك الناشئ عن اللمس ادرك حركته
اى واذا لم يضطرب ادرك سكونه وقوله ادرك تفرقها اى واذا لم يتفرق ادرك اجتماعه
فلا بد من هذا حتى يتم الدليل من انكر ذلك اى من انكر تعلق ادراك اللمس بها
الذى هو مذهب البعض السابق انه يعلم ذلك عند اللمس اى يعلمه الله لنا
بان يخلق لنا علمه عند اللمس وحينئذ فتعلق به العلم لا ادراك اللمس عند اللمس
اى عند ادراك اللمس والتحقيق الاول قال بعضهم لانه لا وجه للثانى ولان السبب
فى كونها مرئية هو السبب فى تعلق ادراك اللمس بها فكما ان الوجود صحح تعلق الرؤية
بها فليكن مصححا لتعلق ادراك اللمس بها لتعلق كل منهما بالمحسوسات ولك ان تمنع
دليل الاول بان تقول لا نسلم انه عند الاضطراب تدرك حركته عند اللمس بادراك
اللمس لم لا يجوز ان يكون هذا الادراك الحاصل عند اللمس ادراكه بالعلم والحاصل
انا نسلم انه تدرك حركته عند الاضطراب لكن من اين يعلم كونه باللمس اذ من
الجائز ان يكون هذا الادراك حصل عنده بالعلم لانه وهم فلا وجه لقوله والتحقيق
الاول تامل لزم التسلسل اى وهو باطل لما استلزمه من تعلق الرؤية بكل موجود باطل
وذلك اى وبيان ذلك اى لزوم التسلسل لتعلق الرؤية بكل موجود كما فى غيرها
من الموجودات وذلك كالحق فانها موجودة رغم زعمها مانع فنقول هو موجود اى
للقاعدة المقررة ان المانع لا يكون الا امرا وجوديا فيجوز ان يرى اى وهو لا يرى فيكون
عدم رؤيته لمانع وكذا الكلام فى مانع المانع الاوضح ان يقول ثم ينتقل الكلام فى المانع المانع
وهكذا الى ما لا نهاية له بان المانع الاول اى وهو المانع من تعلق الرؤية بنفسها
والمراد بالقاضى اذا اطلق فى هذا الفن ابو بكر الباقلانى يمنع من رؤية ما هو
مانع منه مما وقعت على رؤيته وقوله هو اى ذلك المانع وقوله مانع منه اى من رؤية
الرؤية والمعنى ان المانع الاول وهو المانع من رؤية الرؤية يمنع من رؤية ما هو مانع منه
الذى هو رؤية الرؤية ويمنع من رؤية نفسه واعترض عليه الخ حاصله ان
المانع حيث كان مانعا من رؤية نفسه كان منعه صفة نفسية واذا كانت صفة
نفسية اى ذاتية فلا تتخلف وحينئذ يبطل ما قلتموه ان الوجود مصحح لتعلق الرؤية بكل
موجود وهذا الاعتراض وارد على قول القاضى فى الجواب ويمانع من رؤية نفسه بالنسبة
لمن قام به وغيره صفة نفسية اى وهى لا تقبل الزوال وذلك يقدح فى طرد الخ
لقوله يمنع من تقدير اى لا حاجة الخ وذلك يقدح الخ اى لان قولهم الوجود مصحح الخ

لتعلق الرؤية بكل موجود يقتضي ان كل موجود يصح ان يرى فيرد على تلك الجملة ان المانع
من الرؤية موجود ومع ذلك لا يصح ان يرى لان امتناع رؤيته صفة نفسية له لا تختلف قوله
واجاب القاضي اه حاصله ان العلم مثلا اذا قام بزيد اوجب له عالمية ولا يوجبها لغيره
وكذا الجهل ونحوه من الاوصاف الوجودية وح فالمانع اذا قام بشخص انما يوجب المنع
لمن قام به ولا يوجب المنع لغيره فيجوز ان يرى الغير ذلك المانع   ان يمنع من قام به
رؤيته رؤيته مفعول ثان ليمنع يعني ان من قام به المانع هو الذي يمنعه المانع ان يراه
واما غير من قام به ذلك المانع فيصح ان يراه ذلك المانع   اذ الحكم اي هذا الحكم لقوله
فيجوز ان يراه غير من قام به والمراد بالحكم في المقام الامتناع من الرؤية لا ان المراد المعنى
المانع   لا يثبت في المحل اي لا يثبت اثبت المعنى   ولا ينافيه اي كان الاولى له
التفريع بالفاء لتفرعه على ما قبله والاشارة راجعة لمضمون قوله فيجوز ان يراه غير من قام به
زيد اعترض على هذا الجواب بان صفة النفس لا تختلف ولا تثبت باعتبار بعض الاشياء
دون بعض على انه اذا صح لغير من قام به المانع ان يراه ولم يره فعدم رؤيته له لمانع منعه
فيعود التسلسل واجيب عن هذا بانا نسلم ان عدم رؤيته له لمانع لكن لا يلزم التسلسل
وذلك لان الموانع لا ترى اصلا لكن من قامت به منعته من رؤية نفسها وغير من قامت
به منعته موانع قامت به ولا تسلسل بيانه ان الرؤية القائمة بزيد مثلا لا يراها زيد
لمانع منعه منها وهذا المانع منع زيدا ان يرى رؤيته وان يرى نفس ذلك المانع وكذلك عمرو
لا يرى المانع القائم بزيد بل لمانع قام بعمرو وهذا المانع منع عمرا من رؤية مانع زيد ومن
رؤية مانعه وكذلك العكس واعلم ان ما ذكره الش من الاعتراض ونحوه الجواب عنه
الملتزم على ان ما لم ير من الموجودات فلمانع وجودي منع من رؤيته واما لو قيل ان
المانع من رؤيته ما لم يوجد فوات شرط عادي جعله الله مصححا للرؤية عادة فلا
يرد ذلك الاعتراض   قلت قد اختلف اي لما جرى الكلام في البحث السابق على رؤية
الرؤية في الجملة وكان الخلاف فيها قد وقع بين العلماء ناسب التعرض لها وجمع ما فيها من
الاقوال فقال قلت قد اختلف علماؤنا في هذه المسألة اي مسئلة رؤية الرؤية
واعلم ان الرؤية صفة للرائي فرؤيتك زيدا صفة لك ورؤية الغير لك صفة للغير
فقول الش مطلقا اي رؤيتها من قامت به كان ترى رؤيتك للغير او رؤيتها من غير من
قامت به كان ترى رؤية الغير لك او ترى رؤية الغير لغيرك   وما لزم اي جواب عن
سؤال مقدر   بان يخلق النوم اي مثل الموانع وحاصله انا لا نسلم لزوم التسلسل

وذلك

وذلك لان الرؤية التي هي الادراك بالبصر انما لم ترى لمانع ولا يقال ان المانع لم ير لمانع وهلم
جرا حتى يلزم التسلسل لانا نقول لم يحصل نوم وموت اصلا مع ان ذلك يحصل فاذا وجد
النوم مثلا فلا موانع اصلا لانعدام الرؤية بالنوم لان النوم يضادها وح فلا
يقال ان تلك الرؤية لم ترى لمانع فقد تخلص ان الرؤية الحاصلة قبل النوم لم ترى لمانع
فلما حصل النوم بعدها فلا يقال ان الرؤية في تلك الحالة معدومة لوجود ضدها
وهو النوم ونفي الشيء فرع عن ثبوته ومحصلها لا تمكن في تلك الحالة لوجود مضادها وهو
النوم فتامل   وهو عنده اي والنوم عند ذلك المجيب يضاد الادراك الذي هو
الرؤية اي واما عند غيره فالنوم لا يضاد الادراك بل يجامعه غاية الامر انه يغطيه
فالادراك موجود لكنه مستور بالنوم   لا مرتبة اي في الوجود الخارجي بمعنى
انها ليست مترتبة في الخارج بحيث يوجد اخر يوجد عقبه كالحركات الفلكية
وتنعيم اهل الجنة حتى يلزم الانقطاع بالنوم ونحوه وهذا لا ينافي انها مترتبة ذهنا
لان كل مانع مترتب على الاخر ذهنا   فلم يخلق النوم اه اي لم يخلق النوم الا والموانع
التي لا نهاية لها موجودة مجتمعة في لحظة ما   وذلك لاستحالته فيه ولذا ترى
تراهم يقولون ان التسلسل في المستقبل لا استحالة فيه   الثاني اي من الاقوال في
مسئلة رؤية الرؤية   مطلقا اي سواء كانت الرؤية قائمة بالرائي او بغيره   ومحصله
ما سبق في التسلسل اي لانه لو صح رؤيتها ولم تر كان عدم رؤيتها لمانع ثم ننقل الكلام
لذلك المانع فنقول انه موجود فيجوز ان يرى ولم ير بالفعل فيكون عدم رؤيته لمانع ثم
ننقل الكلام لذلك المانع وهلم جرا الى ما لا نهاية له من الموانع وتسلسل المحال
وهو محال وما ادى الى المحال وهو صحة رؤية الرؤية محال فتعين انها لا ترى بقي
آخر وهو ان قوله الثاني امتناع كون الرؤية مرئية يقتضي ان الخلاف في وقوع رؤيتها
وعدمه مع ان الخلاف في الجواز وعدمه كما يدل عليه سابق كلامه ولاحقه فكان
الاولى ان يقول الثاني امتناع كون الرؤية مطلقا ترى   ان كان سلم ان الوجود مصحح
للرؤية فيه نظر لان اصل التسلسل مبني على ان الوجود هو المصحح للرؤية وحينئذ
فالاولى حذف هذا القيد اذ لا حاجة له وكان الاولى ان يقول بدله وهو مردود لما سبق من
القاضي ان المانع الاول مانع من رؤية الرؤية ومن رؤية نفسه فلا يحتاج لتقدير مانع
اخر حتى يلزم التسلسل   استحالة ان يرى الانسان رؤية نفسه اي لما يلزم
ذلك من التسلسل   وكان اي الحال والشان   لجواز ان يدرك الانسان اه يعني

ان زيدا اذا خالف رأى فيجوز في حق عمرو ان يرى هذه الرؤية ولا تسلسل لجواز انعدام زيد
فتنعدم الرؤية والمانع فينقطع التسلسل   ثم يعدم الله ذلك المحل الثاني اي محل
رؤية زيد لمخالفه وهو الرأي بالفعل وهو زيد ويجعله محلا ثانيا باعتبار عمرو الذي
قامت به الرؤية المرئية الذي ذكره اولا بقوله لجواز ان يدرك الانسان   اي محل
الرؤية المدركة اي انه يجوز خلق الادراك بها وان الموضوع اعتبر انها مدركة بالفعل
والمدركة بفتح الراء وضبطه المحشي بالكسر وعليه فاسناد الادراك لها مجاز عقلي لان
المدرك حقيقة صاحبها   لانه ان كان يجوز الخ حاصله انه لا وجه لهذه
التفرقة لان المانع ان جاز زوال رؤيته فالتسلسل لازم في الامرين والا فهو منقطع
في الامرين وتوضيحه ان الانسان اذا لم ير رؤية غيره المانع مع جواز ان يراها لزم منه
التسلسل وقول هذا القائل بجواز ان ينعدم محل الرؤية الغير فتنعدم رؤية الغير بانعدام
محلها فلا يكون هناك مانع فينقطع التسلسل لا ينفع شيئا لان انعدام رؤية الغير لا ينافي
الابعد لزوم التسلسل المحذور لان سلسلة الموانع الغير المتناهية ليست مرتبة
حتى تنقطع بل هي مجتمعة في لحظة ما من الزمان وتوضيح هذا الدليل الذي قاله
لما لزم التسلسل في رؤية الانسان لرؤية نفسه لجواز ان تنعدم رؤيته ايضا بنوم او موت
فينقطع التسلسل وحينئذ فلا وجه للتفرقة التي ذكرها صاحب هذا القول الثالث
من التسلسل بيان لما لزم مقدم على المبين وقوله حال وجودها اي الرؤية وقوله مرئية خبر
لكون واصل العبارة فيلزم عند عدم كون رؤية الغير مرئية حال وجودها ما يلزم
عند عدم كون رؤيته نفسه مرئية له من التسلسل   كما ذكرنا اي لا ينقطع ما ذكرناه
عن القاضي لتصحيح قول الاشعري ان الرؤية تتعلق بكل موجود والذي ذكره عنه
ان المانع الاول كما انه مانع من رؤية الرؤية مانع من رؤية نفسه فلا يحتاج لمانع يمنع من
رؤيته حتى يلزم التسلسل   وبالجملة فالحق من هذه الاقوال اي المذاهب الثلاثة
المذكورة في مسألة رؤية الرؤية   ان سلم ان الوجود الخ اي واما على قول من قال ان الوجود
ليس مصحح الرؤية بل المصحح لها التحيز والرؤية وان كانت موجودة لكن يمتنع رؤيتها
فلا يلزم محذور التسلسل   ما ذهب اليه الشيخ اي في هذه المسألة وهو ان الرؤية
يجوز رؤيتها مطلقا وقوله بضميمة جواب القاضي الخ اي وهو ان المانع الاول كما يمنع
من رؤية الرؤية يمنع من رؤية نفسه   اما عدم النهاية في متعلقاتها في الكلام حذف
مضاف بدليل السياق اي واما وجوب عدم النهاية والضمير في متعلقاتها عائد على

الصفات



الصفات اي وجوب عدم النهاية فيما تصلح له من المتعلقات والحاصل ان كل صفة
من الصفات المتعلقة يجب لها عدم النهاية فيما تصلح له من المتعلقات فالسمع والبصر
والادراك يتعلق بكل موجود ومن جملة الموجود صفات الله الكمالية وهي لا نهاية
لها والعلم والكلام يتعلقان بالواجب والجائز والمستحيل وافراد كل واحد منها لا نهاية
له لان من افراد الواجب صفاته الكمالية ومن افراد المستحيل اضدادها ومن افراد الجائز
نعيم الجنة وعذاب النار والقدرة والارادة يتعلقان بافراد الممكن وافراده لا نهاية لها
قوله   لان من جملتها نعيم الجنة   كما علمت   ببعض ما تصلح له واجبا كان او جائزا
لاستحالة ما علم جوازه الاول ما علم صحته والمراد استحالة ذاتية والثاني
باطل لما يلزم عليه من قلب الحقائق هذا ان ثبت ان الاختصاص بالبعض لذات
الصفة فان كان الاختصاص بالبعض ليس من الذات لزم الافتقار للمخصص والتالي
باطل لما يلزم عليه من حدوث القديم فثبت بهذا التقرير ان التالي له طرفان اولهما نظر
فيه للاستحالة الذاتية والثاني نظر فيه للاستحالة العرضية وحذف الاستثنائية
هذا الاشارة لكلام المصنف قوله وهو عموم التعلق اي وجوب عموم التعلق   وقدمه
الخ جواب عن ما يقال لاي شيء قدم برهان المطلب الثاني على برهان المطلب الاول قوله
لتوقف بعض ادلته اي بعض ادلة المطلب الاول عليه اي على دليل المطلب الثاني
وظاهره انه ذكر للمطلب الاول ادلة متعددة وان بعضها متوقف على دليل المطلب
الثاني وليس كذلك اذ لم يذكر له فيما يأتي الا دليلا واحدا فلو قال الاولى ان يقول لتوقفه عليه
اي لتوقف دليل الاول على دليل الثاني   وبيانها اشار اليه من الدليل   استعمل
الاشارة هنا في التصريح على طريق التجوز فلا اعتراض بانه قد صرح به لا اشارة لم
لا تنقلب الجائز مستحيلا اي مستحيلا لذاته بدليل قوله والثاني باطل لان التالي لا يبطل
الا اذا اردنا بالاستحالة الاستحالة الذاتية   فالمقدم مثله لان التالي لازم واذا
بطل اللازم بطل الملزوم   هي اي الصفة وفي نسخة هو اي البعض ويصلح ترجيع
الضمير في على البعض وانثه لوقوعه على اشياء متعددة   فتفتقر الصفة اي تفتقر
ذاتيا لان الاستحالة انما تكون في المنع الذاتي   لما علمت صحته اي جوازه بقي شيء
وهو ان كلام الشارح يقتضي ان اللازم واحد اذ لو كان امران لبينهما واما قوله وايضا
فهو دليل مستقل مع ان المص جعل الدليل واحدا وجعل اللازم فيه احد امرين فكلام
الشارح مخالف لكلام المتن   وايضا تخصيص الصفات الخ هذا هو مضمون قوله في

المتن او افتقر الى مخصص فاشار الشـ الى ان اللازم احد الطرفين لا بعينه وذلك لانه
اعتبر ان منع التعلق بالبعض لذات الصفة لزم الطرف الاول وهو استحالة ما علم صحته
وان كان لامر خارج لزم الطرف الثاني وهو افتقار القديم وهو الصفة الى مخصص وانت
خبير بانه لا ينبغي بعد ذكر هذا الطرف للايراد الاتي بحث لانه مبني على انه يجوز ان يكون
عدم التعلق بالبعض لامر خارج فقول المص او افتقر الى مخصص وكذا قول الشـ وايضا الخ
لا يناسب الاثبات له قبل الايراد والحاصل ان ذكر الاعتراض الاتي يوجب حذف هذا
الكلام من هنا وحذف الامر الثاني في المص لان السؤال الاتي مبني على جواز عدم
التعلق بالبعض لامر خارج ومتى علم من هنا عدم جوازه فلا يتاتى الايراد هو وقوله
وذلك يوجب حدوثها قيل هذا لو كان التخصيص في ذاتها وهو انما هو في تعلقها قلنا
التعلق نفسي للصفة لحدوثها يوجب حدوثها وقد سبق البرهان الخ هذا تعليل
لمحذوف اي وهو باطل لانه الخ وارد بالبرهان الجنسي المتحقق في متعدده لان كلا من هذه
الصفات له برهان مستقل لا يقال جاز الخ قد تقدم انه قال لو اختصت صفة من
الصفات المتعلقة ببعض ما تصلح له لزم استحالة ما علم جوازه فيقال لا نسلم ذلك لجواز
ان يقال ان هذا الاختصاص لمانع فلا لزوم الاستحالة لان الجائز قد يتخلف لمانع وتخلفه
لمانع لا يخرجه عن كونه جائزا هذا تحصيله وهذا بيان لا هو ظاهر على انك تلاحظ الكلام
اولا بحلا من غير ان تنبني الاستحالة بامرين الامور جاز التعلق بالجميع اي بجميع ما تعلم له
نظرا الى انها واطلق الجواز على الصحة لكن منع منه مانع اي لكن منع من تعلقها مانع
بجميع ما تصلح له مانع اي خارج عن ذاتها فالاستحالة عرضية لا ذاتية والاستحالة
العرضية لا تخرج الجائز عن كونه جائزا والحاصل ان قلب الحقيقة انما يلزم لو قلت
انه يصح تعلقها من ذاتها ثم قلنا انه يمتنع لذاتها اما حيث قلت انه يصح لذاتها
ويمتنع لعارض فليس هناك انقلاب حقيقة اذ لا منافاة بين جواز الشئ لذاته وبين
استحالته لعارض كان كثيرا من العالم ممكن لذاته ومستحيل او واجب لعارض لانا
نقول المانع اي ما يعتبر مانعا لا يصح التفصيل الا في بعد وعدم التقديم بمال سنده
للاستنتاج المطلوبة وثم قالوا تحليله والا فلا اثر له اي وان لم يضاد الصفة فلا
اثر لذلك المانع في منع التعلق فتبقى الصفة على عمومها وقد يقال اذا كان لا يضاد الصفة
فما معنى كونه مانعا واجيب بان المراد بالمانع ما يعتبر مانعا ويعبر عنه بمانع وليس المراد به
المانع في نفس الامر فيستحيل ان يمنع الخ كان الاولى التفريع بالفاء وكان الاولى ايضا

ان يقدم

ان يقدم هذا الدليل على ما قبله لان هذا مبني على ان التعلق نفسي وهو الحق بخلاف الجواب
الاول فانه مبني على تسليم انه غير نفسي وهو خلاف التحقيق والمانع في حقنا الخ
هذا جواب عما يقال لو كان التعلق للصفات المتعلقة نفسيا لا يمكن نفيه عموما بحيث
لا تتعلق الصفة اصلا او خصوصا بحيث تتعلق ببعض ما تصلح له دون بعض مع بقاء
الصفة لزم انه لا يرتفع تعلق صفاتنا المتعلقة عن بعض ما تصلح به لكن التالي باطل
لحصول الارتفاع قطعا بدليل ان علمنا انما يتعلق بالفعل ببعض المعلومات وما لم يتعلق به
مع صلاحيتها للتعلق به كثير وحاصل الجواب منع الملازمة وذلك لان المنعدم في حقنا
الصفة وتعلقها النفسي معا لا تعلقها النفسي مع بقائها فكل ما جهلناه من المعلومات
فقد انعدم في حقنا من احاد العلوم بقدره بدليل الخ راجع لقوله والمانع في حقنا
انما منع وجود الصفة لا تعلقها ولا يخفى انه اخص من المدعى اذ المدعى جار على جميع
الصفات والدليل قاصر على العلم فكانه اعتبر انه لا فارق بين الصفات تامل على الملازمة
اي التي حكمت بها شرطية الدليل السابق وهي قوله لو اختصت ببعض ما تصلح له للزم
استحالة ما علم جوازه اذ الغرض ان ذلك الخ تعليل للمعلل مع علته اي وانما كان
لزوم استحالة ما علم جوازه لكون امتناع تعلقها بالبعض من ذاتها لان الغرض الخ اي حين اذ
كان امتناع تعلقها بالبعض ذاتيا لذلك البعض اي الذي لم تتعلق به مما يصلح الخ جمع
بين جوازه الخ خبر عن قوله بامتناع وكان المناسب لما تقدم ان يقول يلزم عليه استحالة
ما علم جوازه وهذا باطل لانقلاب الحقيقة وما ذكره وان كان بعد لا يلزم لكن المحالية انما هي
لاجتماع الضدين وهذا غير المفرع عليه لم يلزم الجمع بين الجواز والاستحالة اي
الذاتيين وهذا جواب ما قاله ايضاح قوله بالغا والاولى ان يقرر هذا الاعتراض
الخ في كلام المتن والشـ وانما كان تقريره على وجه الاستفسار اولى لما فيه من التضييق
على المستدل والاستفسار طلب التفسير وهو عند علماء الجدل طلب ذكر معنى لفظ
وقع في دليل المستدل او المعترض لغرابة فيه واجمال وهو هنا طلب ذكر معنى الجواز
والاستحالة المذكورين في الدليل لان فيهما اجمالا ووقع الاعتراض الخ على مقتضى التفسير
وربما لا ينتظر المعترض التفسير لامر ما كان لا يوجد مفسر فياتي بالاستفسار اعتراضا
على طريق التقسيم وهو ان يقال ما تعني بهذا اللفظ اكذا ام كذا فان عنيت كذا فهو باطل وان
عنيت كذا فباطل الخ او مسلم لكنه لا يفيدك وهكذا اورد المعترض هذا الاستفسار
لانه يقول ان عنيتم بالجواز والاستحالة الذاتيين منعنا الملازمة في قولكم لو اختصت

الصفات ببعض ما تتعلق به لزم استحالة ما علم جوازه لانا نقول لا نسلم الاستحالة بالمعنى
الذي اردتموه وهو الاستحالة الذاتية اذ ليس هنا الا الاستحالة العرضية اي التي
ادعيناها فبطلت ملازمتكم وان عنيتم العرضي منعنا الاستثنائية وهي قولكم لكن
استحالة ما علم جوازه باطل لانا نقول انما يكون باطلا لو اردنا استحالته الذاتية بعد جوازه
لذاته فيلزم انقلاب الحقيقة اما استحالته لعارض مع جوازه بذاته فلا بطلان فيه
اه الاستحالة اه كان الاولى ان يقول منعنا الملازمة لجواز ان يقال هذه الاستحالة لعارض
والا فلا وجه للجزم وهو مطلق الاستحالة اي المتحقق في العرضية منعنا
الاستثنائية هذا يدل على ان المراد بالمعنى الاعم المتحقق في الاستحالة العرضية لا يقلنا
وانه يصرح بالامر العرضي لان منع الاستثنائية انما يأتي على ذلك اذ لا تنافي بين كون
الشيء جائزا بحسب ذاته اي وذلك كالبعض الذي لم تتعلق به الصفة مع صلاحيتها له
والمناسب للمقام ان نقول اذ لا تنافي بالاجماع بين جواز الشيء بحسب ذات ذلك الشيء وبين
كونه ممتنعا بحسب ما هو خارج عن ذات ذلك الشيء وذلك كتعلق الصفة بالبعض الذي لم
تتعلق به لمانع مع صلاحيتها للتعلق به وانما كان هذا هو المناسب لان الكلام في جواز
التعلق بالبعض لا في الشيء الجائز الاترى اه هذا ترشيح لسنده منع الاستثنائية وقوله
ونحوه عطف على جهل والضمير عائد عليه قائما بالذات اي التي هي محل الصفة وقوله
التي اوجب لها المنع اي اوجب لصفتها منع التعلق بالبعض وانما جعل المانع قائما بالذات
لا بالصفة فرارا من قيام المعنى بالمعنى لاستحالته اه علة لمحذوف اي لا انه ان يكون
معنى قائما بالذات لا بغيرها لاستحالة ايجاب المعنى وهو المانع حكما وهو هنا منع التعلق
والحاصل ان ذلك المانع لو وجد لكان قائما بالذات التي اوجب لصفتها منع التعلق
بالبعض ولا يصح قيامه بالصفة نفسها لما يلزم من قيام المعنى بالمعنى ولا يصح قيامه بذات
اخرى لاستحالة ايجاب المعنى حكما لما لم يقم به وحيث اقام ذلك المانع بمحل الصفة
كان بالنسبة للصفة مقتضيا لمنع تعلقها وبالنسبة لمحلها وهو الذات مقتضيا منع تعلق
وصفها لاستحالة الجميع اه هذا بيان للملازمة وقوله وقد سبق اه الواو للتعليل اي لانه
قد سبق اه وهو سند للاستثنائية المطوية القائلة لكن عدم الصفة محال العدم
مطلقا اي سابقا ولاحقا لم يكن له اثر اي في منع التعلق فتبقى الصفة على عمومها
عموما اي كما في العلم والكلام وقوله او خصوصا اي كما في القدرة والارادة وكما في
السمع والبصر والادراك نفسي لها اي ذاتي لها لا تعقل بدونه والا لزم اه لو لم

يكن نفسيا لكان حالا والحال غير النفسي لابد ان يكون معنويا تابعا لامر وجودي فيلزم قيام
المعنى بالمعنى والمراد بالمعنى الاول الصفة التي لزمتها الحال والمراد بالمعنى الثاني الصفة
الاصلية ولزم تعلق الصفة اه هذا صحيح لانهم قد ذكروا التعلق في تعريف كل صفة
متعلقة فقالوا القدرة صفة يتأتى بها ايجاد الممكن واعدامه وقالوا الارادة صفة تخصص
الممكن ببعض ما يجوز عليه والعلم صفة ينكشف بها المعلوم على ما هو عليه وهكذا وذكرهم
التعلق في عموم الصفة المتعلقة يقتضي انه نفسي لها والا لزم تعقلها بدون التعلق
وهو باطل اذ لا تتعقل القدرة ولا غيرها بمجرد قولنا انها صفة مطلقا اي عموما
او خصوصا استحالة رفعه عموما اي بحيث لا تتعلق الصفة بشيء وقوله او
خصوصا اي بحيث تتعلق بالبعض دون البعض فارتفعه اذ مانع من وجود الصفة
اي لان رفع النفسي يستلزم رفع الذات فما كان مانعا منه كان مانعا من الذات لان المعاند
لصاحب الشيء معاند لذلك الشيء ضرورة فنفتقر مانع برفع وجودها اي كما قدر
المعترض لانه يقول ان المانع من ان يكون اختصاصها ببعض ما تصلح له لمانع فقد قدر
المانع مع بقاء الصفة وقوله برفع وجودها اي برفع التعلق فلم تنع وجودها لما ذكرناه سابقا
من التلازم بل لا يرتفع اي التعلق بالبعض او الكل لزم ان لا يرتفع اه اي فيلزم
ان يسمع جميع المسموعات ويبصر جميع المبصرات ويعلم جميع المعلومات والثاني كما علم
بانتفائه وحاصل الجواب ان المانع القائم بها منع اصل الصفة لا التعلق مع بقاء الصفة
فلا يتم الدليل بحيث لا يمكن اه هذا توضيح لما قبله من توضيح الشيء بلازمه لان من
لوازم النفسي انه لا يمكن نفيه عموما بحيث لا تتعلق الصفة بشيء اصلا وخصوصا
بحيث تتعلق بالبعض دون البعض والثاني باطل اي لحصول الارتفاع لزم ان
ان لا يرتفع تعلق صفاتنا المتعلقة عن بعض ما تصلح له اي مع بقاء الصفة لاهو المتبادر
من كلامه اخرا بدليل ان علمنا انما يتعلق اي بالفعل وقوله وما لم يتعلق به اي بالفعل
واستغنا ومنه ان علمنا يصلح لان يتعلق بكل شيء فكثير خبر عن قوله وما لم يتعلق وقرن
الخبر بالفاء لشبه المبتدا الشرط في الابهام والعموم وقوله لا يأخذه الحصر اي لا يتعلق به
الحصر بالفعل اي الفعل وهو معنى لكثير اجاب في العقيدة بمنع الملازمة
اي التي حكمت بها الشرطية القائلة لو كان تعلق الصفات نفسيا لزم ان لا يرتفع عن صفاتنا
الحادثة المتعلقة عن بعض ما تصلح به وانت خبير بان هذه الملازمة مسلمة لا يمنع لان
التعلق اذا كان نفسيا للصفة لا يرتفع مع بقائها مطلقا قديمة كانت او حادثة وانما يكون

الجواب لمنع الاستثنائية فكان المناسب للشارح ان يقول اجاب في العقيدة بمنع الاستثنائية
وحاصله انا لا نسلم ان التعلق ارتفع عن الصفة الحادثة وانما الصفة نفسها هي المرتفعة ولزم
من ذلك ارتفاع تعلقها معها لا انها ارتفع عنها التعلق مع وجودها والحاصل ان هو ارتفاع
تعلقها مع وجودها واعلم ان الجواب بمنع الاستثنائية مبني على ان معنى قوله في التالي لزم
ان لا يرتفع الخ اي مع بقاء الصفة كما هو المتبادر من قول الشارح لا تعلقها النفسي مع بقائها
واما ان كان المعنى لزم ان لا يرتفع تعلق صفاتنا اي مطلقا لا منفردا ولا مع الصفة لان الجواب
بمنع الملازمة لا تعلقها النفسي مع بقائها اي كما توهم المعترض وكل ما جهلناه من
المعلومات مثلا الخ مثلا راجع لقوله ما جهلناه واشار به الى ان ما لم نعلمه وكل ما لم
نسمعه الى غير ذلك قال المحارب وانظر هذا الكلام فانه يقتضي ان كل واحد منا قد قامت
به موانع لا نهاية لها لان كل ما لم نعلمه فلمانع وما لا نعلمه لا نهاية له والمانع وجودي ووجود
ما لا نهاية له في الوجود من الممكنات محال الخ وقد يقال لا نسلم ان كل ما لم نعلمه لمانع بل
لعدم خلق الله العلم المتعلق به تأمل في كلام الشارح اي الذي اتى بالشرطية والاستثنائية
وشارح الخ هو اسم مكان اي والمحل الذي سار منه الغلط اي نشأ وتحول
الا علما مثلا وما اي لا حاجة للفظ مثلا بعد مع ذكر هذا المعطوف والذي عند
المشايخ الخ الحاصل ان القائلين بالعلم القديم اتفقوا على انه واحد متعلق بمعلومات لا نهاية
لها الا ابو سهل الصعلوكي فقد قال بتعدده بتعدد المعلومات كما مر واختلفوا في العلم الحادث
فذهب الاشعري وكثير من المعتزلة الى تعدده بتعدد المعلومات ويمتنع ان يتعلق العلم
بمعلومين وذهب بعض الاصحاب الى وحدته وانه يجوز تعلق العلم الواحد بمعلومات
ومحل العلم الحادث القلب كما دل على ذلك الادلة السمعية وان لم يتعين هو لذلك عقلا
بل يجوز ان يخلقه الله في اي جوهر شاء والظاهر من كلام كثير من المحققين انه ليس المراد بالقلب
العضو المخصوص الموجود في سائر الحيوانات بل الروح وظاهر كلام الفلاسفة ان محل
العلم بالكليات هو النفس الناطقة المجردة وبالجزئيات هو المشاعر الظاهرة والباطنة
الا ان المحققين منهم على ان محل الكل هو النفس الا انه في الكليات يكون بالذات وفي الجزئيات
بتوسط الآلات اعني المشاعر لحقت تعدد المتعلق بفتح اللام اسم مفعول
فقد تعددت الصفة بحسبه فان كان المتعلق معلوما تعدد العلم بعدده وان كان
مقدورا تعددت القدرة بعدده وقد استدلوا على ذلك اي على تعدد العلم بتعدد
العلوم في حقنا ويحتمل ان المراد وقد استدلوا على تعدد الصفات بتعدد متعلقاتها

الا ان

الا ان الدليل الخ يكون اخص في المعنى من اجتماع الضدين اي وهما الذهول والعلم
وقوله لما فيه من اجتماع الضدين بيان للملازمة وحاصله ان العلم لو اتحد لا يقوم الا في
محل واحد فلو لم يكن للانسان الا علم واحد قائم بمحل واحد لزم اذا جهل شيئا او غفل عنه
وعلم شيئا اخر ان يتوارد العلم والجهل او الذهول على ذلك المحل الواحد بخلاف ما اذا
تعددت العلوم فان محالها تتعدد فيصح ان يقوم بالانسان علم وجهل والعلم في محل
والجهل والذهول في محل اخر وهو محل العلم المنافي لان محل هذا العلم الباقي ولا يتحد ورد
فيه وكل معلوم لنا اذا الخ لازم للنتيجة لان اصل الدليل لو كان لنا علم واحد يتعلق
بمعلومين فاكثر ما صح ان نذهل عن بعضها لكن التالي باطل فبطل المقدم وهو ان لنا علما
واحدا يتعلق بمعلومات فثبت نقيضه وهو ان لنا علوما متعددة بعدد المعلومات
واما دليل وحدتها عطف على قوله اما عدم النهاية وفي الكلام حذف مضاف اي واما دليل
وجوب وحدتها واعلم ان المثبت بهذا الدليل شيء واحد وهو وجوب وحدة الصفات
والنفي تعددها سواء كان تعددا لا نهاية له او له نهاية فقوله فلانها لو تعددت بتعدد
متعلقاتها لزم الخ يفيد نفي الاول لانها لو تعددت بتعدد المتعلقات لم يكن لها نهاية
لما سبق ان متعلقات الصفات لا تتناهى واشار لنفي الثاني بقوله وهو تعددها تعددا له
نهاية بقوله والا لم يكن الخ واذا انتفى التعدد بقسميه وجب وحدتها وحاصل ما ذكره
المص انها ان تعددت فاما ان تعدد بتعدد متعلقاتها او لا وكل منهما باطل اما الاول فلا يلزمه
دخول ما لا نهاية له في الوجود وهو محال واما الثاني فلما لزمه من افتقارها للمخصص
وهو محال واذا بطل كل من اللازمين بطل الملزوم وهو تعددها وثبت نقيضه وهو
وحدتها وهو المطلوب لزم دخول الخ اي لكن التالي باطل فبطل المقدم والى هذه
الاستثنائية اشار بقوله وهو محال وسندها ما ذكره في الشرح من ان الدخول في الوجود يقتضي
تنزل الحصر وعدم النهاية يقتضي عدم الحصر وذلك تناقض وسيأتي ما فيه والا لم
يكن الخ اي والا تعدد بتعدد المتعلقات بل تعددت بتعدد المتعلقات لافتقرت الى المخصص
لانه ليس لبعض الاعداد المتناهية ترجيح على بعض لكن التالي باطل لان ذلك يوجب
حدوثها فحذف المص الاستثنائية وذكر دليلها وقدم بيان الملازمة في الشرطية على التالي
فتفتقر اي الصفات وقوله في تعيين بعضها اي الاعداد هذا اي وجوب
وحدتها وقوله خلف بالضم اي كذب وباطل او بالفتح اي مطروح خلف الظهر لبطلانه
لمنافاته لوجوب قدمها الثابت بالبرهان ثم ان قوله هذا خلف هو خبر نقضه بم

لان قوله وقد تبين الخ علة لهذا وكان حق التعبير ان يقول وذلك يوجب حدوثها هذا خلف
لانه قد تبين الخ وتقريره ان يقال الخ لا يخفى مخالفة هذا لما في المتن لان الشارح جعل الدليل
واحدا وجعل التالي متعددا وهما مغايران لما في المتن وكذا المقدم في الشرح مغاير للمقدم في
المتن وقد قام البرهان الخ والمحال ومن هنا يظهر توقف المطلب الاول على المطلب الثاني
الذي وجد به فيما سبق تقديم برهان المطلب الثاني على برهان المطلب الاول ان قلت ان الذي
سبق له عموم التعلق لما تصلح له من المتعلقات لا ما قاله هنا من التعلق بما لا يتناهى قلت
اذا ثبت عموم التعلق بما تصلح له من المتعلقات ثبت تعلقها بما لا يتناهى لان متعلقاتها
لا تتناهى اما بطلان القسم الاول اي اما وجه بطلان القسم الاول فهو على حذف
مضاف فلانه الضمير عائد على القسم الاول وقوله فلانه يودي الى وجود الخ ما جعله
علة لبطلان القسم الاول من التالي جعله في المتن تاليا في الدليل الاول وهو محال
اي وجود صفات لا نهاية لها محال ووجه كونه محالا ما اشار اليه بقوله اذ كل ما يدخل الخ
فهو مستند لقوله وهو محال وحاصله قياس من الشكل الثاني تقريره ان تقول صغرى في قوة قولنا
كل موجود متميز وقوله ولا متميز الخ في قوة قولنا لا شيء مما لا يتناهى بمتميز وهي كبرى فتركيبه
هكذا كل موجود متميز ولا شيء مما لا يتناهى بمتميز ينتج لا شيء من الموجود غير متناهي وهذا
عين الدعوى في المعنى فوجد ما لا يتناهى الخ عين النتيجة لكن بالمعنى لا باللفظ لكن يرد على
النتيجة ما تقدم من ان الذي قام الدليل على استحالته وجود ما لا نهاية له من الحوادث لا مطلقا
ولذا قالوا مما يجب اعتقاده ان الله كمالات موجودة لا نهاية لها فالحق ما تقدم واما هذه السنة
فهو محمد وشيء لان قوله كل ما يدخل الوجود اي يتصف به فلا بد من صحة تميزه ان اعتبر
التمييز من جهة العدد كانت الصغرى ممنوعة والكبرى مسلمة وان اعتبر التمييز لا من جهة
العدد بل من جهة العلم مثلا فالصغرى مسلمة والكبرى ممنوعة واما بطلانه الخ اي
واما وجه بطلان القسم الثاني من التالي وذلك يستلزم حدوثها هذا على ما
لبعض النسخ اي والثاني باطل لان ذلك يستلزم حدوثها واعلم يلزم الخ هذا دليل ثاني
على الدعوى الثانية تبرع به الشارح زيادة على ما في المتن وهو محال ضرورة اي لان المقسوم
عليه متى سلط على المقسوم افناه وقد فرضنا ان المقسوم لا يتناهى وحينئذ فلا يتناهى افناؤه فان
قلت المستحيل انما هو توزيع افراد ما لا يتناهى على ما يتناهى اما لو جعلنا التوزيع للاجناس ما
فلا يلزم المحال كما لو قلنا ان الممكنات اما خير او شر ولكل واحد منها قدرة فالاجناس
وان تناهت لكن التناهي غير لازم في الافراد فتوزع على هذه الكيفية لا استحالة فيه

قلنا

قلنا التوزيع على هذه الكيفية يلزم عليه الافتقار الى مخصص وهو موجب الحدوث قوله
وهو محال ضرورة اي وهو باطل بالضرورة هنا جهة القضية وليس المراد بالضرورة هنا ما
تقدم لك من الايراد والبديهي لا يرد عليه شيء فان قلت العلم الخ هذا اعتراض وارد
على دليل وحدة الصفات بوجه المنع للكبرى ودفعه وحاصله انه قد تقدم ان علم الحادث
يتعدد بتعدد المعلوم فلكل معلوم علم يخصه واما علم الله فواحد فقد قام مقام علوم مختلفة
بالنسبة لنا فورد سؤال وهو انه لو قام علمه تعالى مقام علوم مختلفة بالنسبة لنا لجاز ان
يقوم مقام قدرته وسائر صفاته ووجه اللزوم ان هذه الصفات متعددة مختلفة فاذا قام
العلم مقام العلوم المتعددة المختلفة جاز ان يقوم مقام سائر صفاته بجامع القيام مقام
الصفات المتعددة المختلفة لكن التالي باطل لما يلزم عليه من قلب الحقائق لان العلم
والقدرة وباقي الصفات متغايرة الحقائق فلو قام بعضها مقام بعض لزم قلب الحقائق ولزم م
ايضا كون الصفة مضادة للشيء وغير مضادة له ولزم كون الموجودين فاكثر وجودا واحدا
واذا بطل التالي بطل المقدم وهو قيام علمه تعالى مقام علوم متعددة وثبت نقيضه
وهو عدم قيامه مقام علوم متعددة وحينئذ فتكون متعددة ايضا ويلزم على قيام العلم مقام
علوم مختلفة بالنسبة لنا جواز قيام ذاته تعالى مقام سائر صفاته بحيث تنتفي عنه ها
ووجه الملازمة انه قد تقرر في الشاهد وجوب علوم مختلفة وقدر مختلفة الخ فاذا لم
يوف بما تقرر في الشاهد من وجوب التعدد في العلم واثبتنا للمولى علما واحدا لزم انه يجوز
ان يكون الذات قائمة مقام الصفات على خلاف ما ثبت للشاهد لكن التالي باطل لانه يودي
لتعطيل الذات عن الصفات وهذا مما يأباه كل مسلم ويلزمه ايضا قلب الحقائق وكون الصفة
مضادة للشيء وغير مضادة له فقد علمت ان في المقام دليلين قلنا قيام العلم الخ اي لا نظر
لما يخفى من ان العلم في حقه تعالى واحد قائم مقام علوم متعددة بالنسبة الينا واشار
بلفظ مثلا لغيره من الصفات وكذا غيره اي غير العلم كالقدرة فانها متعددة باعتبار
المقدور ولا حاجة لهذا بعد قوله مثلا بجامع قيامه مقام صفات الخ هذا بيان
للملازمة التي حكمت بها الشرطية وكان الاولى ان يقول بجامع القيام مقام صفات متغايرة
وبيان ذلك ان لنا علوما متعددة متغايرة فاذا قام علمه تعالى مقام علومنا المتعددة
المتغايرة جاز ان يقوم مقام سائر صفاته بجامع قيامه الخ اي وهذا الجامع موجود في
العلم مع القدرة والارادة فيجوز قيامه مقام القدرة والارادة لكن التالي باطل لما يلزم عليه
من قلب الحقائق وغيره مما مر لهذه الملازمة الاستثنائية ودليلها بل ويلزم عليه الخ اي على

قيام علمه تعالى مقام علوم متعددة بالنسبة الينا وهذا الاحتمال لما هو اشد مما قبله في الشناعة
والواو زائدة وهذا اشارة الى دليل ثان   وذلك اي قيام ذاته مقام سائر الصفات بحيث
تنسد هاوهذا دليل للاستثنائية المحذوفة اي لكن التالي باطل لان ذلك مما يأباه كل مسلم
لانه يؤدي الى تعطيل الذات عن الصفات وهو مذهب قدماء الفلاسفة   فثبت الفرق
اي بين قيام العلم مقام علوم وبين قيامه مقام القدرة وسائر الصفات الخ التغاير والمراد
بالنوع في المقام الحقيقة وحاصله منع الملازمة اي انا لا نسلم انه يلزم من قيام العلم مقام
العلوم جواز قيام العلم مقام القدرة والارادة وغيرهما لوجود الفرق وهو اتحاد النوع في قيام
العلم مقام العلوم فلا يلزم المحذور من قلب الحقائق وكون الصفة تتضاد شيئا ولا تتضاده
واختلافه في باقي الصفات فيلزم من قيام العلم مقامها المحذور من قلب الحقائق وكون الصفة
تضاد شيئا ولا تضاده وكذا ايضا في قيام الذات مقام الصفات فقول المحشي لا اتحاد في
النوع هنا لعله سقط وانما قولنا ان التغاير في العلوم اي بان يكون لهذا التعلق علم ولهذا
التعلق علم وهكذا   بحيث فرضنا الوحدة في العلم اي في علم الله زال التغاير اي فلا تغاير
اي لم يكن هناك علم ثان يغايره و مما يوهمه لفظ الزوال غير مراد ولا ثمرة لهذا التفريع اذ بعد
فرض الوحدة فلا يعقل علوم مطلقا   اما العلم والقدرة الخ يعني ان نوع تلك الصفات
مختلف فلم يعقل قيام احدهما مقام الاخر   فلو قال بعضهم الخ جواب عما يقال واي مانع
من قيام الواحد مقام الاشياء المختلفة وهلا جاز قيامه في ذلك كما جاز قيامه مقام الاشياء
المتحدة   ولزم ما ذكرتم الخ اي من كون الصفة تضاد وان لا تضاد وكونها الوجودين فاكثر
وجودا واحدا مثلا الصفة الواحدة لو كانت سوادا او حلاوة كانت بالنظر لكونها سوادا تضاد
البياض وبالنظر لكونها حلاوة لا تضاده ويقال هنا مثلا القدرة تضاد العجز باعتبار نفسها
ومن حيث قيامها مقام غيرها من الصفات لا تضاده وهكذا يقال في غيرها   هذه
شبهة الاشارة راجعة لكلام المصنف   على سبيل المعارضة لا على سبيل النقض التفصيلي
ولا الاجمالي كما هو معلوم لانها دليل منتج بخلاف ما اعتمده دليل المستدل من وجوب الوحدة
لصفات الباري   وتقريرها ان يقال العلم اي مثلا دليل كلامه بعد فهو من الحذف من الاول
لدلالة الاخر   لو اتحد العلم القديم الخ انت خبير بان هذا لا يتفرع على خصوص قوله
العلم قد تقرر في الشاهد تعدده بحسب متعلقاته في الغائب الا لو كان قوله والشاهد
مسلم للغائب فلكون الغائب فيه التعدد لانه لم يتفرع عليه قوله فلو اتحد الخ وكانه ترك ذلك
التكميل اعتمادا على ظهوره على ان قوله بعد فاذا لم يعتمد عليه الخ يشير الى اعتباره ثم لا يخفى ان

تقرير الدليل من الوجه الذي ذكره الشارح غير مناسب لكلام المص بل هذا دليل آخر غير ما في المص
لان المقدم في دليل المص هو التالي في دليل الش والتالي في دليل المص جعله الش دليلا للاستثنائية
المحذوفة   لقام مقام علوم الخ اي لكن التالي باطل فبطل المقدم   والملازمة ظاهرة
اي حيث تعالى متعلق بجميع المعلومات التي من جملتها ما تعلقت به علومنا وحينئذ فعلمه تعالى
قائم مقام علومنا المتعلقة بما تعلق به علومنا   فلان قيام العلم الخ اي القديم وقوله
مقام علوم مختلفة اي بالنسبة الينا وقوله يوجب اي يستلزم جواز قيامه الخ اي لكن
التالي باطل لما يلزم عليه من قلب الحقائق   تلك الصفات اعني المعلوم بالنسبة الينا
والعلم والقدرة وباقي الصفات   قد تقرر وجوبه اي وجوب ما ذكر من التعدد
والاختلاف   فاذا لم نعتمد عليه اي على الشاهد بالنظر للتعدد والاختلاف بان اعتبر
ما في الغائب متحدا وقوله في بعضها اي بالنسبة كالعلم المعلوم وقوله وجب ان لا يعتمد
عليه اي على الشاهد وقوله بالنسبة اليه اي الغائب وحاصله انه قد تقرر في الشاهد
وجوب علوم متعددة وقدرة متعددة وارادات وهكذا او تقرر فيه ان تلك الصفات
مختلفة لا يقوم شيء منها مقام مغايره فاذا لم نثق بما تقرر في الشاهد من تعدد العلم بالنسبة
للغائب واثبتنا له علما واحدا قائما مقام علوم فلا نثق بما تقرر فيه ايضا بالنسبة له تعالى من
جهة كون العلم لا يقوم مقام غيره من الصفات بل نقول انه يجوز في حقه ان يقوم علمه مقام
غيره من الصفات   بل اذا لم يوثق الخ اي بل اذا لم يوثق بما تقرر في الشاهد من وجوب التعدد
للعلم واثبتنا للمولى علما واحدا لزم انه يجوز قيام ذاته مقام صفاته ولا يخفى ان هذه
اشارة الى الشق الثاني في المتن فتم بيان الش على نسق كلام المتن لان الش قد اتى به دليلا آخر
للملازمة وكان الاولى ان يقول وايضا قد تقرر   باجماع المتكلمين اي والعقل ايضا اذ الذات
لا تكون صفة لاجتماع المتنافيات من استدعائها المحل وعدم استدعائها وليس هذا قول
المعتزلة الخ لا يخفى   اجاب عن هذه الشبهة الخ محصل هذا الجواب مناقشة في الشرطية
الثانية التي افادها دليلا على الاستثنائية القائلة لو قام علمه مقام علوم مختلفة لجاز
قيامه مقام سائر صفاته   وان اختلفت الخ والمعال   لما تعدد ذلك متعلق باختلافها
ولما بمعنى حين اي بل اختلافها حين تعددت انما هو باختلاف المتعلقات وحقيقتها
واحدة   بحيث فرض علم واحد الخ اي اول   زال ذلك الاختلاف اي لم يوجد الاختلاف   ف
لان الاختلاف فرع التعدد وقد فرض انه علم واحد وحينئذ فلا يلزم على قيامه مقام العلوم
قلب الحقائق   ضرورة توقفه اي توقف الاختلاف وهذا كله لا طائل تحته وكان

الاولى ان يقول انما قام العلم مقام المعلوم لاتحاد النوع ولم يقم مقام القدرة والارادة وغيرهما
لاختلاف النوع فيذكر الاتحاد والاختلاف ثم يذكر الحاصل بعد ذلك لان الحاصل فرع عن ذكر
الطرفين معا لانه اي القيام المذكور وقوله مثلا اشارة الى غير العلوم من الصفات
المتعلقات وقلب الحقائق عطف تفسير يعني ان قيام الصفة مقام صفة اخرى مخالفة
لها في النوع يوجب صيرورة حقيقة هذه هي حقيقة هذه الاخرى وهو محال بالضرورة وثبوت
ايضا اجتماع المتضادات اذ لو قام العلم مثلا مقام القدرة لوجب ان يؤثر وان لا يؤثر وان يتعلق
بالواجب وان لا يتعلق به وان ينكشف به المعلوم وان لا ينكشف به بخلاف ما لو قام مقام علم
اخر فان التعلق واحكامها متساوية والحقيقة واحدة فلا يلزم قلب حقيقة اخرى لا يقال يوجب
قلب الحقيقة الا ترى انه يجوز قيام البياض مقام السواد والعكس ولا يلزم محال فان معنى
قيام البياض مقام السواد توارده على المحل بحيث يذهب احدهما ويخلفه الاخر ولا محذور
فيه والمراد هنا ان يثبت لاحدى الحقيقتين خاصية الاخرى من التعلق ونحوه وهذا هو
المستلزم لقلب الحقيقة واجتماع المتضادات دون الاول ان قيل ما يتوجه ان يقال ان كل فرد
من افراد النوع لا بد له من خصوصية يمتاز بها عن الاخر وان لم يكن ذاتية فلو قام الواحد مقام
غيره من افراد ذلك النوع وجب ان يثبت له الخواص المتنافية ويلزم به من الاستحالة واجتماع
المتضادات ما لزم في قيام النوع مقام الاخر وجوابه انا نمنع وجود تلك الخصوصيات في افراد
هذه المعاني لان الخصوصيات انما تثبت لافراد النوع المحتاجة للتشخص من الجسمانيات كافراد
الانسان مثلا اما المعاني فليس تمايز افرادها الا بالمحل وهذا الجواب حسن اي ومما تضمنه
هذا الجواب من جواز قيام الواحد مقام المتعددات المتحدة النوع بان كان النوع في ذلك الواحد
والمتعدد واحدا ومنعه ان اختلف النوع فالجواب مخرج على عرفين والايراد المذكور هنا وارد على
الطرف الثاني وحاصله ان الكلام شيء واحد وقد قام مقام متعدد اعني الطلب والخبر وهما
مختلفان بالحقيقة والثاني تحته امور كثيرة ادعا ائمة السنة الخ فيه ان التعبير بالادعاء
يقتضي انه غير مرضي وليس كذلك اذ المرضي القول بوحدة الصفات كما مر وايضا عبارته
ظاهرها ان ائمة السنة كلهم اطبقوا على ذلك وليس كذلك لقوله فيما سبق واما الكلام فالذي
عليه اكثر اهل السنة انه كلام واحد الا ان يقال انه على حذف مضاف اي ادعا اكثر ائمة
اهل السنة وحدة الكلام اي بالنسبة للغائب وقوله مع اختلافه اي مع اختلاف
افراده بالنوع بالنسبة للشاهد بيان للاعتراض بان الشيء الواحد لا يقوم مقام متعدد
مختلف الحقيقة فانتفع الطلب لاضافته للبيان اما الامر جواب عن سؤال

وارد

وارد على الحصر في امرين في حقيقة الطلب اي الحقيقة النوعية والاختلاف فيها
الاولى بينهما وقوله من حيث التعلق اي لان الطلب في الامر متعلق بالفعل وفي النهي متعلق
بالترك والاستخبار رجع المخبر به في وجهه في الكل وعبارته توهم ان الخبر لا يرجع
الى الاقسام الثلاثة فقط وليس كذلك اذ هي من الاقسام الستة فرجعت الاقسام
كلها للخبر والطلب ان اراد بالاقسام كلها اقسام الكلام لم يتم له التفريع على ما قبله لانه لم يذكر
فيما قبله جميع اقسام الكلام اذ منها النداء ولم يذكره وان اراد بالاقسام الاقسام التي ذكرها لم يتم
له رجوع اقسام الكلام كلها الى التقسيم الذي هو المراد في المقام لمذهب الشيخ والجمهور
اي من ان الكلام صفة واحدة لم ينحصر اقسام الكلام فيما ذكر اي من الطلب والخبر
فيجوز ان يكون هناك معنى اخر يندرج تحته هذان القسمان كما اندرجت الاقسام السابقة
تحت هذين القسمين المذكورين واذا كان القسمان المذكوران مندرجين تحت ذلك المعنى كانا
متحدين نوعا فتكون صفة الكلام للغائب انما قامت مقام متعدد متحد النوع ان يكون قسم
فاعل حاب وكان الاولى ان يعبر بمعنى بدل قسم لان التعبير بالقسم يا في المقام الذي هو عدم
التعدد شبيه اي القسم المناسب لاسلوب المقام لو قال تشبيها له من حيث اندراجهما
تحته كشبه الاقسام المذكورة في التقسيم اي واذا كان القسمان المذكوران مندرجان تحت
ذلك المعنى كانا متحدين نوعا فتكون صفة الكلام للغائب قام مقام متعددة متحد نوعا بالنسبة
للشاهد فقيل له اي لهذا البعض المنتصر وكذا الخصم الخ حاصله ان هذا الجواب يمكن ان
يجري في العلم والقدرة وسائر الصفات المعاني فيجوز ان يكون هناك صفة اخرى تعم هذه الصفات
فتكون واحدة بالنوع فيجوز قيام العلم مقامها وقد قلتم لا يجوز ان يقوم العلم مقام القدرة
وغيرها من الصفات بناء على انه الضمير للشأن الخ ان يكون لما اي في حق
الغائب وهو فاعل تجوز وقوله نسبة اي العلم والقدرة اي وسائر الصفات وكان المناسب
زيادة ذلك وان كان ما اقتصر عليه يكفي في النقض فان قيل يلزم ثم اي في مقام المعنى الذي
وضعه الخصم شاملا للعلم وسائر المعاني ان ذلك المعنى متضاد وان الاتضاد بخلاف المعنى
الذي فرضناه شاملا للخبر والطلب فانه لا تنافي فيه ذلك وتم فلا ينافي الخصم ان يجعل هذا
المعنى مثل هذا المعنى والحاصل انه فرق بين المقيس والمقيس عليه فان المعنى الواحد اذا قام
مقام القدرة والارادة والعلم يلزم عليه التضاد وعدمه فان المعنى من حيث انه علم يضاد
الجهل ومن حيث انه قدرة لا يضاده بخلاف قيام المعنى الواحد مقام الطلب والخبر فلا يلزم
عليه ما ذكر فيقال لا نسلم ذلك بل هذا الامر لازم في الكلام ايضا لان المعنى الواحد من حيث

انه خبر لا يضاد النهي ومن حيث انه امر يضاد النهي فتامل   ذلك لازم هنا اي في مقام
النفي المفروض في الكلام وقوله ايضا اي كما لزم ثم   فان الخبر لا يضاد النهي اي لانه يصح ان
يخبر عن الشيء وينهى عنه   والامر يضاده اي يضاد النهي اذ لا يكون امرا بالشيء ناهيا عنه
اي طالبا لفعله والكف عنه   خبرا ايضا المناسب خبر امر لان الطلب يعم الامر والنهي وكلامه
اولا في الخبر مع الامر   فلو كانا معنى واحدا اي وهو الكلام القديم فان الكلام انه من حيث انه خبر
لا يضاد النهي ومن حيث انه امر يضاد النهي وبيان الملازمة انه اذا كان الخبر لا يضاد النهي
والامر يضاد النهي فلو كان الجميع صفة واحدة وان ما به يخبر هو ما به يامر وينهى لكانت تلك
الصفة من حيث انها امر تضاد النهي ومن حيث انها خبر لا تضاده او من حيث انها نهي تضاد
الامر ومن حيث انها خبر طلب يضاده وان لا يضاد   هو المحال الذي ذكر ثم اعترفه ان المحال
يختلف في الحقيقي لان المحال الاول صورية انا العلم لو قام مقام القدرة وغيرها لكان من حيث انه
قدرة لا يضاد الجهل ومن حيث انه علم يضاده او عكسه او هذا تخالف ما نشأ هنا في الكلام وحاصله
ان الكلام لو قام مقام الطلب والخبر لكان من حيث انه امر مضاد النهي ومن حيث انه خبر
لا يضاده وقد اشار الله الى الجواب عن ذلك بقوله من حيث المنقول اي انه جاء من حيث ما يعني
من المضادة وعدمها بقطع النظر عن شخص المتضاد وانهما مختلفان اذ شخص المضادة في احد
المحلين غيره في المحل الاخر   ولاجل استقامة الجواب عن هذا المسلك العقلي الخ اراد بالمسلك
العقلي ما سبق من انه لا تقوم واحد مقام متعدد مختلف في النوع لاستلزام ذلك قلب الحقائق
والتضاد وانتفاء التضاد وهو المراد بالمحال المشار اليه بقوله هو ما من لزوم هذا المحال والحاصل ان هذا
المسلك لما كان مستقيما سليما في ذاته ذهب قوم الى ما يبطل اليه فقالوا بتعدد الكلام لان هذا المسلك
يبطل اتحاده وينبت تعدده لانه اذا قيل باتحاده كان من حيث انه امر مضاد النهي ومن حيث
انه خبر غير مضاد له   من لزوم هذا المحال اي وهو التضاد فلا تضاد   ولقد نقل ذلك
اي القول بتعدد الكلام وانما تعرض الشارح للنقل عن عبد بن سعيد دون غيره ممن قال به لان ذلك
القول لاضطراب النقل عنه على ما ذكره   بان تعلق الحوادث خبرا لا مجرد التعلق ليس
بمحال فالاولى لفظ اسقاط التعلق   كلاب بضم الكاف وتشديد اللام على وزن رمان   او وجود
الجنس خارجا من غير نوع من انواعه مما لا يمكن اي لانه لا وجود للجنس خارجا الا في ضمن افراده
وهي انواع وقوله او وجود مخبرا بالوجه الظهور ولا يخفى ما فيه لان عبد الله بن سعيد لم يقل
ان الله كلمات انواع حقيقية حتى يرد عليه ما ذكر بل يقول انها انواع اضافية لانه يقول الكلام
صفة واحدة شخصية ولكن التعلقات انما تثبت فيما لا يزال وهذا هو المراد بكونها من صفات

الافعال

الافعال لان صفات الافعال عبارة عن التعلقات التنجيزية الحادثة وحيث كانت انواعا اضافية
فلا يلزم محال على وجود الجنس به وبما قاله الحواشي وكان المناسب ان يوجه الرد الذي حكم عليه
بالظهور بخلو الكلام عن التعلق في الازل كيف وهو نهي اهـ وفيه ان التعلق انما يكون تنجيزا
لصفة اذا كان قديما واما التنجيزي الحادث فليس نقصا وابن سعيد قد جعل تعلق الكلام
حادثا وحينئذ فلا يتوجه عليه ما ذكرنا بل   وايضا فان الاستخبار الخ التعبير بايضا غير مناسب لان
هذا رد على المنقول الاول فقط وما قبله رد على الثاني فليس رد بين لشيء واحد كما يقتضيه التعبير
بايضا   فان الاستخبار اي نحو الم نشرح لك اما ان يكون تقريرا اي شرحنا لك صدرك قطعا
فاعترف به لك ولا تنكره كان خبرا واما ان يكون لطلب الاخبار اي اخبروني عن ذلك ونحو فيرجع
للامر ولا يصح ان يراد معناه حقيقة وهو طلب الاعلام لانه محال وكان الاولى للمتن ان يوخر قوله
والاستفهام عن حكم ما بعد التقسيم الاول لان المقصد اما ان يحمل على المعنى الاول او المعنى الثاني
لا غير شيء اخر وهو ان الشارح اولا بالمد ادخل في الاخبار ثم بعد ذلك تردد فتامل كما اورد
والذي ذكره ارباب الحواشي ان المراد اي بالاستخبار طلب الاخبار اي اذا كان ذلك الاستخبار
من غير الله وهذا مقابل لقوله اما ان يكون من الله ونحو فالمناسب لقوله اما يقول واما ان يكون من غير
الله طلبا للاخبار فيرجع للامر وبهذا ايضا ما ذكره الشارح اولا من ان الاستخبار من الله يرجع للخبر وانا
حملنا هذا التقسيم عليها اذا كان الاستخبار من غير الله لان طلب الاخبار منه لا يليق وحاصله
ان الاستخبار ان كان من الله حمل على التقرير فيرجع للخبر ولا يصح حمله على حقيقته وهو طلب
الاعلام لانه لا يليق وان كان الاستخبار من غير الله حمل على حقيقته الذي هو طلب الاخبار
والاعلام فيرجع للامر   الجملة اي الخبر اي ان كانت من الله بقرينة التفصيل المذكور بعد اي
الاستخبار اما الوعد والوعيد فظاهر لان الخبر مطلقا كان من الله او من غيره اذ هما اخبار بثواب
او عقاب او اخبار بخير او شر ولهذا نعلم ان التعبير بالاولوية بالنسبة اليهما فيه شيء نعم
اما ان يكون من الله تقريرا فهو خبر نشأ خبرا بان التقرير حمل المخاطب على الاقرار والحمل فيه فعال
انه طلب فاصبر وعجاب بان المقتضي التقرير تحقيق المقرر واثباته والاخبار بانه حق وان على
المخاطب ان يقر به ولا ينبغي له ان ينكره   والاستفهام الخ هذا اشد ما قبله فالاولى تقليبه
وقوله على حكم الاستفهام اضافة حكم لما بعده بيانية والاستفهام طلب الاعلام اي لان
حمل الاستفهام الذي هو الاستخبار على معناه الحقيقي الذي هو طلب الاعلام لا يليق
واختلاف المخبرات اي المخبر عنها وهذا جواب عما يقال ان الوعد خبر عن الثواب والوعيد
خبر عن العقاب فاين الاتحاد   واجاب بعض المحققين الخ حاصله ان عبد الله بن سعيد

انما اراد ان الكلام موجود في الازل وكذلك انواعه فلم يوجد الجنس الا في انواعه والحادث فيما
لا يزال عند وجود المامور والمنهي انما هو تجدد التسمية   عن الرد الاول وهو قوله ان تعقل
وجود الكلام ان لابد من واحد من هذه السبعة محال لان الجنس لا يوجد خارجا الا في نوع من
انواعه   لا يسمى امرا اي لا تسمى انواعه امرا   لان الكلام لا يتعلق بها اي بالامر
والنهي اي لان الكلام لا ينقسم اليهما الا فيما لا يزال وكان الاوضح ان يقول لان الكلام لا ينقسم
للامر والنهي لا انها لا تزال بل الاقسام موجودة في الازل والحادث انما هو تجدد تسميتها
الا عند وجودها اي المامور به والمنهي عنه   فاندفع اي ابن سعيد اجل اي انه منزه عن
ان يعتقد مثل هذا فلا يقال مقتضى كلامه تفصيله على اعتقاده   لينتظم اي ليصح القول
بوحدة الكلام لانه اذا اردت جميع اقسامه للخبر صار الكلام قسما واحدا متحد النوع
ولا محذور فيه   فيقال الامر الخ ثم ان كان ما عدا الامر والنهي رده للخبر ظاهر علم مما مر وكان رد
الامر والنهي اليه مما يظن عدم تأتيه لما بينهما من عدم المباينة وردها اليه بانه اي خبر
عن تحتم الخ اي وليس معنى الامر طلب تحصيل الماهية   يتبع المخبر عنه على ما هو به
اي ان الخبر تابع للمخبر عنه وهو الموضوع حالة كون المخبر عنه كائنا على حالة هو اي المخبر
عنه متلبسا بتلك الحالة في الواقع والمراد بتلك الحالة وصف المحمول فقولنا محمد رسول الله
هذا خبر تابع للمخبر عنه وهو كون سيدنا محمد ثابتة له الرسالة في الواقع ونحو الصلاة متحتمة
خبر تابع لكون الصلاة ثابتا لها التحتم في الواقع والمراد بكون الخبر تابعا لاتصاف المخبر عنه بتلك
الصفة انه يتوقف على ذلك من حيث الوجود فلا يقال الصلاة متحتمة الا اذا ثبت لها التحتم
قبل ذلك   عن تحتم شيء اي كالصلاة والمراد بتحتمها وجوبها   صفة التحتم الاضافة
للبيان وقوله وقوله ثابتة له اي لذلك الشيء   فتحتمه اي الشيء انما كان نفس هذا
الخبر بمعنى ان تحتم الشيء لابد له من شيء يفيده فان كان هو الخبر الذي يتبع المخبر عنه لزم
الدور والا لزم التسلسل وتوضيحه ان الخبر الصادق يتبع اتصاف المخبر عنه   وهذا يقتضي
توقف الخبر على ذلك في الوجود فلا يقال الصلاة متحتمة الا اذا ثبت التحتم للصلاة قبل ذلك
ثم بعد ذلك نقول ان اتصاف الصلاة بالتحتم لابد له من شيء يفيده فان كان الذي افاده هو هذا
الخبر المتقدم لزم ان يكون الخبر متقدما على ثبوت التحتم وان ثبوت التحتم متوقف عليه مع انا
قلنا اولا ان الخبر متوقف على ثبوت التحتم في نفس الامر فيلزم الدور وان كان الذي افاده غير
ذلك الخبر ولا يكون ذلك الخبر الا خبرا ايضا لرده الاقسام كلها الى الخبر فينتقل الكلام الى ذلك
الخبر فيكون متوقفا ايضا على ذلك الشيء اعني اتصاف المخبر عنه بالصفة كاتصاف الصلاة

بالتحتم

بالتحتم وذلك متوقف على خبر اخر ثم ننقل الكلام اليه ايضا ثم كذلك الى ما لا نهاية له فيلزم
التسلسل في الاخبار ولا شيء اخر غير الخبر يفيده حتى يرجع اليه لان الامر محصور فيه كما هو
موضوع المسألة   ويمكن ان يجاب الخ اي عن الاستاذ عما ورد عليه   بان بعض
الاخبار مراد بها الانشاء بمعنى والخبر عن تحتم الفعل الذي رد اليه الامر والخبر عن تحتم الترك
الذي رد اليه النهي من هذا القبيل واذا قيل الصلاة متحتمة فليس التحتم ثابتا لها قبل الاخبار
بل انما ثبت لها مع الاخبار وهو فقولنا الصلاة متحتمة خبر قصد به الانشاء   فلا يشترط
كونها تلك الصفة اي لا يشترط كون بعض الاخبار لا بالمعنى المتقدم بل بمعنى المخبر عنه كالصلاة
مثلا نفيه استقلال وقوله بتلك الصفة اي كالتحتم وقوله قبل تعلقه اي تعلق بعض
الاخبار بالمعنى الحقيقي وقوله بها اي ببعض الاخبار بمعنى المخبر عنه والمراد بتعلقه بها دلالته
عليها وقوله بل يثبت معها اي بل كونها تلك الصفة يثبت مع بعض الاخبار كقولك طلقت
فانه ليس المقصد الاخبار عن طلاق حصل في الواقع بل المقصد انشاء طلاق بهذا اللفظ والحاصل
ان الخبر ان كان خبرا لفظا ومعنى لزم ما تقدم من الدور او التسلسل وان كان خبرا لفظا لا معنى
فلا يلزم ما ذكر والخبر عن تحتم الفعل الذي رد اليه الامر والخبر عن تحتم الترك الذي رد اليه
النهي من قبيل الثاني وحينئذ لا اعتراض هذا محصل الجواب ورد بان الاستاذ يقول ان جميع
الاقسام كلها من امر ونهي وغيرها راجعة الى الخبر الذي اريد منه الاخبار لفظا ومعنى لانه فرض
التقسيم ولو رد الامر والنهي الى الخبر الذي اريد به الانشاء كطلقت وبعت قاصدا به انشاء
البيع والطلاق فقد ردها للانشاء وحقيقته غير حقيقة الخبر فلا يتخلص مما لزمه من رد
الاقسام كلها للخبر لينتظم مطلوبه من القول بوحدة الكلام   بل يثبت معها اي يثبت
كونها تلك الصفة مع بعض الاخبار كقولك طلقت فانه ليس القصد الاخبار عن
طلاق حصل في الواقع بل القصد انشاء الطلاق بهذا اللفظ وقوله بل يثبت معها انث الضمير
باعتبار ان بعض الاخبار جملة وفي بعض النسخ معه وهي ظاهرة   وليس فيها تحتم
الخ للاستاذ ان يقول انا قصدت تفسير الامر والنهي المنقسمين بناء على ان الامر حقيقة في
الوجوب والنهي في التحريم ولو سال عن امر الندب لقال هو الخبر عن راجحية الفعل او عن نهي
الكراهة لقال هو الخبر عن راجحية الترك   الى الاخبار بحلول العقاب اي ان فعل
بالنسبة للنهي وان ترك بالنسبة للواجب والمراد بالاخبار الخبر ولو عبر به كان اولى فاذا
قيل اقيموا الصلاة واجبة فمعناه الصلاة يحل العقاب بتركها ولا بد واذا قيل لا تقربوا الزنا
فمعناه الزنا يحل العقاب بفعله ولا بد ورد ذلك القول بان خبر الله صدق والعفو مامول

في حق غير الكافر فلو كان معنى اقيموا الصلاة انه يجب العقاب بتركها ولابد لكان التارك لها
ولو من المؤمنين يحصل له العقاب ولا محالة مع ان ترك العقاب مامول من الله في حق غير
الكافر ويرد على هذا القول ايضا امر الندب وبعض الواجبات كما ورد على الاول اذ ليس واحد
منهما خبرا بحصول العقاب وبهذا اي بقولنا العفو من الله مامول يبطل على المعتزلة
حد الواجب حيث قالوا الواجب ما يعاقب على تركه ولابد والحرام ما يعاقب على فعله ولابد
فرد عليهم بان الواجب قد لا يعاقب تاركه لان ترك العقاب مامول من الله في حق غير الكافر
حد الواجب بذلك اي برد الامر والنهي الى الاخبار بحلول العقاب هذا هو الذي
قدمه فهو المشار اليه مع ان الواجب لم يحده المعتزلة بذلك واجيب بان الاشارة راجعة
لما ذكر لكن في الكلام حذف مضاف اي بما تضمنه ذلك وذلك لان رد الامر بحمله تفسيره
بالخبر بحلول العقاب على الترك يتضمن ان الواجب لا يعاقب على تركه ولابد بمعنى اخر وهو ان
المعتزلة يقولون بعدم جواز العفو عن العاصي وحينئذ فلا معنى لرد تعريفهم المبني على مذهبهم
والقاضي يقوله اي المقصد بهذا الكلام الرد على الفخر الرازي في رده الامر والنهي الى
الاخبار بحلول الثواب والعقاب وحاصله ان هذا يقتضي ان الامر يستلزم الوعد والنهي
يستلزم الوعيد مع انه لو فرض ان الامر ورد بدون وعد وان النهي ورد بدون وعيد لتحقق
الامر والنهي فالامر والنهي لا يستلزمان الوعد والوعيد فيصح الامر والنهي بدون الثواب
والعقاب وقوله والقاضي يقول لو قدر انه فيه ركة لان قدر معناه تحقق فالتحقق بالمبرد وكذا
وخالفه الامام والغزالي اي حيث قالا ان الامر والنهي يستلزم العقاب والثواب
فلا يتحققان بدونهما وما صار اليه القاضي اي من ان الامر لا يستلزم الثواب ولا العقاب
بل الثواب والعقاب ثبتا بخبر اخر غير الامر والنهي باخبار الله اي بخبر اخر غير
الامر والنهي نحو ان تعلموا تكلمتم وان تركتم عاقبتكم لانهما لا يلزمان عقلا اي ولا عادة
لانهما من خبر اخر واشكالات صعبة هو من الابحاث الغريبة مجال النظر اي
العقل انما هو مواضع النظر اي المواضع التي يجري فيها العقل لاجل الجواب من هذه الاشكالات
صعبة نفي للتعليل والضمير عائد على الاشكالات وانما احتجنا لذلك لان المجال محل الجولان
فهي المنظور فيها لا في الاشكالات الا ان يوفق الله المقام بمقام طلب هدايته ولانه
لان التوفيق انما يتعلق بالامور الاختيارية الا ان بمعنى الا ان المعنى الا ان يوفق الله لمن حسن
من عنده فيترتب على ذلك الهام الجواب وفيما ذكرناه من ذلك اي من تلك الابحاث
والاشكالات وبالجملة اي واقول قولا بالجملة غير ملتفت فيه للتفصيل للتعريف له

جدا اي

جدا اي كثيرا اي شيئا جدا اي كثيرا وهي من مزال الاقدام جملة حالية ان يعرفها
اي المعرفة التامة التي هي بمعنى اليقين او حق اليقين لا المعرفة بالدليل لحصولها فصل في
الكليات الواحدانية هذا الفصل اخر اشار الشارح بذلك الى ان في الترجمة حذفا من الصدر
ومن العجز وانه ليس المراد مطلق فصل وكان المناسب للمصنف ان يوقف الترجمة بما يطابق
ما انطوت عليه ولعل الشارح لكنه ترك التقييد اتكالا على ما ياتي مقدمة اي وهي
مقدمة كتاب لارتباط مسائل الباب بها والانتفاع بها وانه لا معنى منه علم في معنى
الوحدة اشارة لتصورها وقوله وفي اقسامها اتحاد اي الخ اشارة الى انه عطف على معنى لا على
الوحدة وما توجه الشارح للكلام على الامرين قدم الكلام على الاول وسلك سبيل اللف
والنشر المرتب لان الاول من باب التصور والثاني وهو تقسيمها يرجع للتصديق والتصور
مقدم على التصديق طبعا فقدم وضعا ليوافق الوضع الطبع في حواشيه اسم كتاب
للمصنف وكيفية فائدة لم يذكره محل القول هي كون الشيء فيه اشارة الى ان الوحدة امر
اعتباري وقوله بحيث ابان الملابسة اي كون الشيء ملتبسا بحالة هي انه لا ينقسم الى امور
تشاركه في الماهية وهذا صادق بان لا ينقسم اصلا كما في الجوهر الفرد او ينقسم الى امور
غير مشاركة في الماهية بل مختلفة فيها كانقسام زيد مثلا فالاول الوحدة الحقيقية والثانية
الوحدة الاضافية لاعتبارها بالاضافة والنسبة لكل جزء من تلك الاجزاء المختلفة في الماهية
لا باعتبار مجموعها والا كان كثرة لا وحدة شامل للواحد الحقيقي الاول للوحدة
الحقيقية والوحدة الاضافية لان التعريف للوحدة لا للواحد اصلا اي بوجه من
الوجوه كالجوهر الفرد والنقطة لا الى امور متساوية في الحقيقة اي بل مختلفة فيها
كالانسان اي لا يصدق الانسان مثل زيد لانه هو المنقسم للاعضاء المذكورة لا الانسان ن
الكلي وانقسام ما صدق الانسان للاعضاء المذكورة من انقسام الكل لاجزائه
المختلفة اي الشخص وقوله من يد او رجل بيان للاعضاء المختلفة وقوله ونحوها اي
كالعنق والصدر فانها غير متساوية في الماهية اي بل مختلفة فيها فماهية اليد
غير ماهية الرجل وماهية الراس كذلك مغايرة لماهية غيره وكذا ماهية الجزء غير
ماهية الانسان وهذا كله على مذهب الفلاسفة القائلين بعدم اتحاد الاجسام في
الماهية واختلافها فيها واما مذهب اهل السنة فالاجسام كلها متماثلة في الماهية
فماهية اليد مماثلة لماهية الراس او الرجل وماهية الانسان كماهية الحجر والشجر والافعى ث
كلها متماثلة في التركيب من جواهر فردة متماثلة والاختلاف بينها انما هو بامور خارجة
عن الحقيقة فحقيقة الانسان والفرس وغيرهما واحدة واختلاف افرادها انما هو بمشخصات

خارجة عنها كقولهم الانسان ماهيته كذا والحجر ماهيته كذا والتحرك امذهب ٢
فلسفي ويخرج منها التعريف الاول ويخرج من التعريف لان ما لا يشمله التعريف
خارج عنه لا منه ونحوها اي كالجملة من التراب او من الناس وكعود من حجر ونحوه من
كل ما كانت اجزاؤه مستوية في الماهية فلا يقال لشيء من ذلك انه واحد فيتحصل من
كلامه ان زيدا والجوهر الفرد يقال لكل منهما واحد والعامود والجملة من التراب ونحوه
لا يقال لشيء منها انه واحد كجماعة فيقط لا ولي كالجملة من عسل لان الجماعة منقسمة
بالفعل لانها تنقسم في المستقبل وقال الامام في الارشاد والمراد به امام الحرمين عند
الاطلاق في هذا الفن وقيد بالارشاد الذي هو احد مصنفاته لبيان محل قوله انه كور
وقوله الواحد الاولى اجرا التعريف على الوحدة ليطابق ما عقد له المبحث وان كان تعريف
الواحد يتضمن تعريف الوحدة واراد بالاصوليين اهل اصول الدين وهم المتكلمون لا اهل
اصول الفقه هو الشيء الذي لا ينقسم اي كالعمود وزيد والجماعة من نقط العسل
لا يقال لشيء منها واحد على هذا التعريف ويقال للجوهر الفرد والنقطة واحد على هذا
التعريف وعلى ما قبله يطلق عندهم على امور اي كالواحد بالنوع والواحد بالجنس ٢
فيقال زيد وعمرو واحد بالنوع والانسان والفرس واحد بالجنس وهذا الاطلاق يمتنع
في حق الله تعالى اذ لا جنس له ولا نوع فلم يبق ان يطلق عليه الواحد الا بمعنى انه
لا ينقسم تعرف مما بان اي اي تعريف تفصيلا مما بان فلا ينافي انها تعرف اجمالا مما
تقدم في تعريف السيفارى لان مرجع الامور الاتية الى الواحد الحقيقي والواحد لا عبارة
وقد ذكر فيما سبق فتامل وقوله هو الشيء المناسب اسقاط الضمير لانه ضمير المعرف
ولا مدخل له في الاحتراز وكان المناسب رفع احترازا على انه خبر من قوله الا ان يقال انه
مفعول من اجله والعامل محذوف وهو احترز والتقدير اتى به احترازا احترازا من
المعدوم المناسب انه لو قال بدل قوله احترازا خرج من المعدوم لان الشيء جنس ولا يقال
انه يقال في جانبه احترازا من كذا بل المناسب ان يقال خرج عنه كذا تامل كالجسم
اي وهو ما تركب من جوهرين فاكثر وادخلت الكاف الخط والسطح والاولى قصر الكلام على
الجسم لان هذين من الامور الاعتبارية عند اهل السنة فانه يقبل القسمة الضمير
عائد على الجسم مع ما ادخلته الكاف وهو المقدار وان به مع عاد فعلا لا بوهمه ظاهر قوله
احترازا اعم من اشتراط القسمة بالفعل والضمير في قوله فلا يسمى راجع لما رجع اليه
الضمير في قوله فانه وهو الجسم وما ادخلته الكاف وهذا ظاهر ولا تشتيت فيه وان حمل
الضمير في يسمى راجعا للمنقسم فانه وان كان صحيحا معنى لكن يلزم عليه تشتيت الضمائر

قوله وان كان لا يسمى واحدا في اللغة اي فزيد جسم باتفاق الفريقين وواحد بالشخص ٢
باصطلاح الفلاسفة واللغة دون اصطلاح اهل الكلام والعامود واحد باصطلاح اللغة
وليس واحدا عند المتكلمين ولا عند الفلاسفة ولو قال الواحد هو الشيء اي وحدك
قوله الذي لا ينقسم والضمير في قال للمعرف بكسر الراء وهذا من كلام الامام من عند نفسه وليس
اعتراضا من المصنف عليه كذا في اليوسي وفي العطاري ان هذا استدراك على الامام فان كل
منقسم اي كل ما قبل الانقسام وقوله عندنا شيئان او اشياء فالعمود اشياء لا شيء واحد
فالباء قد اقتصر على الاقل المحقق ولو قال شيئان مثلا كان اولى وحيث كان المنقسم شيئان
فاكثر فلا حاجة لقوله الذي لا ينقسم لاخراج ما ينقسم لعدم دخوله في الجنس الا ان
قوله انه هذا اعتذار عن زيادة المعرف الذي لا ينقسم مع كونه مستغنا عنه بقوله هو
الشيء تحقيق الحقيقة اي تحقيق لكون النقط باقيا على حقيقته ورفع للتجوز
اي بان يراد بالشيء جنسه اي جنس الموجود فيشمل موجودا ان تركب فهي عبارة عن سلب
الكثرة فيه ان الوحدة هي الحقيقية الجلية اعني سلب الكثرة لا انها عبارة كما قال انه هذا
يقتضي ان المراد لفظ الوحدة ونقل عن القاضي لم يقل وقال القاضي اشارة الى ان
هذا النقل عنه غير مجزوم به انها صفة نفسية اي وقيل ان الوحدة من صفات
المعاني لعله ما فيها من الاقوال الثلاثة فقد ترك المص ذلك القول والتحقيق الاول لم
يتعرض لوجهه وكان المناسب ان لو تعرض له او يحيل على ما مر في مبحث القدم والبقا
اذ ما وجه به هنالك عند حكاية الاقوال في القدم والبقا يوجه به هنا وحاصله انها
لو كانت حالا ثبوتية او معنى لاحتاجت لوحدة لوجوب الوحدة لصفاته تعالى ٢
وتحتاج تلك الوحدة لوحدة وهكذا فيلزم الدور والتسلسل ثم ان المص لم ينقل قول القاضي
وامام الحرمين انها صفة نفسية على معنى ان الوحدة حال واجبة للذات ما دامت الذات
غير معللة بعلة فلذا قال فالتحقيق الاول وليس قصده هاذاك بل قصده مما يقول
انها صفة نفسية انها واجبة للذات انه تعالى لا لامر خارج عنها بخلاف القدرة فانها واجبة
للذات لامر خارج عنها وكونها حالا او معنى او سلبية في شيء اخر الواحد الحقيقي
المناسب ان يقول الوحدة الحقيقية وكذا يقال فيما بعده لان التقسيم جار على الوحدة
لا على الواحد وان كان تقسيم الواحد يستلزم تقسيم الوحدة الواحد بالشخص اي
الواحد المبين بالشخص لان الواحد هو الشخص لا غيره وكذا يقال فيما بعده ويصح
ان تكون الباء للملابسة ويراد بالشخص التشخص وبالجنس الجنسية وحينئذ فالواحد في ٢

الاول مصدوقه الفرد وفي الثاني الجنس تأمل   اما واحد بالاتصال اي متلبس بالاتصال
اي اتصال اجزائه بعضها مع بعض وكذا يقال في قوله بالاجتماع وهذه التسمية اصطلاحية
لان التفسير الاتي يفهم منه خلاف ما يفهم من التسمية   ويسمى اي الواحد بالاجتماع
يسمى واحدا بالتركيب   واما واحد بالمحمول اي متلبس بالمحمولية اذ الواحد هو
المحمول او يجعل البا للتصوير وكذا يقال فيما بعده   اقسام سبعة غير الواحد الحقيقي
فالمجموع به ثمانية ثم ان المص جعل اقسام التقسيم ثمانية وذلك لان قسيم الحقيقي هو
الاضافي وكل ما ذكره من الاقسام بعد الحقيقي انما هي اقسام للاضافي تحقيق العبارة ان
يقول الوحدة اما حقيقية واما اضافية والاضافية اما وحدة بالشخص او بالجنس
او بالنوع او بالفصل او بالعرض الخ لكن المص اشتغل بالنتيجة لان قولنا الواحد اما
حقيقي او اضافي والاضافي اما واحد بالشخص او واحد بالجنس الخ نتيجته الواحد
اما حقيقي واما واحد بالشخص واما واحد بالجنس الخ والحاصل ان اقسام الواحد
الاضافي سبعة الاول الواحد بالاتصال والثاني الواحد بالاجتماع وهما قسما الواحد
بالشخص والثالث الواحد بالجنس والرابع الواحد بالنوع والخامس الواحد بالفصل
والسادس الواحد بالمحمول والسابع الواحد بالموضوع وهما قسما الواحد بالعرض واليه
كلها اشار المص بقوله فهذه اقسام سبعة يعني اقسام الواحد الاضافي فاذا ضم اليها الحقيقي
كانت ثمانية   لا ينقسم بوجه اي لا عقلا ولا بالفعل   والاول الواحد الحقيقي اي
كالنقطة والجوهر الفرد والمناسب اسقاط الواو   والثاني اي وهو ما ينقسم بوجه من
الوجوه   بحيث لا يمتنع حمله على كثيرين اي كانت مختلفة في الحقائق ام لا   ولا بد
الاولى ان يقول وح فلا بد ان يكون واحدا من وجه الخ اي وذلك كالانسان فانه بالنظر
لحقيقته واحد وبالنظر لما صدقه كثير وكالحيوان فانه كذلك والبياض مثلا   ويجب
تغاير الوجهين اي ويجب ان يحكم بتغاير الوجهين لوجود المنافاة بينهما بالقلة والكثرة
وكان الاوضح ان يقول والوجهان متنافيان ولا حاجة لهذا التطويل على انه لا حاجة
لقوله ويجب الخ لان هذا المعنى قد افاده اولا بقوله ولا بد ان يكون واحدا من وجه
وكثيرا من وجه لافادة هذا الكلام انه لا بد من تحقق وجهين متغايرين متنافيين اذ
لا يصح ان يكون الشيء واحدا وكثيرا باعتبار واحد فلعل قوله ويجب الخ زيد لزيادة
توضيح كما قبله   واذا كان كذلك اي واذا كان الواحد من وجه كثيرا من وجه لذلك
اي بتلك الحالة وهي وجود تغاير الوجهين   فجهة الوحدة الاضافية للبيان   اما ان



يكون نفس الماهية لعروض الكثرة اللام متعلقة بمحذوف صفة للماهية وفي الكلام حذف
مضاف اي الماهية الكائنة لعروض الموصوف بالكثرة فالانسان واحد بالنظر لحقيقته وتلك
الحقيقة ماهية لافراده التي تعرض لها الكثرة وتتصف بها الواحد هو الانسان وجهة
الوحدة هي الماهية بمعنى الحيوان الناطق وهذه الماهية المفصلة عين الواحد غاية الامر
انهما مختلفان بالاجمال والتفصيل والمراد بكون الماهية جهة الوحدة انها جهة لشيء
واحد ثم ان هذه الماهية التي هي جهة الوحدة تمام ماهية ما تحت الانسان من الافراد
او جزء منها اي من ماهية الافراد المعروضة للكثرة كالحيوان فانه واحد بالنظر
لحقيقته وجهة الوحدة فيه جزء من ماهية ما تحته من الافراد فان الجسم النامي الحساس
ليس تمام ماهية الافراد التي تحته بل جزء من ماهيتها وتمام الماهية جسم نامي حساس
متفكر بالقوة ومثل حيوان ناطق فانه واحد بالنظر لحقيقته اعني متفكر بالقوة وجهة الوحدة
وهي حقيقته المذكورة جزء من ماهية الافراد التي تحته والحاصل ان الواحد هو الماهية
المجملة وجهة الوحدة هي الماهية المفصلة وهي اما تمام ماهية ما تحت الواحد من
الافراد واما ان يكون جزءا من ماهيتها او خارجا عنها وذلك كالبياض فانه واحد بالنظر
لحقيقته وهي لون مفرق للبصر وجهة الوحدة فيه وهو كونه لونا مفرقا للبصر خارج عن
ماهية افراده وكذا الضاحك فانه واحد بالنظر لحقيقته وجهة الوحدة فيه وهي تفلق
الشفتين مع خارج عن ماهية افراده   والاول اي وهو ما كان جهة الوحدة فيه
ماهية ما تحته من الافراد المعروضة للكثرة هو الواحد بالنوع   كاتحاد زيد الخ الاولى
كالانسان المتحد فيه زيد وعمرو وبكر لان الواحد بالنوع هو الانسان لا الاتحاد تأمل
وهو جزء الماهية الاولى ان يقول والثاني وهو ما كان جهة الوحدة فيه جزء الماهية
لان جزء الماهية ليس هو الثاني   اما ان يعم حقيقتين اي متباينتين   كاتحاد
الانسان الخ فيه تسمح والاولى ان يقول كالحيوان المتحد فيه الانسان والفرس لان جهة
الوحدة فيه بالنسبة اليهما هو الجنس وهو الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة وكذا يقال
فيما بعده   كاتحاد زيد وعمرو في الناطق الاولى كالناطق المتحد فيه زيد وعمرو ليطابق المثل
له لان الواحد بالفصل هو ناطق لا اتحاد وجهته مختصة بحقيقة واحدة   وهو
الواحد بالعرض هذا تصوير للثالث والمطابق لما تقدم ان لو قال وهو ما جهة الواحد فيه
خارجة عن ماهية ما تحته من الافراد نعم ما قاله يستلزم ذلك   لانه اما ان يكون جهة
الاتحاد محمولة على المتعدد او موضوعة له فتنبه ان المحمول انما هو الواحد اعني الماهية المجملة

لاجهة الاتحاد وهي الماهية المتصلة ولذلك الموضوع انما هو الواحد لاجهة الوحدة فان
الاول ان يقول قسمان لانه اما ان يكون محمولا على متعدد وذلك كالبياض المتحد فيه القطن
والثلج من جهة حمله عليهما ويسمى الواحد بالمحمول واما ان يكون موضوعا لمتعدد
وذلك كالانسان المتحد فيه الضاحك والكاتب من جهة وصفه لهما وحملهما عليه ويسمى
الواحد بالموضوع فظهرت ان الواحد بالمحمول نفس البياض لانه الواقع محمولا وان الواحد
بالموضوع نفس الانسان لانه الواقع موضوعا للكاتب والضاحك وان الانسان اذا اعتبر
من جهة الوحدة فيه تمام ماهية افراده يقال له واحد بالنوع وان اعتبر من جهة كونه
موضوعا لامور جهة الوحدة فيه خارجة عن ماهيتها قيل له واحد بالموضوع وحمل
البياض عليهما اي بواسطة اضافة او اشتقاق بان يقال القطن والثلج وبياض او ابيضان
او بواسطة مبالغة والا فلا يصح حمل البياض عليهما موضوعة لذا اي لمتعدد
اي يحلان عليه هذا التفسير غير مناسب اذ لا يظهر له معنى فالاولى الاتيان بما يلوح
التفريع او التعليل ويسمى الواحد بالمحمول فيه ما تقدم اي الواحد المعنى بالمحمول
او المتلبس بالمحمولية فالبياض واحد متلبس بالمحمولية بخلاف الموضوع فانه متلبس بالموضوعية
او يكون جهة الاتحاد الى اخر فيه ما تقدم لان الموضوع هو الواحد لا جهة
الاتحاد موضوعة اي للمتعدد اي فهو اي الواحد جعل موضوعا وحمل الغير المتعدد
عليه عكس ما قبله هذا هو الذي يفهم من عبارته كاتحاد الضاحك والكاتب الخ
الاولى كالانسان المتحد فيه الضاحك والكاتب من جهة وصفه لهما وحملهما عليه كالامر
القابل القسمة صفة كاشفة متشابهة بالاسم والحد اي متماثلة في الاسم
والحد كالمقدار اي الطول والعرض والعمق واعلم ان الخط ما تركب من نقطتين فاذا
ضم خط لخط اخر حصل سطح فالسطح مقدار تركب من خطين وكل خط تركب من نقطتين
فاذا تم السطح لخطين فالخط والخط تشاركا في الاسم وهو خط وكذا في الحد فان الخط ما تركب
من نقطتين او لغيره اي او تقبل القسمة لغيره ذاته كالجسم البسيط اي
وهو ما تركب من اجزاء غير مختلفة الطبيعة وذلك كالحجر والماء والتراب والعسل فانه جسم
بسيط ويقبل القسمة لغيره لا لذاته واجزاؤه متماثلة في الاسم والحد بخلاف زيد مثلا فان
اجزاءه ليست متماثلة في الاسم والحد وما ذكره الشارح من ان المقدار قابل للقسمة لذاته
واما الجسم البسيط فهو قابل لها بواسطة المقدار فهو مبني على مذهب الفلاسفة من
ان المقدار امر وجودي ومذهب اهل السنة ان المنقسم لذاته انما هو الاجسام

والمقادير



والمقادير امور اعتبارية لا تنقسم لذاتها الى الاعضاء المختلفة اي بالاسم والحد
وهو الواحد بالاجتماع اي المتلبس باجزاء مجتمعة او بذي الاجتماع واذا عرفت هذا
اي ما تقدم من معنى الواحد مطلقا واقسامها عند الفلاسفة فنتوجه الى الكلام على
معناها بالنسبة اليه تعالى فنقول اعلم نفي قبول الانقسام ونفي الكم اي انها نفي الكم
المتصل والمنفصل في الذات والحاصل ان المراد بكونه تعالى واحدا في ذاته انه لا يقبل
التعدد اتصالا او انفصالا فلا تقبل ذاته الانقسام ولا نظير له في الالوهية وهو المكون
معبودا بحق وحاصله اي حاصل المراد المذكور فلا يؤثر في جميعها اي في
جميع الممكنات ما وجد منها وما لم يوجد اما التأثير فيما وجد منها فقط لانه اوجدها واما
ما لم يوجد منها فتأثيره فيها بتخصيصها ببعض ما يجوز عليها والتخصيص المذكور تأثير
لا اثر جعلهم الارادة من صفات التأثير ومن قوله ولا مؤثر في جميعها سواه رد على المعتزلة
فانهم يقولون بتأثيره في جميعها ويثبتون تأثيرا في بعضها فهو الواحد في ذاته
تفريع على الحاصل اي واذا علمت ان المراد من كونه واحدا نفي الكم المتصل والمنفصل فاعلم
انه الواحد في ذاته وقوله اي غير مؤلف من جزئين فاكثر تفسير للواحد في ذاته وانت خبير
بان هذا التفسير اخص مما يتحصل التفريع فالمطابق ان لو قال اي غير مؤلف من جزئين فاكثر ولا نظير
له في ذاته والواحد في صفاته والواحد في افعاله عطف على التفريع في قوله فهو الواحد
في ذاته وفيه ان هذا لا يتفرع على ما قدمه من الحاصل من ان كونه واحدا انتفى الكم المتصل
والمنفصل في الذات فلو قال انت فاعلم ان المراد من كونه واحدا نفي قبوله الانقسام ونفي
نظير له في الالوهية ونفي نظير له في الصفات ونفي ان يكون له شريك في الافعال وحاصله نفي
الكم المتصل والمنفصل في الذات ونفي الكم المنفصل في الصفات والافعال فهو الواحد
في ذاته وفي صفاته وفي افعاله لكان اولى فلا مثيل له ولا نظير اي في صفاته كما هو الاب
والمثيل هو المشارك في جميع الصفات والنظير هو المشارك في بعضها وقيل ان النظير
هو عين المثيل والواحد في افعاله المراد بها جميع الممكنات كما يقتضيه سياق الكلام
وكان الاولى ان يقول في الافعال لان ظاهر لفظه يوهم انقسام الممكنات الى قسمين احدهما
افعاله دون الثاني وهذا قول المعتزلة فلا شريك له فيها اي لا شريك له مستقل
بحيث يقاسمه في الفعل ويفعل كل واحد منهما على حدته ولا مضاد ضد اي ولا
مضاد ومعاند يمنعه من الفعل ولا وزير اي معاون يعاونه على الفعل وكان الاولى
تقديمه على الضد لان الوزير غير مضاد كالشريك وليست الوحدة بحالى بهذا

دفع ما يتوهم من قوله قبل والمراد بكونه تعالى واحدا نفي قبوله الانقسام ونفي نظيره في
الالوهية من كونه تعالى جوهرا فردا او معنى من المعاني   لان المعاني لا تقبل الانقسام الخ
نقضيه اي المعاني لكنها لا تقبل الانقسام وقد سبق قريبا ان المقادير جعله لذاتها وهي من جملة
المعاني وهو قبيل المحلين عليه تدافع واجيب بان ما سبق جار على مذهب الفلاسفة
وما هنا جار على مذهب المتكلمين وحينئذ فلا تدافع   والا لزم التحاقي والا بان كان من المعاني
لزم ان يكون صفة غير قائم بنفسه   وقد سبق استحالة ذلك اي استحالة ما ذكر من
اللازمين   وبالجملة الخ هذا شروع في الكلام على ما ادركته العقول في جانب المولى
بحسب البراهين العقلية والقواطع السمعية واطلق الشهادة على الدلالة مجازا والباء في
قوله بشهادة سببية   انه حي وعلا ذات اي لما سبق من وجوب اتصافه بصفات
المعاني والمعنوية ولا يتصف بها الا الذات لا الصفة لاستحالة قيام الصفة وقوله
بالصفة قائم بنفسه خبر بعد خبر   لوجوب وجوده علة لما قبله فقط وهو استغناؤه عن
المؤثر وقوله موصوفا الخ علته لاستغنائه عن المحل   من صفات الجلال اي القهر واما
صفات الجمال فهي صفات الاحسان وهذا بيان لما لا يحاط به   ليس بصفة من
الصفات الاولى خبر بعد على قوله موصوفا اي واذا كان موصوفا بما تقدم من صفات الجلال
والجمال فلا يكون صفة لاستحالة قيام الصفة بالصفة   ولا جرما مفرع على استغنائه عن
المؤثر وقوله يجري عليه الحوادث اي تجري عليه الصفات او الامور الحوادث وهذا اوضح
كما سبق   ولا تمر عليه الازمنة اي لان الزمان انما يمر على ما في جوف الفلك لان الزمن حركته
والمولى ليس في جوف الفلك لاستحالة الكون عليه   لا يقبل الاجتماع اي لانه لا اجزاء له
حتى يقبل اجتماعها او افتراقها   ولا صغر ولا كبر اي لا بحسب الحس ولا بحسب المقدار
بحيث يكون قليل الاجزاء او كثيرها   كل الممكنات مفتقرة اليه اجمالا تفصيله اما افتقار
الحوادث منها اليه فظاهر من حيث ايجادها واما افتقار غير الموجود منها اليه فمن حيث
تخصيصه باحد الامور الجائزة عليه كالقدم   وهو الغني عن جميعها لانه لا يلزم من افتقار
الغير اليه ثبوت الغنى له لانه لا يلزم بما ذكر   كل ذلك اي ما ذكر من انه تعالى ذات قائم بنفسه
موصوف بما لا يحاط به من صفات الجلال والجمال وانه لا مثل له ولا نظير الخ   التنبيه الخ
اشار الى ان تلك البراهين معلومة بانها نظرية لكنها تنتهي للضرورة   وطابق شهادة
اي في شهادة البراهين بالامور المذكورة والمعقول مفعول والمنقول فاعله وظاهره ان
المعقول غير البراهين وليس كذلك فهو اظهار في محل الاضمار فلو قال وطابقها سمعها

المنقول

المنقول كان اوضح   ثم عجزت العقول ارادها النفوس وقوله بعد اي بعد معرفة البارئ
ومعرفة صفاته بالبراهين وقوله عن الادراك اي لكنه ذاته وصفاته ولما عجزها عن ادراك
الكنه لا ينبغي التفاتها وتشوفها لادراكه نهاه بقوله وانقطع الخ   لا تخرج عن دائرة
التوهمات الاضافة للبيان اي في الذات التي خرجت من جميع التوهمات والتخيلات لان
الوهم انما يدرك الامور المحسوسة وان الاضافة من اضافة المشبه به للمشبه بجامع الاحاطة
في كل الخ وعطف التخيلات على ما قبله من قبيل عطف المرادف   وقصارى امرها اي العقول
بمعنى النفوس والارواح اي وغاية امرها لانها صارت من اهل الصحبة الخ وهذا شروع في
الكلام على ما حصل لاهل الخصوصية من العلم بجانبه تعالى بعد الكلام على ما حصل لغيرهم
وذلك لان العلم بجانبه تعالى له طريقان طريق اهل العلم وهي البراهين العقلية والقواطع
السمعية وهذه الطرق هي المالوفة وطريق اهل الخصوصية وهي بحسب البراهين الربانية
والعلوم اللدنية فلما افاد الطرق المالوفة اخذ يتكلم على هذه فقال وقصارى امرها انها
صارت من اهل الصحبة وهي الاخص النظر [illegible] اي من اهل النظرة المضيئة
التي تظفر بها لذات العلية لا هو استنادا من التعبير بالصحبة   والرمزة اي الاشارة
اليه للعقول   التي بها اي بالنظرة اي بسببها تغيب العقول عن العوالم كلها حتى ان العقول
صارت تغيب عن احساسها وهذا هو المسمى عندهم بحالة الفنا   وفيها اي في تلك النظرة
اي بسببها تاهت اي العقول اي صارت تائهة فلم تهتد الى طريق تصل به الى المطلوب
رجا وولهت اي حصل لها وله اي ذهول حتى عن انفسها   تنظار اه خبر صارت وحاصله
ان الكبرياء وهي عظمة الرب لها حجب تمنع الخلق عن ادراك الرب وكما ان العمامة اذا ردت
تمنع عن ادراكه كرم الادمي المانع من ادراك جسده لكن هذه الحجب انما تمنع الغير عن رؤية
المولى ولا تمنع الرب من رؤيته للعوالم فالعقول تشبه الطير التي تحب ان ترى ما حجب
عنها   شوقا علة لما قبله وهو قوله تنظار   من جميل اللقا اي من لقا الذات
العلية الذي هو جميل وهذا بيان لما لا يكيف   وتنسم من مواهب الخ المنعوت
ما تروح اي تشتق رائحة طيبة تروح بها على القلب المعترف   من مواهب الزيادة
متعلق بتنسم اي تشتق رائحة طيبة من المواهب الموصوفة بانها مزيدة لاجل كشف
الغطا فاللام للتعليل او للتقوية والمعنى من مواهب هي زيادة كشف الغطا عنه كشف
الغطا بريح يستنشق منها رائحة طيبة بقي شي اخر وهو ان الموصوف بانه يروح به
هو الة الريح لا الريح فلعله قوله وتنسم ما تروح به فالريح يتنسم والالة يتنسم بها الا

ان يقال وجسم بسلب ما تروح به المحزن الاحشا اطلق الاحشا واراد بها اخر القلب
لا المصران والطحال والكبد ونحوها وربما عظم الشوق بطيب النسيم البابلية ؟
والاضافة للبيان اي ربما عظم الشوق بسبب هذا النسيم الطيب فتخرج الروح من جسدها
بسبب ذلك ويعبر بجسد مينا فالمفرح الخروج اي خرجت الذات خروجا يترتب عليه
خروج الروح عن سجن الجسد والاضافة للبيان او من اضافة المشبه به للمشبه او انه
استعار السجن لشئ يلائم بين الجسد واتصلت اي واتصلت نفس الرب ولا نهاية
للذة هذا الشئ فالواقعة على الشئ واراد بالنعيم اللذة على طول الابد اي الدهر والدهر
بقية كونه طويلا اي بان هذه اللذة لا تنقطع الجامع اي في الشريعة والحقيقة وهو
معرفي لنسان من لم اليه والجامع صفة كاشفة لا مخصصة لان القطب لا يكون الا كذلك
في هذا الفن اي المشار اليه بقوله وقصارى امرها الخ والقطب اخص من الولي
من الوجد في نسخة من الحب والقصد بالوجد ما يقع لارباب الاحوال من الصراخ وكشف
العورة والكلام المكفر شرعا مجازا من اطلاق السبب على المسبب لان ما يقع منهم من هذه
الامور مسبب من الوجد والنهي من انكاره على اهله معنى غرات الهوى الاضافة للبيان
في المحلين والهوى هو الحب دعنا اي اتركنا من غير اعتراض علينا لانك لا تدرك ما نحن
عليه الى الثناء اي الى لقا الرب وقوله اذا اهتزت الخ بيان لسبب الوجد وكيفيته ونوعه
باطله فهو من باب اتباع الشئ سببه وكيفيته ونوعه تراقصت الاشباح اي تمايلت ؟
الاشباح اي الاجسام يا جاهل المعنى اي يا غير مدرك الحب وقد اوحى الله الى داوود
عليه السلام اذا اردت محبتي انك تعادي نفسك وودني بعداوتها ومداوة النفس بترك
المالوفات فان ارتكاب ذلك مباين لمحبة الرب وورد في حديث قدسي انا اهوى ما انا صانع
بالعالم لولا شهوتهم على محبتي انا احرمه لذيذ مناجاتي ما تتعجب الخ هذا نظير لهذا
المقام اركبه طلبا للايضاح وقوله المتقمص اي الموضوع في المقمص باتقى اجر الكلام
على الشئ وهو الشارب لانه هو الذي شاهد انكاره ذلك ويحتمل ان يكون اراد بالفتى حقيقته
او حكما فيشمل من هو كبير في السن وناقص العقل هذا اي مال الى المعنى هو ؟
الوطن فنبيه اظهاره بمحل الاضمار تفرج بالتغريد اي بتصويته ما يفواده من الحزن
فتضطرب الاعضاء اي من ذلك الطير الحس والمعنى اي في الظاهر والباطن فالمراد
بالمعنى ما قابل الحس واراد به الباطن ويرقص اي ذلك الطير حالة كونه في الاقفاص
الى اللقاء اي لقا محبوبه من انشاده كما هو مشاهد اذا فارق انشاه تهتز ارباب العقول اذا

غنا به

غنا فيه اذ هذا لا يتفرع على ما قبله نعم لو قال اذ ارقص لكان ظاهرا الا ان يحمل الغنا بمجرد ؟
العطف اي واذا غنى تهتز ارباب العقول كذلك ارواح الخ هذا نظير للطير
تهتز عرضا اي تحركها فالضمير لارواح المحبين للعالم الاسنى اي ان الاشواق للعالم
الاسنى تحرك ارواح المحبين والعالم الاسنى بفتح اللام اهل حضرته تعالى وهم الملائكة
اذ اوفي العالم بفتح اللام ويصح كسرها وعلى هذا فالمراد بالعالم الاسنى اي المرتفع العالي هو
الله تعالى الزمها الصبر جواب عما يقال لاوجه لتحريك الاشواق لها وهي مشرفة
اي ملجاة الى ذلك الشوق فهل يستطيع الخ استفهام انكاري بمعنى النفي من شاهد
والمعنى اي من رتبة المشاهدة للمعنى وهو العالم الاسنى الذي هو اهل حضرة الرب من
الملائكة اي الرب جل جلاله على ما تقدم في تفسير العالم فيا حادي العشاق لما انكشف
الغطاء عن وجه مخدرة اهل الوجد كان من المناسب ان يتبع ما سبق بقوله فيا حادي العشاق
اي يا مغني العشاق فالحادي هو المغني قم واحد قائما اي ومن قائما لان الغنا قائما
اكثر تهييجا للسامع وزمزم اي ارفع صوتك باسم المحبوب وروحنا اي اجلب لنا
الراحة وصن سرنا اي من الاحوال التي ينبغي اسرارها عن الناس الواقعة منا في ؟
حال سكرنا فلا تذكرها لمحسود كقول بعضهم ما في الجبة الا الله او انا الله وسبحاني ما اعظم
شاني وغير ذلك من الالفاظ المنكرة بحسب الشرع فانا اذا طبنا الخ بيان لوجه ؟
المسامحة وقوله اذا طبنا اي بسبب الحب وقوله وطابت عقولنا اي بسببه وهذا تفسير
لما قبله وخامرنا خمر الغرام اي خالطنا خمر الغرام اي خالط عقولنا الغرام وهو الحب
الشديد الشبيه بالخمر تهتكنا اي في الاقوال كقولهم ما في الجبة الا الله والافعال ككشف
العورة فلا تلم السكران هذا تفرع على ما اقتضاه كلامه من نفي اللوم عن ارباب ؟
الوجد من جهة الشرع اي اذا علمت ان ارباب الوجد لا يلامون من جهة الشرع فلا تلم
السكران الخ لا يتعدى اي لا يتعرج وقرة عين اي وسرور عين واضاف السرور
للعين مع ان محله القلب لظهور اثره فيها في غير ضر مضرة اي في غير حالة ضر
من وصفها انها مضرة اي مهلكة بحيث لا يحصل لنا من الامراض وذهاب الاموال ما يحصل
فانا عبيدا حسان لا عبيد امتحان ولذا قال بعضهم ما ابتلى الله انسانا ببلية الا ليرقيه
او يطرده هداة مهتدين اي بدل غيرنا على الطريق المستقيم مهتدين في انفسنا
ولا نمنا عنه يحصر لنا كلنا به ويقال انه نجمة بالضم كمرجحة لهذا الصانع اي
اسم الاشارة اشارة لاستحضاره له على الدوام كما هو شان العارفين وعبر بقول دون

اقول اشارة الى ان هذه العقيدة متفق عليها   ان يكون واحدا اي في الالوهية هذا
ما يقتضيه سياق الدليل المذكور والوحدة في الالوهية تتضمن نفي الكم المتصل
بالنسبة للذات والصفات فهذا المبحث جار على وحدة الذات والصفات انفصالا وعلى
وحدته تعالى في الافعال واما الكلام على وحدة الذات اتصالا فقد تقدم في المبحث
المفروغ منه وسيصرح به الشيخ الا ان وحدة الصفات انفصالا قد سبقت اليه
اذ لو كان معه ثان اي او ثالث اورابع الخ وانما اقتصر على نفي الثاني لان الثاني لازم لكل عدد
بعده كالثالث والرابع ونحوهما وان ينتفي اللازم انتفى الملزوم او يقال انه فرض المسئلة في
الاثنين لان ذلك ادنى صور التعدد فما لزم فيه يلزم في غيره من باب اولى   للزم عجزهما
او عجز احدهما اي او اجتماع الضدين فاللازم احد امور ثلاثة وذلك لانهما اذا اختلفا اما
ان ينفذ مرادهما او لا ينفذ مراد واحد منهما او ينفذ مراد احدهما دون الاخر فيلزم على الاول
اجتماع الضدين وعلى الثاني عجزهما وعلى الثالث عجز احدهما ولم يتعرض المص للاول لظهور
امتناعه والحاصل ان اللازم للاختلاف فيما اطراف ثلاثة اجتماع الضدين او عجزهما او عجز
احدهما ولما كان الطرف الاول امتناعه ظاهر لم يذكره   عند الاختلاف اي لو احب
وكانه حذفه لدلالة ما بعده وهو ذكره في الاتفاق عليه لان الاقسام اربعة اختلاف جائز
وواجب واتفاق كذلك والمفروض الكلام في الواجب منهما   للزم عجزهما اي والثاني
باطل فكذا المقدم   وقهرهما اي ولزم قهرهما او قهر احدهما عند الاتفاق الواجب اي
على كل منهما او على احدهما فاذا وجب على كل واحد منهما موافقة الاخر حصل القهر لكل
منهما واذا وجبت الموافقة على احدهما لصاحبه فقط حصل القهر لاحدهما   مع استحالة
ما علم امكانه راجع لقوله وقهرهما او قهر احدهما اي انه يلزم على كون الاتفاق واجبا قهرهما
او قهر احدهما مع استحالة ما علم امكانه وبيان ذلك انه اذا توجه احدهما الى تسكين زيد
مثلا والفرض ان الاخر يجب عليه موافقة صاحبه كان التحريك في جانبه مستحيلا وقد كان
ممكنا له حققه قبل ان يتوجه صاحبه الى التسكين   لكل واحد متعلق بامكانه اي وقد علم
امكانه بالنسبة لكل واحد وكذا قوله باستحالته والباقيه للسببية واعلم ان الاستحالة لما
علم امكانه بالنسبة لمن وجب عليه موافقة صاحبه فهي بالنسبة للاثنين اذا كان كل منهما
يجب عليه موافقة صاحبه وبالنسبة لاحدهما اذا كانت الموافقة واجبة على احدهما
فقط   ونفي وجوب الوجود الخ معطوف على استحالة اي لو كان معه ثان للزم قهرهما
او قهر احدهما مع استحالة ما علم امكانه ومع نفي وجوب الوجود الخ وهو اشارة للازم ثالث

لتعدد

لتعدد الاله مع الاتفاق الواجب واللام في قوله لكل واحد بمعنى من متعلقه بنفي
للاستغناء الخ هذا بيان للزوم نفي وجوب الوجود عن كل واحد من التعدد مع الاتفاق
وحاصله ان الذي يدل على وجوب وجود الصانع هو افتقار جميع الحوادث اليه في وجودها
فاذا كان وجودها يتحقق من احدهما صار الاله الاخر مستغنى عنه وحينئذ فلا يجب وجوده
هذا حاصل كلام المص وفيه ان الدليل يلزم من وجوده وجود المدلول ولا يلزم من عدمه
عدم المدلول الا ترى ان العالم دليل على وجود البارئ فيلزم من وجود العالم وجود البارئ
ولا يلزم من عدم وجود العالم عدم وجود البارئ اذ المولى موجود في الازل قبل العالم من غير
ان يكون شيء يدل عليه كان الله ولا شيء معه وحينئذ فلا يلزم من نفي الافتقار نفي وجوب الوجود
بقول المص للاستغناء الخ لا يقال لا ان فيه تسليم عكس الدليل لانه قد استند لنفي الدليل على نفي
المدلول وهو لا يلزم واجيب بان في المصححة والاصل ونفي تحقق وجوب الوجود فاللوازم
لتعدد الاله مع الاتفاق ثلاثة كما انها عند الاختلاف كذلك كما مر فاللوازم لتعدد
الاله ستة وكلها منتفية واذا انتفت اللوازم انتفى الملزوم وهو تعدد الاله وهذا كله
اذا كان اختلافهما او اتفاقهما واجبا   فان لم يجب اتفاقهما الخ هذا صادق بما اذا استحال
اتفاقهما وبما اذا جاز والقصد الثاني فقد اضرب المحشي المراد بقوله بل جاز واما الصورة
الاولى فقد تقدمت لان الاتفاق اذا كان مستحيلا كان الاختلاف واجبا   لزم قبولهما
الخ يعني ان الاختلاف اذا كان واجبا بالفعل لزم العجز بالفعل كما تقدم لا قبوله واذا كان جائزا
فاللازم قبول العجز لا العجز بالفعل وحينئذ فقوله لزم قبولهما العجز ظاهر واما قوله وعاد الاول
اي ما حصل عند اختلافهما بالفعل المشار له بقوله لزم عجزهما او عجز احدهما فغير ظاهر لان
اللوازم لجواز اختلافهما قبولهما العجز وهو غير اللازم لاختلافهما بالفعل الذي هو عجزهما
بالفعل او عجز احدهما فالاولى حذفه وقوله لزم قبولهما العجز اي وقبولهما القهر لانه يلزم من
جواز الاختلاف جواز الاتفاق ويترتب على الاول قبول العجز جواز الاختلاف جواز الاتفاق
ويترتب على الاول قبول العجز وعلى الثاني قبول القهر فتامله فتصور والحاصل ان الاتفاق
اما واجب او جائز والاختلاف كذلك وقد اقام الدليل على كل ونظرنا لا دلة اربعة واللوازم ستة
في هذا الفصل فيه ان الفصل اسم للالفاظ المخصوصة الدالة على معان مخصوصة
وهي كلام وحينئذ فقوله اعلم ان الكلام في هذا الفصل فيه ظرفية الشيء في نفسه وقد يجاب بانه
اراد بالفصل المعاني فالكلام مظروف في المعاني من ظرفية الدال في المدلول او انه من ظرفية
الجزئي او هي هنا من حقيقته فيه اي الكلام المتحقق في هذا الفصل على احد الوجهين

ويصح ان يراد بالكلام التكلم وفي بمعنى الباء   مرتب على ثلاثة مطالب اي مبني وجار
عليها وهي مداره لا يفيد كونها مذكورة في هذا الفصل وليس المراد بكونه مرتبا عليها انه
متوقف عليها بحيث يذكر متقدما منه وتمهيدا له ثم يذكر هو اي الكلام في هذا الفصل بعدها
لان المطالب الثلاثة نفس الكلام في فصل الوحدانية والمراد بالفصل المشار اليه فصل
الوحدانية على ما يقتضيه السياق لكن بالنظر لما هو اعم من هذا الفصل لاجل صحة قوله
مرتب على ثلاثة مطالب وليس المراد بفصل الوحدانية المشار اليه خصوص ما ذكره في
هذا الفصل المذكور هنا لانه انما جرى على مطلب واحد منها كما يدل له ما قال فظاهر قوله مرتب على
ثلاثة مطالب ان ما ذكره في هذا الفصل جار على ثلاثة وهذا يخالف كلامه بعد من انه
جار على مطلب واحد منها   اقامة البرهان الخ فيه ان المطلب الاول بيان معنى
الوحدة من حيث تصورها بالتعريف ومن حيث الحكم عليها بالوجوب ومن حيث اقامة
البرهان على وحدة الذات وحده في كلام الشارح تصور فالاحسن ان لو قال الاول وحدة الذات
من حيث تصورها ومن حيث حكمها ومن حيث اقامة البرهان عليها   يعني نفي تركيبها
المتقدم ان الواحد ان تركب من اجزاء مختلفة في الاسم والحد كان واحدا بالتركيب ويسمى
ايضا واحدا بالاجتماع وبالارتباط وان كان لا يقبل القسمة اصلا فيقال له واحد حقيقي وعبارة
الشارح هنا مفيدة لنفي الاول فقط وربما يتوهم ان الذات جسم بسيط وهو الواحد بالاتصال
كالماء والعسل مع ان هذا محال نفاه بقوله وعدم انقسامها اي الى اجزاء متساوية في الاسم والحد
فالعطف مغاير وقوله نفي تركيبها اي انقسامها فافاد بنفي الانقسام والتركيب التركب وهذا
اشارة لنفي الكم المتصل في الذات   نفي نظير له اي مشابه له بحيث يضاده وقوله او قسيم
له اي مشارك يشاركه ولا يستقل بان يقوم كل واحد منهما ببعض الالوهية لاقتسامها بين
الالهين فالعطف مغاير لكن الادلة الاتية انما تناسب الاول والظاهر ان قوله في الالوهية راجع
للطرفين معا ويحتمل رجوعه للاخير فقط فيكون الاول مطلقا اي نفي النظير له في الالوهية
وفي الذات وعلى كل حال هو اشارة لنفي الكم المنفصل في الذات   وفي معناه اي وفي
معنى نفي النظير اي من معناه اي من لوازمه انفراده الخ وذلك لانه اذا انتفى نظيره يقال ثبت
انفراده بايجاد جميع الكائنات وهذا اشارة لنفي الكم المنفصل في الافعال   او افعالا
اي سواء كانت الافعال اختيارية او اضطرارية خلافا للمعتزلة في الاختيارية والحاصل ان الذوات
وصفاتها من الالوان مخلوقة لله قطعا من غير نزاع وكذلك افعالها الاضطرارية والخلاف انما
هو في افعالها الاختيارية وانظر قوله ذواتا كانت او افعالا فانه غير شامل للصفات

فالمناسب

فالمناسب ان لو قال ذواتا كانت او صفات او افعالا الا ان يقال انه اراد بالذوات الامور المتحققة
في الخارج فتشمل الصفات ويرد عليه انه اذا كان المراد بالذوات الامور المتحققة في الخارج
فتشمل الافعال ايضا فما وجه ذكرها بعد الا ان يقال تعرض لها اهتماما بها وردا على المعتزلة قوله
وعدم اسناد التاثير الخ عطف على ايجاد عطف عام على خاص لان التاثير صادق بالايجاد
والاعدام   يعني مخالفته الخ اي فليس هناك حقيقة كلية مجتمعة مع شيء من
الحوادث فصح خروج قوله جل عن مثل له لان المثل ما اجتمع مع غيره تحت حقيقة واحدة
كما انه اي الباري لا ضد له ولا ند اي في الحوادث اي منها وانما ناط الحكم بالحوادث وهي
الموجودات لانها هي التي يتوهم مماثلتها له تعالى واما غير الموجودات فلا يتوهم مماثلتها له
تعالى لا يقال ان المطلب الثالث يغني عن الثاني لانه اذا انتفى النظير له تعالى كان هو الخالق
لجميع الحوادث فهو مكرر معه لانا نقول المراد من قوله الثاني نفي النظير له اي من الخلق وهنا
الثالث نفي النظير من الحوادث فلا تكرار   فقد سبق الكلام عليه اي وكذا ما يتعلق بالذات ك
من الجرمية في بعد عن كون الذات جرما بانا خذ قدرا من الفراغ كانت جوهرا فردا
او مركبة فعطف التركيب من عطف الخاص على العام ولما كان المطلوب في العقائد التوضيح
لم يتعرض لذكر العام   وانظره تعالى الخ اي ان اردت استحضاره فانظره الخ   واما
وجه ان المطلب الثاني الخ المناسب لما سبق في ذكر المطالب اسقاط لفظ برهان   فهو الذي
تعرض له بيانه ان المطلب الثاني مشتمل على شيئين نفي النظير في الالوهية ونفي المشارك
في الافعال المشار له في التقسيم بقوله وفي معناه انفراده تعالى بجميع الخ مع انه لم يتعرض في
هذه الاستدلالات الاتية الا للقسم الاول فكيف يقول انه تعرض للقسم الثاني هنا
واجيب بان المقصود من المطلب الثاني هو نفي النظير واما انفراده بالايجاد فهو مذكور بطريق
التبعية ولا عبرة بالتابع وبان الاول من هذين القسمين مستلزم للثاني قطعا فاذا تعرض
للاول منهما فقد تعرض للثاني ضمنا على ان هذا الدليل بعينه كفيل بالجميع كما نبه عليه بعد
بقوله وهذا الدليل بعينه   في الوهيته الاولى في الالوهية لان عبارته تقتضي
التخصيص وان هناك الوهية اخرى لغيره   انه لو كان معه اله اخر المناسب لما
قبله ان يقول لو كان معه مشارك في الالوهية الخ لكن المعنى واحد   لم يحل اي امرهما
فالفاعل ضمير يعود على ما يفهم من المقام وليس محذوفا لان الفاعل عمدة لا يجوز حذفه
الا في مواضع ليس هذا منها   اما ان يختلفا في الارادة على حكم التضاد اي على جهة
التضاد والاضافة بيانية وفيه بذلك لان الاختلاف على غير هذا الوجه قد يتحقق ليه

الاجتماع والمراد بالتضاد معناه اللغوي وهو التنافي الشامل للتنافي بين الضدين اصطلاحا
كالحركة والسكون وبين النقيضين كالوجود والعدم وحينئذ فيندفع ما يقال كيف تقول على حكم
التضاد مع انه سيأتي يقول بأن يريد احدهما وجود الجسم والآخر عدمه وهذا من التناقض لا من
التضاد وايضا لو اريد التضاد اصطلاحا لم يكن هذه القضية وهي لو كان معه اله آخر اما ان يختلفا
في الارادة على جهة التناقض او يتفقا مانعة خلو لا قال لا تخلو الجواز ان يختلفا في الارادة على
جهة التناقض   والثاني تشبيه يعني المناسب ان لو قال باطل بدل قوله محال اما الملازمة
اي اما بيانها وهذا جواب عما يقال يمكن ان يوجد الهان ولا يختلفان في الارادة ولا يتفقا فيها بان
يريد احدهما ممكنا ولا يريده الآخر ولا يريد خلافه وحينئذ فالملازمة ممنوعة وقوله ما سبق اي في باب
الصفات   من وجوب عموم الخ المفهوم من هذا الكلام وجوب عموم تعلق الارادة بانه هو
الذي يخصصان في هذا المقام وقوله فلو كان الخ من جملة بيان الملازمة الى قوله لم يخل الخ وكان
الاوضح ان لو قال قد علمنا ما سبق من وجوب عموم تعلق الارادة لانه فلو كان الخ   لم يكن هذا
شاملا للوجود والعدم والزمان المخصوص دون غيره والصفة المخصوصة دون الاخرى
ومنها تعلق بالفعل ارادتان الخ المناسب لما مر ان يقول ومنها تعلق بالفعل ارادتان وقد ربما ان
الخ يكفيه اقتصر على الارادتين لانه ان الغم عموم تعلق الارادة دونها ما عداها نفي شيء وهو
ان الارادتين قد يتعلق احداهما بالفعل والاخرى بالترك كما اذا تعلقت احداهما بالوجود والاخرى
باستمرار العدم لا العدم بعد الوجود فاستمرار العدم غير فعل وعدا الاجمله   ومنها تعلق الخ
فكان الاولى ان يقول ومنها تعلق به اي بالممكن ارادتان الخ ليشمل ذلك الا ان يقال انه ما شيء على
ان الترك فعل يعني شيء آخر وهو ان الذي يترتب عليه قوله لم يخل الخ انما هو توجه الارادتين
للممكن لا في تعلقهما بالفعل لا هو ظاهر لانهما متى تعلقا بالفعل لم يصح ان يقال اما ان
يختلفا او يتفقا فكان الاولى للمص ان يقول ومنها توجه للممكن ارادتان وكذا يقال في قوله فيلزم وجوب
تعلق ارادة كل منهما بكل ممكن اي الاولى ان يقول تعلق بتوجه   لم يخل اي الالهان اي الامر لم يخل
امرهما في الكلام حذف مضاف   واما بطلان الثاني اي واما بيان بطلان الثاني وهو عطف
على قوله اما الملازمة الخ   فبطلان طرفيه اي لان المركب يبطل ببطلان اجزائه   ومنها
الاتفاق والاختلاف اي اتفاق الالهين واختلافهما ولعله انما جعل التفسير خوف الغفلة عن
بما تقدم والا فلا حاجة اليه   وهو الاختلاف اي اختلاف الالهين في الارادة   لو اختلفا
في الفعل الاولى ان يقول لو اختلفا في الممكن لان الاختلاف يجري في الممكنات التي لا تتصف
بان يريد احدهما وجود الجسم الخ هذا من قبيل النقيضين وقوله او يريد احدهما حركته الخ

هذا من قبيل الضدين وقوله بان يريد الخ تصوير للاختلاف في المقام وانت خبير بان هذا التصوير
يوهم الحصر فكان المناسب ان يسوقه باسلوب التمثيل او يأتي بلفظ مثلا لان الاختلاف يأتي في التقابلات
الست   والاخر سكونه الاول ساكنه   لزم عجزهما الخ هذا تالي الشرطية المذكورة قبل
وحذف الاستثنائية اي لكن التالي باطل وسيذكر بيان الملازمة وبطلان التالي وكان الاولى
ان يقول لزم اجتماع المتنافيين او عجزهما او عجز احدهما ليوافق البيان الذي ذكره بعد بقوله
وذلك   مع زيادة مستحيلات اي بعضها يضم للطرف الاول وهو عجزهما وبعضها في
الاخر الطرف الثاني وهو عجز احدهما كما سيأتي وعبارته ظاهرة في ان الزيادة متعلقة بالاختلاف فقط
وليس كذلك   سنذكرها اي سنذكر ما يرجع لكل طرف منهما وهذا الاسلوب يقتضي قرب
محل الذي وهو قوله الخ   وذلك اي وبيان ذلك اي ما ذكر من الملازمة التي حكمت بها
الشرطية القائلة لو اختلفا في الفعل كاجتماع النقيضين ناظر للمثال الاول اعني قوله بان يريد
احدهما وجود الجسم والاخر عدمه وقوله وما حكمها والسكون والمثال الثاني معنى النقيضين لان
الحركة والسكون لا يرتفعان ولا يجتمعان وان كانا غير نقيضين بل ضدان والحاصل ان الضدين
ان كان بينهما واسطة صح ارتفاعهما كالبياض والسواد فانه يصح ارتفاعهما وثبوت الحمرة وان لم
يكن بينهما واسطة كالحركة والسكون فلا يصح ارتفاعهما كما لا يصح اجتماعهما وهذا القسم في
معنى النقيضين من حيث انهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ولو قال لزم اجتماع المتنافيين كان اخصر
واشمل   فيكون الجوهر الخ هذا مفرع على قوله لما يؤدي اليه وسلك في هذا التفريع طريق
النشر على ترتيب اللف   وذلك لا يعقل الاشارة راجعة للتفريع والمراد لا يتعقله العقل
واما مجرد التخيل والتصور فيمكن كذا قاله العكاري وهو غير لازم لان ما ذكر لما كانت استحالته
ظاهرة جدا عبر بما ذكر مبالغة   فاذا الايجاد الخ اي واذا كان تنوع ارادتيهما محالا والايجاد الخ
فان تعطلنا راجع لقوله او لكليهما واما ما يرجع لقوله لاحد الارادتين فهو ما ذكره بعد بقوله
واما ان كانت ارادة احدهما الخ   لزم عجز الالهين اي وذلك باطل   ولزم ايضا الخ هذا
شروع في بعض الزيادة التي اشار اليها فيما تقدم بقوله مع زيادة مستحيلات سنذكرها وسيأتي
التنبيه على البعض الباقي عند قوله واما ان كانت الخ   خلو المحل عن النقيضين ارادتهما
ما يختص المساوي للنقيضين كالحركة والسكون فاذا توجهت ارادة احد الالهين لحركة
الجرم وتوجهت ارادة الاخر لسكونه وتعطلت كل من الارادتين صار ذلك الجرم غير متحرك وغير
ساكن واذا توجهت ارادة احدهما لوجود الجرم وتوجهت ارادة الاخر لاستمرار عدمه وتعطلت
الارادتان صار ذلك الجرم خاليا عن النقيضين لانه لم يكن موجودا ولا معدوما   وايضا

فلا مانع من نفوذ الخ حاصله انه اذا اراد احدهما الحركة مثلا والاخر اراد السكون ولم تتعلق
ارادتهما نقول لا يخلو اما ان يكون الذي منع من نفوذ كل من الارادتين مانع ولا يكون الا نفوذ
الارادة الاخرى والذي منع من نفوذ ارادة الحركة نفوذ ارادة الاخر السكون وبالعكس واما
ان يكون عدم نفوذ كل من الارادتين لغير مانع فان كان المانع من نفوذ ارادة كل منهما هو
نفوذ ارادة الاخر لزم وجود الفعل بالارادتين وعدم وجوده بهما وذلك لان ارادة الحركة
مثلا اذا لم تنفذ فلا يوجد الفعل وهو الحركة اذ لا وجود له الا بها لكن الارادة الاخرى وهو
ارادة السكون التي مانعتها لم تنفذ ايضا فيلزم ان تنفذ ارادة الحركة اذ لا مانع لها فيلزم
وجود الحركة بها وعدم وجودها بها ومثل هذا التقرير يقال في ارادة السكون فنفوذ ارادة
السكون ثبت السكون وتنفذ ارادة الحركة وبالعكس فيلزم ان السكون موجود بارادته
معدوم بها والحركة كذلك هذا ان قدرنا ان مانع الحركة نفوذ ارادة السكون ومانع السكون نفوذ
ارادة الحركة فان قدرنا ان كلا من الارادتين منعت من النفوذ لا بمانع لزم ثبوت المنع بدون
مانع وحصول المنع من غير مانع باطل فقوله وجود الفعل اي وهو الحركة والسكون فالفعل
شامل للامرين وقوله ان ثبت المانع شرط راجع للطرفين قبله والمراد بالمانع نفوذ احدى
الارادتين بدليل كلامه السابق والضمير في قوله بهما راجع للارادتين وان خبيرا بان وجود
الفعل وعدم وجوده انما ذلك بالقدرة اذ هي التي تؤثر في ايجاد الفعل واعدامه لا الارادة
لا يوهم ظاهر عبارته اللهم الا ان يعتبر ان الضمير راجع للارادتين على حذف مضاف ويكون
الباء سببية اي وجود الفعل بسبب تخصيصهما وعدمه كذلك او حصول المنع
من غير مانع عطف على قوله وجود الفعل وعدم وجوده بهما اي لزم ما ذكر ان ثبت المانع ولزم
حصول المنع من غير مانع ان لم يثبت المانع لا يقال انه جزم اولا بوجود المانع حيث قال
وايضا فلا مانع من نفوذ ارادة كل واحد منهما وقدرته الا نفوذ ارادة الاخر وحينئذ فلا وجه
للترديد بعد ذلك لانا نقول انه لم يجزم اولا بوجود المانع لان قوله وايضا فلا مانع الخ معناه
ان عدم نفوذ كل من الارادتين ان كان لمانع فلا يكون الا نفوذ ارادة الاخر بقرينة التفريع بعد
ذلك فهذه ثلاثة اوجه من الاستحالات هي لزوم عجزهما مع قوله ويلزم ايضا وقوله
وايضا فلا مانع الخ وهذه اللوازم الثلاثة اولها اصلي وهو عجزهما والاثنان بعده زائدان
عليه وانما كان الاول اصليا لانه المذكور في المتن دون الاخيرين واما ان كانت الخ
هذا مقابل قوله سابقا فان تعلقتا معا وكان المناسب ان يقول وان تعلقت احداهما
اي وتعلقت ارادة الاخر بهذا الشيء وان كان المعنى واحدا احدهما انه يلزم عليه

عدم عموم التعلق هذا صادق بصورتين ان لا يكون لتلك الارادة المعطلة تعلق اصلا
او لها تعلق لكنه غير عام وهذا اللازم من جملة اللوازم الزائدة المشار لها بقوله سابقا مع
زيادة مستحيلات وقد سبق اي في مبحث وجوب عموم التعلق وقوله ان ذلك
اي اللازم المذكور وهو عدم عموم تعلق الارادة والقدرة واذا استحال اي عدم عموم
التعلق لم يكن الخ وفيه انه لا حاجة لهذا لان المقصود قد تم بقوله وقد سبق ان ذلك مستحيل
اي واذا كان عدم عموم التعلق مستحيلا بطل ملزومه واذا بطل ملزومه ثبت المدعى وفي
الكلام ايماء الى انه لهذا فعلها يتوهم من كون احد الالهين اقدر من الاخر نظرا لقوله وان
ان كانت ارادة احدهما خاصة الخ عجز من لم تتعلق ارادته فيه ان عدم النفوذ عجز فلا
معنى لهذا اللزوم لما فيه من لزوم الشيء لنفسه واجيب بانا لا نسلم ان عدم النفوذ عجز لان
العجز صفة وجودية مقابلة للقدرة فيترتب على عدم تعلق القدرة هذه الصفة الوجودية
فلا اشكال مع كون اللها المقام في غنية عن هذه الجملة فالاولى اسقاطها ويمكن ان يوجه
الاتيان بها بان يقال بها لتوضيح من جهة ترتب ما بعدها على ما قبلها وفي بعض النسخ اسقاطها
وهو الانسب عجز الاله الذي نفذت ارادته مثله وقوله ايضا اي لانه عجز من لم تنفذ
ارادته لانهما مثلان المثلان هما الامران اللذان يجب لاحدهما ما يجب للاخر ويجوز
على احدهما ما جاز على الاخر ويستحيل على احدهما ما استحال على الاخر الى ما يترتب عليها للانه
امور وايضا اقتصر على تفريع الوجوب حيث قال وجب لانه المقصود في المقام لان المقام للواجب
بصفة اي وهي تعلق الارادة وقوله الترجيح الخ اي وهو باطل فكذا ما يستلزمه
فان فرض الخ اي انه لو فرض ان هناك مرجح رجح احد المثلين على الاخر فيقال في رده ما يلزم
على حدوثها ونقلنا الكلام الى الثالث اي فيقال هذا المرجح الذي مثل الاولين فما الموجب
الى انه رجح احد المثلين على الاخر فان قيل الذي جعله يرجح الرابع الخ الرابع فيقال فيه
ما ذكر وهكذا فيلزم الدور والتسلسل فهذه لوازم اربعة عجز احدهما وتخصيص ارادته واللازم
الاصلي منها هو الثاني واما الاول والثالث والرابع فهي لوازم زوائد وحينئذ فكان الاولى للمص
ان يقدم اللازم الثاني من تلك اللوازم وهو عجز من لم تنفذ ارادته ويؤخر اللوازم الزائدة
بعده واما بطلان الطرف الثاني اي واما بيانه وكان المناسب للسياق السابق وهو
قوله ووجه بطلان الطرف الاول ان يقول ووجه بطلان الطرف الثاني وذلك اي
وبيان ذلك اي ما ذكر من الاوجه اما ان يكون واجبا اي على كل منهما او على احدهما دون
الاخر لاجل ان يتأتى له التفصيل الاتي واما ان يكون جائزا الخ وكلاهما باطل لانه يلزم الخ

وقوله فيلزم الخ تعليل لهذا المقدر وقوله في الاتفاق الواجب اي على كل منهما وقوله
ان يكون كل منهما لا يقدر على مخالفة الاخر اي وحينئذ فيكون كل منهما مقهورا غير مختار
وان كان احدهما الخ المناسب لما قبله ان يقول ويلزم قهر الذي لا يقدر على مخالفتها
ان كان احدهما لا يقدر عليها لم ينات من المجموع قال العكاري هذا انما يناسب
العطف الاخير وهو قوله او واحدهما وكان المناسب الاتيان بما يرجع للطرفين معا ويجاب
ان المجموع يصح رجوعه للاول ايضا لان المجموع صادق بكل منهما نعم لو قال الشارح واذا كان
اتفاقهما معا او واحدهما واجبا لزم نفي الاختيار عن الاثنين او عن احدهما وعدم اختيار
الاله باطل لقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار فبطل ما استلزمه لكان اوضح
كيف وربك الخ استفهام انكاري اي كيف يتاتى ان يكون الاله مقهورا غير مختار وقد
قال تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار وبهذا يتم الدليل المذكور فيكون مركبا من العقلي
والنقلي وايضا يلزم من قهر احدهما الخ هذا من تتمة قوله قبل ويلزم قهر الذي لا يقدر
عليها ان كان احدهما يقدر عليها دون الاخر لانه لازم مستقل لكان الاولى حذف قوله وايضا
ويلزم الانتقاء الخ هذا لازم اخر خاص بقدرة احدهما على المخالفة دون الاخر لكان
المناسب ان لو اتى فيه بلفظة ايضا ويلزم ايضا في الاتفاق الواجب اى على كل منهما
او على احدهما دون الاخر وهذا اللازم هو المشار له في الشق بقوله مع استحالة ما علم انه
لان كل واحد منهما اي من الالهين وقوله مفردا اي بالقوة اي اذا نظرت اليه
في حد ذاته وقوله ان يوجد كلا من الحركة والسكون اي يوجد كلا منهما بدلا من الاخر وقوله
مثلا اي والبياض بدلا عن السواد وهكذا خصوص الحركة اي بالحركة خاصة
اي فقط او ان اضافة خصوص الحركة بيانية من الاخر متعلق بنوع وقوله صار
ونوع السكون الممكن مستحيلا اي لوجوب الاتفاق على الحركة التي تعلقت بها ارادة
الاخر فصار السكون الذي كان ممكنا بالنظر لذات الاله مستحيلا بالنظر لذات الاله الاخر
لان الموافقة واجبة لذاته فاندفع ما يقال ان اللازم الاستحالة العرضية ولا ضرر فيها وقلب
للحقائق المحال هو ان يصير الممكن مستحيلا لذاته لا لغيره صار ونوع السكون الممكن
لا يقال هذا يخالف ما تقدم في قوله اولا امكن ان يوجد الخ حيث جعل الامكان صفة للايجاد
وهنا جعله اما صفة للسكون او للنوع لانا نقول هو صفة لوقوع الممكن ووقوعه هو
ايجاده وايضا كون المانع الخ كونه مسندا وقوله تعلق ارادة الخ خبر الكون من جهة
النقصان وقوله يلزم منه ايجاب الخ خبر الكون من جهة كونه مسندا وحاصله انه اذا

تعلقت ارادة احد الالهين بالحركة مثلا والفرض وجوب اتفاقهما كان ذلك التعلق مانعا من
تعلق ارادة الاخر بالسكون فالتعلق قائم باحد الالهين ومانع من تعلق الاخر حكما وهو الموجب
من السكون مع ان القاعدة ان الوصف انما يوجب حكما لمن قام به لا لغيره فقولنا انه خلاف الحكم
الاضافة بيانية واراد بالمنع الموجبية وذلك لاستحالة المشار اليه بما تضمنه قوله
ويلزم ايضا في الاتفاق الواجب انقلاب الخ الى هنا عدم وجوب الوجود لكل منهما هو
على حذف مضاف لا سابق في اخر الكلام اي عدم تحقق وجوب الوجود قال العلامة اليوسي
قد يقال انه لا يلزم من عدم تحقق الوجوب الا وجوب فاي بعد ورد في عدم التحقق
انما يثبت للاله من حيث توقف وجود الحوادث عليه اي وقد ثبت الاستغناء عنه وعدم
التوقف عليه عند التعدد والتوافق وحينئذ فلم يتحقق ولم يعلم وجوب وجوده لانه
اذا لم يعلم دليل على وجوبه لم يتحقق وجوبه وهذا محط الفائدة وقوله ليلا يلزم الخ علة
للتوقف والحاصل ان وجوب الوجود منشأه توقف وجود الحوادث عليه فاذا انتفى التوقف
انتفى العلم وجوب الوجود وعلة التوقف لزوم الدور والتسلسل على تقدير جواز وجوده
وهذا مقام اخر فاذا قدران ثم اي اذا في الوجوب السابق فلا يتحقق وجوب
الوجود هذا هو المشار اليه فيما يأتي بدليل الاشكال وبأن ما فيه اذ على تقدير وجود
اي عدم واحد منهما وقوله تستغني الحوادث عنه اي عن ذلك الاحد الذي يعدم وقوله
بقاء صاحبه متعلق بتستغني اي وحيث استغنت الحوادث عن ذلك الاحد لم يتحقق وجوب
الوجود لكل واحد منهما لكن والثاني باطل لان الاله يتحقق وجوب وجوده والاله
يتحقق لو بكسر القاف اسم فاعل من تحقق الشيء في نفسه بمعنى ثبت لو بمعنى ما يقتضيه
السياق وهذا معنى الخ الاشارة راجعة لقوله لان وجوب الوجود انما ثبت للاله
من حيث توقف وجود الحوادث عليه الى قوله وهذا الخ وانت خبير بان هذا المشار اليه
المذكور ليس معنى قوله المستبدة بالاستغناء فقط بل هو معنى قوله ويلزم نفي وجوب
الوجود لكل واحد منهما بالاستغناء وعدم توقفها على خصوص كل واحد لكل منهما عن كل
منهما لانه تفسير للمعلل وعلته لا لعلته فقط لا هو على الشارح فان قلت يكون وجوب
الوجود الخ هذا وارد على ما مر من ان تعدد الاله مع الاتفاق يلزم عليه عدم تحقق وجوب
الوجود لكل منهما لانه يلزم من التعدد مع الاتفاق استغناء الحوادث عن كل واحد من الالهين
بخصوصه ويلزم من استغناء الحوادث عن كل واحد منهما بخصوصه عدم تحقق وجوب
الوجود لكل منهما وحاصل السؤال ان استغناء الحوادث عن كل واحد من الالهين بخصوصه

لا يقتضي عدم تحقق وجوب الوجود لكل منهما بل على يقتضي تحقق وجوب الوجود لاحدهما
لا بعينه وحاصل الجواب ان احدهما اذا كان واجب الوجود لا بعينه كان احدهما جائزا
لا بعينه لكن تماثلهما في الالوهية يمنع من اختلافهما في الوجوب والجواز فيكونان جائزين
لا واجبين للاستغنا عنهما لكن جواز الاله باطل لان الاله لا يكون الا واجب الوجود فقول
الشارح وتماثلهما في قوة الاستدراك فيحصل ان التعدد مع الاتفاق يقتضي الاستغنا
عن كل واحد لا بعينه والاستغنا المذكور يقتضي جواز وجودهما وهو باطل فالملزوم الذي هو التعدد مع
الاتفاق باطل   فان قلت يمنع ان العقل الخ هذا وارد على محذوف من كلام الشارح والاصل
والتماثل في الالوهية يمنع من اختلافهما في الوجوب والجواز ويقتضي اتفاقهما في الجواز
دون الوجوب للاستغنا عنهما فورد سؤال وهو ان الاستغنا الذي جعلتموه علة لا نسلم ان
العقل لا يوجد الا بهما وحينئذ فيكون وجود كل واحد منهما واجبا وهو المطلوب والحاصل ان
التعدد مع الاتفاق لا يقتضي جواز الوجود بل قد يجامعه وجوب الوجود وحاصل
الجواب انه لو كان العقل لا يوجد الا بهما كان كل منهما جزء اله وهو باطل لما يلزم عليه من
انتفاء المعنى كما قال الشارح فثبت ان التعدد مع الاتفاق يوجب الجواز والجواز باطل فثبت ان
الاله واحد   الى غير ذلك اي كعجزهما   واذا كان تركيب الاله الخ هذا ترشيح
وتقوية لما بعده   ويلزم ايضا الخ حاصله انه قد تقدم انه يلزم من استغنا الحوادث
بكل منهما عن الاخر عدم وجوب الوجود لكل واحد منهما وهذا شروع في محال اخر لازم للاستغنا
المذكور فقول المص وايضا اي كما لزم من الاستغنا نفي وجوب الوجود وكان الاولى للشارح ان يحذف
لفظ وجوب لان الاستغنا المذكور يلزمه المحال الاول مطلقا كان الاستغنا واجبا او جائزا
والحاصل انه يلزم من التعدد مع الاتفاق في الحوادث استغنا كل منهما عن الاخر ويلزم
من هذا الاستغنا محالان الاول نفي وجوب الوجود لكل منهما والثاني كون الحوادث
محتاجة لكل واحد منهما بالخصوص وغنية عن كل واحد منهما بالخصوص وهو جمع بين
متنافيين واللازم الثاني اولى من الاول لان الاول قد يورد عليه انه من باب التمسك بعكس
الدليل والدليل لا ينعكس بخلاف الثاني فانه لا يمكن ان يدعى فيه انه من باب
التمسك بعكس الدليل   وهو جمع اي وما ذكر من احتياجها واستغنائها جمع بين
متنافيين بينه كلامه بعد ان هذا اللازم لا خدش فيه وليس كذلك لان استحالة الجمع بين
متنافيين مشروطة باتحاد الجهة وهي في هذا المقام غير متحدة لان كون الحوادث محتاجة
لكل واحد منهما مشروط بانا لا نستند لاحدهما وكونها غنية عن كل منهما مشروط باستنادها

لاحدها

لاحدها فلم تتحد الجهة   وان كنا قررناه على وجه لا يرد عليه انت خبير بان قوله سابقا في
التقرير فلا يتحقق وجوب الوجود لكل واحد ان اعتبر انه يتحقق ماخوذ من تحقق اللازم كل
بناء يحقق المحل لان تقسيم بمعنى ثبت على ما هو المناسب للسياق السابق لم يكن فيه زيادة
على قولنا فلا يجب الوجود لكل واحد منهما لان تحقق الشي في نفسه هو وجوده وحينئذ فلا
يدفع الاشكال وان اعتبر انه ماخوذ من تحققه المتعدي بمعنى علمه كان الكلام ظاهرا ولا
يرد عليه شيء لكن يأباه السياق السابق ففي كلامه مواخذة على كل حال   وقوله فان
لم يجب الخ المناسب لقوله فيما تقدم فيلزم في الاتفاق الواجب كذا ان يقول عطفا عليه
ويلزم في الاتفاق الجائز كذا او كانه لما طال الكلام في طرف وجوب الاتفاق خرج عن ذلك
الاسلوب وذكر كلاما اخر   قد مر اي المولف وقوله في وجه بطلانه في بعض اللازم ...
بناء وهاهنا حالها ليقتضي ان المذكور بعض وجه البطلان وليس كذلك بل هو وجه
البطلان   من عجز احدهما اي ان تخلفت ارادته عن النفوذ وقوله او عجزهما اي اذا
تخلفت ارادتهما معا عن النفوذ اي ومن الجمع بين النقيضين ان نفذت ارادتهما   يعني مع
ما يترتب الخ فاعل يعني ضمير يعود على المص وانت خبير بان العبارة لما ترك فيها ما يدل عليه
الكلام ولو وجد ما وهذه المستحيلات الزائدة على عجزهما او عجز احدهما التي تقدم ذكرها
لا يشعر بها كلام المتن اصلا   ووجه ذلك اي وجه كون الاتفاق الجائز يلزم به عجزهما
او عجز احدهما اللازم ذلك لاختلافهما   لان الخ من باب التنبيه لا الاستدلال لان
الامور الظاهرة لا يستدل عليها وانما ينبه عليها ازالة لخفائها في بعض الاذهان
لكن الثاني باطل وهو جواز الاختلاف لانه يترتب على الاختلاف عجزهما او عجز احدهما مع
المستحيلات المتقدمة فيكون الاتفاق الجائز باطلا ايضا وقد تقدم بطلان الاتفاق الواجب
فبطل التعدد من اصله   من اوجه فيه انه بصدد تقرير المتن والمتن انما ذكر وجها
واحدا وهو عجزهما او عجز احدهما فالمناسب لاسلوب المتن ان لو قال لكن الثاني باطل لاستلزامه
قبولهما او احدهما العجز   وبعبارة اخرى حاصلها استدلال على المطلوب بقياس
اقتراني من الشكل الاول مركب من شرطيتين وحاصله ان تقول كلما جاز اتفاقهما جاز
اختلافهما وكلما جاز اختلافهما لزم قبولهما العجز ينتج كلما جاز اتفاقهما لزم قبولهما العجز
دليل الصغرى ان جواز احد المتنافيين يستلزم جواز الاخر واما دليل الكبرى فقد اشار
اليه الشارح بقوله لان الاختلاف ملزوم الخ وقول الشارح بعد ينتج الخ نتيجة لهذا القياس
فالقابل للاختلاف الخ اي لان القابل للملزوم قابل للازم   قابل للازمه الضمير عائد على

ملزوم الشيء لا على الشيء ولا لانه المعنى وكان الاحسن من جهة الاسلوب ان يقول قابل لذلك الشيء وهو اللازم او يقول ضرورة ان القابل للملزوم قابل للازمه وهذا التقرير انسب للفظ العقيدة اي من حيث التعبير بالقبول للعجز واما المصنف الاول فلانه انسب للفظ المتن لانه لم يعبر فيها بقبول العجز بل بالعجز بالفعل فتامل ويلزم ايضا اي لا يلزم في الاختلاف والحاصل انه بنى مرجع اللوازم لتعدد هاهنا الاختلاف بعجزهما وجعل اللوازم لانفاقهما فهو عجزهما او عجز احدهما او استحالة ما علم امكانه ونفي وجوب وجود كل واحد منهما ثم افاد هنا ان عجزهما او عجز احدهما لازم لانفاقهما كما انه لازم لاختلافهما فيكون العجز لازما لتعدد الاله سوا حصل الاختلاف او الانفاق مطلقا اي سواء كان واجبا او كان جائزا لان الفعل الخ هذا توجيه لشرطية محذوفة والاصل فلو حصل اتفاق منهما كان الامر عاجزا لان الفعل الخ وقوله لزم العجز على الاله محال اشارة للاستثنائية اي لكن الثاني وهو عجز الاله محال وقوله لانه يضاد القدرة اي لان العجز يضاد القدرة دليل للاستثنائية وفي الكلام حذف اي لانه يضاد القدرة الثابتة بالادلة العقلية لان الفعل الواحد اي لان المعلول الواحد يستحيل عليه الانقسام اي قد يستحيل عليه الانقسام فما يقدر فيه اي في ذلك الفعل اي يتنازعان فيه لكل واحد يريد ايجاده وحده لانه لا يقبل تعلق القدرتين به والفرض انهما متساويان فلزم عجزهما اي عند استمرار التمانع بينهما وقوله او عجز احدهما اي عند عدم استمراره بان غلبت احد القدرتين الاخرى كما في الاختلاف راجع لما قبله من التفريع اي يلزم ما ذكر من العجزين كما لزم ذلك في اختلافهما وان كان الحال اي وانما كان عجز الاله محالا هذه المضادة لان العجز المضاد للقدرة ان كان الخ فمضمونه كان حاصله ان العجز الذي هو الضد في المقام والحاصل انه لما ذكر ان العجز مضاد للقدرة ومعلوم ان الضد امر وجودي وثبات الوجودي اما القدم او الحدوث تعرض المصنف لما يلزم على كل من التقديرين لاجل انضاح المقام فيجب ان لا تقدر اي لكن الثاني باطل فبطل ما استلزمه وهو كون العجز قديما فلا يوجد العجز اي وحيث ثبتت الاستثنائية القائلة لكن العجز على الاله محال وانه كان اللازم وهو العجز محالا كان ملزومه وهو اتفاق الالهين محالا وايضا يستحيل الخ هذا الدليل مختص بالعجز الحادث وتقريره ان نقول العجز الحادث صفة حادثة وكل صفة حادثة يستحيل اتصاف الباري بها ينتج العجز الحادث يستحيل اتصاف الباري به يعني انه يلزم الخ حاصل ما ذكره الشارح ضمنا دليلان شرطيان وتقريرهما ان تقول لو حصل اتفاق الالهين لحصل تمانع لكن الثاني باطل اذ لو حصل تمانع للزم

العجز

العجز لكن الثاني باطل فبطل ما استلزمه من التمانع فبطل ما استلزمه من الاتفاق ويصح ان يقرر كلام الشارح بدليل اقترانى هكذا لو وجد الالهان لوجد التمانع ولو وجد التمانع للزم العجز ينتج لو وجد الالهان لزم العجز ولا يخفى ان هذا مخالف لما في المتن لانه ذكر منه دليلا واحدا استثنائيا وجعل اللازم في شرطيته العجز لا التمانع وجعل التمانع دليلا على الملازمة من التمانع بيانا لما لزم مقدم على الحسن وهو يشير الى ان الملازمة للاتفاق التمانع كما قلنا وقوله الموجب للعجز اشارة للدليل الثاني ان قررنا كلامه بدليلين كما مر وذلك اي وبيان ذلك اي وبيان كون اتفاقهما يلزمه التمانع انه الخ من عرض او جوهر فرد تقييده الجوهر بالفرد عدم تقييد العرض يقتضي ان العرض لا يقبل الانقسام مطلقا وهو مذهب المتكلمين ومقابله وهو مذهب الفلاسفة ان العرض ان كان لا يقبل القسمة لذاته وان كان غير كم فلا يقبلها لذاته بل ان كان كما انقسم بطريق التبعية لانقسام محله وان كان غيره فلا ينقسم اصلا وفي البوسي انما فرض الشارح المثال في العرض والجوهر الفرد توضيحا والا فاللازم موجود حتى فيما ينقسم لان القدرتين اذا توجهتا اليه فلا بد ان يتوجها الى كل جزء منه لعموم تعلق كل منهما فيلزم فيه ما يلزم في الجوهر الفرد واما تقدير انقسامه بينهما واختصاص كل واحد بجهة فيأتي جوابه في المص فلا يمكن الخ اي حين اذ كان لا يقبل الانقسام لزم عجزه اي فلا يكونان الهين ويلزم ان لا يكون الاخر الذي نفذت ارادته الها ايضا للمماثلة وحاصله اي حاصل برهان استحالة العجز عليه تعالى المذكور في العقيدة ولما كان هذا البرهان المذكور في العقيدة غير جار على الصناعة وفيه تطويل واراد المصنف ان يجريه على الصناعة في الاستدلال لان مجردا عن التطويل قال وحاصله الخ لو كان ذلك العجز اما قديما او حادثا فالثاني امران ذكر الشارح دليل استحالة كل طرف على حدة ثم ذكر بعد ذلك دليلا يعم الامرين وذلك اي وبيان ذلك ما ذكر اي وبيان ما ذكر من ان كون العجز قديما يؤدي الى استحالة اتصاف الاله بالقدرة لزم اجتماع الضدين اي وهو محال وح فلا يتاتى اتصافه بالقدرة معه واما اتصفه بها اي بالقدرة لزم انعدام ما ثبت قدمه اي وهو العجز اي ثبت قدمه فرضا والى هنا انتهى الكلام على بيان بطلان الطرف الاول وقوله وكذا ايضا كون العجز الخ شروع في بيان بطلان الطرف الثاني وقد ذكر له دليلين اولهما قوله لانه ان كان حادثا لو اتصف بها قوله وايضا فاتصاف الاله الخ وكان الاولى حذف لفظة ايضا لانهما

توهم ان هذا دليل ثان لبطلان الطرف الاول لانه اي العجز مع وجود القدرة اي التي عنده هي القديم لزم اجتماع الضدين اي وهو محال فما استلزمه من اتصافه بالعجز الحادث مع وجود القدرة محال والا لزم الخ اي والا يتصف بالعجز مع وجود القدرة بل يتصف به مع عدمها لزم اجتماع الضدين وايضا يستحيل ان يتصف الخ شروع في دليل يدل على استحالة اتصافه بالعجز مطلقا سواكان قديما او حادثا وح فكان الاولى ان يقول لكن الثاني باطل بطرفيه اما بدليل لكل طرف او بدليل عنهما لانه في كل حي نقص اي بالضرورة فلا يحتاج هذه القضية لاستدلال عليها واعلم ان اصل هذا الدليل الاله حي وكل حي العجز نقص في حقه ينتج الاله العجز نقص في حقه وهذه النتيجة تتضمن قضية قايلة العجز على الاله محال نقص جعلها صغرى وضم اليها وكل نقص على الاله محال ينتج العجز على الاله محال وهذه الكبرى اما ماخوذة من قوله واتصاف الباري بالنقايص محال عقلا ونقلا فيه ان العقل لا ينفع الا فيما عدا ضد السمع والبصر والكلام والنقل انما ينفع في ضد السمع والبصر والكلام اللهم الا ان يرتكب في كلامه التوزيع يعني اي المتقدم وقوله لاستحالة اتصافه بالحوادث بيان للملازمة والعجز القديم محال هذا دليل للاستثنائية المطوية والواو للتعليل والعجز عنه لا يكون الا ممكنا اي لان العجز ضد القدرة وقد سبق انها انما تتعلق بالممكن فليكن ضدها كذلك لانهما متواردان على محل واحد لانا نقول الخ حاصله انه فرق بين القدرة والعجز لان القدرة صفة يتاتى اي يترتب بها ايجاد الممكن سواكان الايجاد في الحال او في المستقبل وليست صفة يتاتى بها الايجاد بالفعل واما العجز فهو التعذر بالفعل لما يحاول ايجاده ولا شك ان هذا يقتضي وجود الممكن في الازل على فرض كون العجز قديما بخلاف قدم القدرة فانه لا يقتضي وجود الممكن في الازل والحاصل ان تعلق القدرة على معنى انه يصح بها الفعل وصلاحيتها لذلك بخلاف العجز فانه لا يصح تعلقه على معنى صلاحيته للتعذر لان الصالح لان يعجز ليس بعاجز في الحال بخلاف من يتاتى منه ان يفعل فانه قادر فالقدرة كالقلم يعده الكاتب للكتابة في الوقت الذي يصح فيه الفعل وهذا تقريب لوجود القدرة في الازل مع عدم الممكن فيه ولله المثل الاعلى يتاتى بها ايقاع الفعل هذا التعريف جار على مذهب امام الحرمين من ان القدرة لا تؤثر في الاعدام بل في الايجاد فقط فاتى الخ هو مصدر مرفوع معطوف على وجود المقدور اي بل اللازم من الوصف بالقدرة يتاتى ان

يفعل الخ ولا يلزم من الوصف بالقدرة المناسب الاتيان بهذا باسلوب التفريع واراد بالوصف بالقدرة الاتصاف بها بصحة الفعل الاولى متعلقه اي بالفعل على وجه صحته اي تيسره بها فيما لا يزال لا على وجه حصوله بالفعل لانها ليست متعلقة بالصحة بل بالفعل فاما العجز الخ المناسب واما العجز الخ لا يخفى تنافي التعريف من الشارح لان العجز وصف وجودي يضاد القدرة على ما يقتضيه الاستدلال السابق وما ذكره من التعريف يقتضي انه عدمي فكان الاولى ان يقول واما العجز فهو صفة تمنع ايجاد ما يحاول ايجاده لكنهم قد يتجوزون باطلاق العجز على نفي القدرة كقولنا فلان عاجز عن الصعود الى السما وعن الدخول في جوف الارض ونحو ذلك تعذر ما يحاول ايجاده فيه ان التعذر متعلق بالايجاد لا بالممكن ففي عبارته تسمح فلو قال تعذر ايجاد ما يحاول ايجاده كان اولى فلا يثبت اي العجز بمعنى الصلاحية اي فلا يمكن ان يكون العجز ثم في الازل اذ لو كان في الازل لم يكن الا بمعنى الصلاحية والعجز لا يكون بمعنى الصلاحية للتعلق وانما يكون بمعنى الحصول بالفعل فان قلت فلم لا يجوز الخ حاصله انه انما لزم العجز بتعدد الاله اذا كانت قدرة كل عامة التعلق بحيث تتعلق قدرة احدهما وارادته بما يتعلق به قدرة الاخر وارادته فيحصل التمانع فيحصل العجز ولم لا يجوز قسم العالم بينهما قسمين وجعل قدرة هذا متعلقة بقسم وقدرة هذا متعلقة بالقسم الثاني وح فلا يلزم التمانع المقتضي للعجز وحاصل الجواب انه قد حقق ان قدرة الاله يجب ان تكون عامة التعلق وكذلك ارادته فلو قسم العالم وجعل قدرة هذا وارادته متعلقة بقسم وقدرة الاخر وارادته متعلقة بقسم للزم عدم العموم هذا وانت قد علمت انه لا ورود لهذا السؤال مع ما سبق من وجوب عموم تعلق قدرة الاله وارادته تعلم انه لا يحسن التعبير بقوله فان قلت الخ لان هذا يدل على قوة السؤال فكان الاحسن ان يقول لا يقال لم لا يجوز الخ تامل لم لا يجوز الخ هذا الاستفهام تقريري المقصد به تقرير المخاطب اي حمله على الاقرار بالجواز ان ينقسم العالم اي ينقسم بحسب ذاته اولا فلا يلزم التمانع اي المقتضي للعجز اي وح فالشرطية السابقة في الدليل القايلة لو وجد الاثنان لزم التمانع ولو وجد التمانع للزم العجز ممنوعة استحالة التناهي في مقدورة الاله اي المقدورات بالفعل لا بالامكان اذ العالم اسم لما وجد في الخارج ومعنى كون المقدورات بالفعل لا تتناهى انها لا تقف على حد لان الله قادر في غد وبعده وهكذا الى ما لا نهاية له والا فالموجدات بالفعل متناهية انه قد تقرر قبل اي قبل هذا البحث وقوله استحالة التناهي الخ اي الذي هو عدم عموم التعلق للقدرة

يعقل الخ

والارادة وقوله يستحيل هذا الغرض اي الامر المفروض وهو انقسام العالم قسمين ان
كان بمعاني الجواهر والاعراض تابعة للجواهر وايضا فالقسمان اه هذا الالزام اخرجاه
على طريق التسليم وارخاء العنان وكانه يقول نمنع الانقسام لما تقدم سلمنا انه يمكن
انقسام العالم قسمين فنقول ان كان في الجواهر فلا يصح لكذا وان كان في الجواهر والاعراض
فلا يصح لكذا   للتماثل اي فاذا توجهت القدرة لطرف من الجواهر فلا تقف عليه
بل تتعلق بالطرف الثاني للتماثل بينهما   تعلقها بالجميع الاولى بالباقي والمراد التعلق بالفعل
لا بالصلاحية لان العالم اسم للموجود بالفعل   بذلك لا يعقل لا يقبله ولا يصدق به
العقل لان التلازم بين الجوهر والعرض عقلي والقادر على ايجاد احدهما قادر على ايجاد
الاخر ولا يتاتى تعلق القدرة بايجاد احدهما بدون تعلقها بايجاد الاخر بل لا يلزم وجود احدهما
بدون الاخر وهو محال   للتلازم اي العقلي الذي بينهما في الخارج وقد يقال ان الغرض
اتفاق الالهين فاذا كان بينهما اتفاق تام وانه متى اوجد احدهما الجوهر اوجد الاخر
العرض فلا مانع من اختصاص احدهما بالجوهر والاخر بالعرض والتلازم بينهما لا يفيد
المدعي وهو منع اختصاص احدهما بالجوهر والاخر بالعرض اذ قد حصل التلازم مع
الاتفاق التام نعم التلازم العقلي بينهما يفيد المدعى ان كان اتفاقهما ممكنا لان الممكن قد
يتخلف فتامل   ثم ذلك اي كون التقسيم جاريا على ان احد القسمين الجواهر
والاخر الاعراض لا يدفع التمانع وهذا جواب بالتسليم وحاصله انا نسلم ان العالم يجوز
انقسامه قسمين الجواهر قسم والاخر قسم اخر وان قدرة كل واحد من الالهين متعلقة
بقسم بدون تعلقها بالاخر لكن يجوز ان تتوجه قدرة احدهما للجوهر والاخر الى التوجه
للعرض فيأتي التمانع اذ لا يوجد الجوهر بدون العرض   عند ما يريد احدهما اي على
جهة الجواز   والاخر لا يريد اه جملة حالية مقيدة لقوله يريد احدهما   ووجه
الايراد اه الاولى ان يقول وتقرير الايراد لان ظاهره انه ذكر الايراد اولا ولم يبين وجهه
وهذا وجهه وليس كذلك   قسما للاخر المشهور في اطلاق القسم هو الشيء الذي
ينقسم اليه والى غيره شيء اخر كنوعي الجنس وليس هذا مرادا هنا بل المراد مجرد المقابلة
وليس مثل كون احد الشريكين قسيما للاخر في المال وهذا المعنى هو المعروف في اللغة
ان القسم اي قسم العالم   الثاني ان احد النوعين اه هذا التقرير اسلس
مما في المتن ليس فيه حصر   كان يكون من الجواهر والاعراض نبع والكاف
استقصائية او للتمثيل ويدخل بالكاف ما اذا كان النوعان من الاعراض ويلزمه

الجواهر

الجواهر ويدخل ايضا ما اذا كان النوعان من المجردات   لزم عموم قدرة اه اي وحينئذ
فيلزم التمانع وقد يقال ان هذا الثاني مبني على التسليم وحينئذ فلا ينظر فيه للعموم اذ لو نظرنا
للعموم لم يكن تسليم واجيب بان العموم لازم لتسليمها لان التماثل يلزمه العموم لكن في الا انهما
استحال تصوره اراد بالتصور التصديق اي استحال اذ لا يصدق العقل بان القدرة
على احدهما غير القدرة على الاخر   على تقدير تسليمه اي تسليم ان يوجد القدرة على
احدهما دون الاخر   لانه من الجائز اه هذا احسن من كلام المتن وموافق لما قلناه اولا
من الالتفات الى الجواز   قلت ويصح اه هذا زائد على ما في المتن من الاجوبة
عن هذا الايراد وهو ان احدهما يوجد الجواهر والاخر يوجد الاعراض لا هو المتبادر من
تعبيره بالنوع ويحتمل ان المراد بالايراد قسم العالم قسمين الصادق بكون احدهما الجواهر
والاخر الاعراض والصادق بكونهما من الجواهر والاعراض نبع وعلى هذا فالمراد بالنوع
القسم وعلى هذا فقوله دون نظيره الضمير عائد على احد الالهين لا على احد النوعين
لاجل ان يجري الكلام على ما اذا كان احد النوعين مماثلا او مخالفا بخلاف ما اذا اراد لاحد
النوعين فلا يجري الا على ما اذا كان احد النوعين مماثلا لان النظير هو المماثل   لعل
ذلك التخصيص اي تخصيص احدهما بايجاد الجواهر وتخصيص الاخر بايجاد الاعراض ض
وقوله باختيارهما اي بان اخذ احدهما الجواهر واخذ الاخر الاعراض باختيارهما
بان تصرف اه اما نفي لتأتي الترك او المترك وعلى كل حال ففيه شيء لانه
ان كان الاول كانت الشرطية باطلة لان المعنى حينئذ لو كان التخصيص باختيارهما لتصرف
احدهما في مقدور الاخر وهو غير لازم لجواز الترك منهما معا لعدم الاخر وان كان الثاني
فباطل ايضا لان المعنى حينئذ لو كان التخصيص باختيارهما لامكن ان يتصرف كل واحد منهما
في مقدور الاخر لكن التالي باطل للتمانع وفيه نظر لان التمانع انما يلزم عند التصرف بالفعل
فلا يترتب على امكان التصرف فالامر مشكل على كل حال وقد يختار الثاني وقوله لما يلزم عليه
من التمانع على حذف مضاف اي من امكان التمانع   او لا فيلزم اه صادق بصورتين
وهما التخصيص من غير مخصص والتخصيص القهري والشارح لابطال [illegible] الصورة
الاولى وسكت عن ابطال الثانية   ما ذهبت اليه الثنوية هم فرقة من المجوس يقولون
اله الخير يزدان واله الشر هو اهرمن يزعمون ان اله الخير تفكر لو كان من ينازعني في ملكي
فكيف يكون حالي معه فحدث من تلك الفكرة هرمزا بعده وافقيا فيقال لهم حتى في الرد
عليهم الشر منسوب لنا عن الخير فانه الذي حدث منه اصل كل شر تلك الفكرة

ان كانت شرا فكيف تصدر عن فاعل الخير وان كانت خيرا فكيف يصدر عنها الشر وبالجملة
ما قالوه هوس نعوذ بالله منه وهذا المذهب تدين الفرس قبل الاسلام وتدين به
ايضا فرقة يقال لها المانوية نسبة الى ماني ابن مازن كان المجوسي او ابن صابر وكان الحكاري
كان زنديقا ينسبون الخير الى النور والشر الى الظلمة فيقولون ان لا اله الا اثنان اله يخلق
الخير وهو النور اي الضوء واله يخلق الشر وهو الظلمة وانظر هل المراد الضوء والظلمة
المعروفان او غيرهما وعلى الثاني مشى في شرح الورقات وكلام غيرهما في باب الذبائح يدل على الاول
وكلام الحكاري موافق لهم وذكر في الضوء والظلمة قولان هل هما من الاعراض او من الاجسام
وانظر على انهما من الاعراض ما الجسم القائمان به قال شيخنا العلامة العدوي سئل
شيخنا الشيخ الملوي عن ذلك فتوقف فاستظهرت بحضرته انه كرة الهواء فوافقني
على ذلك فتامل وشبهتهم في ذلك اي القول واختلاف الخ بتمامه
ووجه دلالة الفعل بالتضاد لا يخفى ما في هذه العبارة من الاطناب وعدم التحرير والاحسن
ما عبر به ابن التلمساني في شرح المعالم حيث قال واختلاف الفعل اي المفعولات بالتضاد
يدل على اختلاف الفاعل فلو حذف الشارح لفظ وجه ودلالة وزاد لفظ اختلاف لكان سالما
فتامله ويمكن اخراج عبارته على وجه يستقيم معه المعنى وذلك بان تجعل اضافة وجه لما
بعده بيانية وقوله بالتضاد متعلق باختلاف المقدر اي واختلاف المفعولات بالتضاد يدل
الخ ويصح جعل الاضافة بيانية وقوله بالتضاد صفة الفعل والباء للملابسة اي ودلالة
المفعولات على فاعلها الملتبسة بالتضاد اي الموصوفة به يدل الخ تدل على ان فاعل
الخير غير فاعل الشر اي لان الخير والشر ضدان والشارع ان الفاعل انما يفعل احد الضدين
ولا يفعلهما معا هذه الطريقة اي وهي ان فاعل الخير غير فاعل الشر قالوا الشر
ليس من فعل الله اي بل من فعل العبد فهو الذي يقال له شرير وانما زاد لفظ قالوا اشارة
الى انهم قد صرحوا بهذه المقالة وقوله ليس من فعل الله يحتمل ان من للابتداء والمراد بالفعل
الايجاد ويحتمل انها للتبعيض والمراد بالفعل المفعول اجاب المتكلمون بان اي عن
شبهة الثنوية ويجري ذلك الجواب بعينه على المعتزلة وحاصله ان الافعال تنسب لله من
جهة ايجاده لها بعد العدم وذلك وظيفة القدرة ومن جهة تخصيصها ببعض ما يجوز
عليها وذلك وظيفة الارادة ونسبة الافعال لله من الجهتين لا تختلف بالخيرية والشرية
لان الخيرية والشرية ليست صفات نفسية للافعال حتى يكون الافعال متصفة بالتضاد
فيختلف فاعلها بل كل من الخيرية والشرية وصف نسبي لفعل اخر وحينئذ فليس بين المفعولات

تضاد حتى يقال ان اختلافها بالتضاد يوجب اختلاف الفاعل وهذا الجواب مبني على تسليم
ان اختلاف المفعول بالتضاد يوجب اختلاف الفاعل ولا نمنع ذلك من حيث
تجددها الاولى من حيث وجودها بعد العدم وهذا اخص من التجدد وانما كان هذا اولى لانه
وظيفة القدرة بخلاف التجدد وذلك اي ما ذكر من ان نسبتها اي الافعال اليه
تعالى من الجهتين لا تختلف اي لا يقتضي اختلافها بالخيرية والشرية بحيث يكون بعضها
اي الافعال خيرا وبعضها شرا وفي قوله او شرا بمعنى الواو والضمير في كونها للافعال فانها
اي الخيرية والشرية ليسا من صفات نفس الافعال اي ليسا من صفات الافعال
النفسية الثبوتية لها حتى تكون الافعال متضادة واذا كانت الخيرية والشرية ليست من
الصفات النفسية للافعال بل من الامور الاضافية فلا يكون بين الافعال تضاد وحينئذ فلا
يصح ان يقال ان اختلاف الافعال بالتضاد يوجب اختلاف الفاعل فان قتل الشخص
المعين الحربي بهذا ان الخيرية والشرية ليستا صفتي نفس لان صفة النفس لا تختلف
بالاضافة بل هي مما تقوم بها الماهية واذا تحقق اي من خارج لا لما تقدم واعلم
ان الحسن هو الخير والقبيح هو الشر وان الحسن والقبيح بمعنى ملايمة الطبع ومنافرته
عقليان اتفاقا لانه لا يدرك الملايمة المذكورة والمنافرة الا به واما الحسن بمعنى ترتب المدح
والثواب في الدنيا والثواب في الاخرة والقبيح بمعنى ترتب الذم في الدنيا والعقاب في الاخرة
فهما شرعيان عند اهل السنة بمعنى انه لا يعلم ذلك الا من الشرع ولا مدخل للعقل فيه
خلافا للمعتزلة حيث قالوا انهما بهذا المعنى عقليان لان العقل اذا خلي ونفسه ادرك ذلك
والشرع مؤكد لذلك اذا علمت هذا فافعال الله لا تتصف بالحسن والقبيح بالنسبة للعقل لان
اسناد الافعال لله من جهة الايجاد والتخصيص وكل منهما لا يقال فيه انه ملايم للطبع ولا
منافر له واذا نظر لها بالنسبة للشرع فكلها حسنة لان الحسن شرعا ما للفاعل ان يفعله وما اذن
الشارع لفاعله والافعال كلها بالنسبة اليه تعالى كذلك اي له ان يفعلها وهو المثني عليه
في كل حال فقد صدق على افعاله تعالى انها حسنة بالاعتبار بين قول الشارح واذا تحقق الخ
شروع في الكلام على الخير والشر باعتبار معناهما في الشرع بعد الكلام عليهما بالنسبة
للعقل فكانه يقول ما قاله الخصوم من الشبهة لا ينهض سواء اعتبر الحسن والقبيح بالنظر
للعقل او الشرع وكان الانسب ان لو قال هذا ان اعتبر الحسن والقبيح طبعا بمعنى ملايمة
الطبع ومنافرته فان اعتبر بالنسبة للشرع كان بمعنى ترتب المدح والذم عاجلا والثواب
والعقاب فيكون الحسن هو المتولد فيه الخ يرجعان للشرع اي ولا مدخل للعقل فيهما

افعلوه اي كالصلاة والصوم ونحوهما من افعال الطاعات وقوله افعلوه اي سوا
كان على وجه الجزم اولا مثل الواجب والمندوب فكل منهما حسن وقوله المقول فيه
لا تفعلوه اي كالزنا وشرب الخمر وغيرهما من افعال المعاصي وقوله المقول فيه لا تفعلوه
اي على وجه الجزم واما المكروه فهو وان كان يقول فيه لا تفعلوه لكن لا يقال فيه قبيح وقوله
وذلك لا يتحقق الخ اي لان العبيد هم الذين يقال لهم افعلوا اولا تفعلوا وقوله العبيد
اي لا بالنسبه الى الله تعالى وقوله فالافعال الخ علة لذلك المحذوف وهذا اوضح من جعلها
للتفريع حسنة اي لا بالمعنى المتقدم بل لمعنى اخر فالحسن له معنيان معنى بناسب
الرب ومعنى يناسب العبد اذ معنى الحسن الخ فيناسب ان يقال في القبيح هو ما ليس
لفاعله ان يفعله وما ورد الذم على فاعله وما ورد الثناء على فاعله يحتمل انه تفسير
ثان والاول ما لفاعله ان يفعله فيدخل المباح في الاول دون الثاني فلا واسطة بين الحسن
والقبيح على الاول وبينهما واسطة وهو المباح على الثاني ويحتمل ان قوله وما ورد الخ من عطف
التفسير لما قبله فيخرج المباح بالنسبه الى الله كذلك لان المقول فعلها ويستحق
الثناء عليها حتى الكفر يستحق عليه الثنا لان جميع الموجودات ناطقة بان الرب خلقها
وهذا معنى ثنا بها فقد صدق على الافعال بالنسبة اليه تعالى انها حسنة بالاعتبارين
لانه تعالى له ان يفعله الخ هذا ناظر للتعريف الاول وقوله وهو المثني عليه بكل الخ
ناظر للثاني على كل حال اي على كل فعل ناظر للثاني والمثنى بضم الميم وفتح النون المشددة او بفتح الميم وكسر النون
واما قول المعتزلة الخ هذا جواب عما يقال كيف يكون
الباري خالقا لجميع الافعال حتى الشرور مع ان خالق الشر يسمى شريرا كما قالت المعتزلة
فالمولى لا يسمى بذلك وحاصل ما ذكره من الجواب انه لا يلزم من كون فاعل الشر شريرا
ان يطلق ذلك على الله لان اسماء الله تعالى محصورة في امرين اما توقيفية واما غير
توقيفية لكن لا بد من اشعارها بمدح وحصرها في الامرين باجماع من يعتد باجماعه
فلا يلزمنا العمل بقول المعتزلة لما علمت ان اسما الله وان كانت غير توقيفية على القول
المرجوح لكن لا يسمى الا بالاسما الحسنى والحاصل ان المعتزلة اسندوا فعل الشر لغير
الله هربا من ان يسمى الله بالشرير بنا على ما ذكروا من ان فاعل الشر شرير فخالفوا على
الادب على زعمهم ووقعوا في الشرك بالله ونحن نقول ان الافعال كلها من الله ولا يلزم
من ذلك ان يسمى الله بالشرير لان اسماءه تعالى توقيفية فلا نسميه الا بما سمى به
نفسه وبذلك حصل لنا الادب مع الله والتوحيد معا لان اسماءه تعالى توقيفية

اي فعلا

اي فلا نسميه سبحانه الا بما جاء به الشرع ووقفنا عليه واشار بقوله ولله الاسماء
الحسنى الى المذهب الاخر وهو ان اسماء غير توقيفية لكنها مقيدة بكونها لائقة به
تعالى والصفات العليا هذا انما اتى به لكمال الكلام والا فاصل الكلام في الاسما
لا يقال يا خالق القردة والخنازير اي لعدم وروده ولما فيه من فوات الادب وان كان في
الواقع انه خالق لهما ويصح اثبات الخ في هذا التعبير اشارة الى ان الاصل في
اثبات هذا العقد الدليل العقلي واراد بالعقد المعتقد ومنه اي منع اثباته بالدليل
السمعي وهو اي منع اثباته بالدليل راي السمعي اي مرادي ومعتقدي وذكره هذا
الكلام في مقام نقل الخلاف من مجتهدي الفن يقتضي انه بلغ درجة الاجتهاد في هذا
الفن لان ثبوت الصانع الخ هذا سند المنع لا يتحقق اي لا يعلم به ولولا انه
لو كان معه لكان للزم التمانع المقتضي للعجز لانه وهو محال لامر ولا ان الدليل السمعي
ثبوت الصانع اي لان الاستدلال بالدليل السمعي على ثبوت الصانع مفض الى الدور بيان
ذلك ان ثبوت السمع وهو الكتاب والسنة متوقف على صدق الرسول وصدقه متوقف على
المعجزة وهي فعل لا تعقل بدون فاعل فهي متوقفة على ثبوت الصانع فلو استدل على ثبوت
الصانع بالسمع لكان متوقفا على السمع والحال ان السمع متوقف على ثبوت الصانع فال الامر
الى ان ثبوت الصانع متوقف على ثبوت الصانع وانه توقف الشيء على نفسه وهو دور محال
فكذا اما اي فكذلك الوحدانية التي يتوقف اي ثبوت الصانع عليها اي فكذلك
الوحدانية التي يتوقف ثبوت الصانع عليها لا اثر للدليل السمعي فيها فالصلة جرت على
غير من هي له عقود التوحيد اراد بالتوحيد الفن المعلوم الذي يبحث فيه عن المعتقدات
والعقود جمع عقد بمعنى معتقد فالمعنى ان المعتقدات المبحوث عنها في فن التوحيد على
ثلاثة اقسام وهو كل ما اي كل معتقد اي لو استدل الخ هذا استدلال ادعاه
من ان الوجود وما معه لا يصح الاستدلال على ثبوتها الا بالدليل العقلي والقدم والبقا
اي لو لم يكن قديما ولا باقيا لكان حادثا ولو كان حادثا لافتقر الى محدث وهلم جرا وذلك
يقتضي عدم وجوده اصلا فكيف يكون موجد الشيء وانت خبير بان هذا يقتضي عدم
المخالفة والقيام بالنفس من هذا القسم لان الذي اوجبه جار في القدم والبقا وغيرهما
وكانهم لم يذكروهما في هذا القسم لان الكلام فرض تمثيل ولا يقال انهم لم يذكروهما لانهما
سلبيان وليسا من الصفات الوجودية والكلام في الصفات الوجودية وذكر القدم والبقا
لانهما من المعاني لانا نقول الكلام في عقود التوحيد جميعا لا في خصوص الصفات الوجودية

ولان هذا التفصيل ليس مخصوصا بمن يجعل القدم والبقا في المعاني ولانه لو كان الامر كذلك
لم تدخل الوحدانية في التقسيم ولم يكن فيها نزاع لزم الدور بيانه انه لو استدل على
ثبوت شي مما ذكر بالسمع لكان ثبوته متوقفا على السمع والحال ان ثبوت السمع متوقف على ثبوت
صدق الرسول وصدقه متوقف على المعجزة والمعجزة متوقفة على وجود الاله وقدرته وغير
ذلك مما ذكر فال الامر الى ان ثبوت ما ذكر متوقف على ما ذكر وهذا دور كل ما يرجع الى
كل معتقد يرجع وقوله الى وقوع جائز اي عقلا كالبعث اي فهو يرجع لوقوع جائز من رجوع
الجزئي للكلية وكذا يقال في كل واحد مما بعده مما لا يحصى كثرة اي من جهة الكثرة
لان غايته اخ اي هو انما كان وقوع هذه الامور انما يستدل عليه بالسمع لان غايته اخ يجب
يستدل اخ اي وليس المراد ان الاستدلال على هذا القسم لا يحصل الا بالسمع لا مرية
وهو ما ليس بوقوع جائز اي وهو ما لا يكون من القسمين السابقين لانه اذا لم يكن وقوع
جائز لم يكن من القسم الثاني واذا لم يتوقف ثبوت المعجزة عليه لم يكن من القسم الاول لانه
ما ليس وقوع ولا يتوقف ثبوت المعجزة عليه كونه واجبا وجايزا لم يقع بالفعل فقوله
وذلك كاثبات سمعه اخ مثال للواجب وقوله وكجواز اخ مثال الجائز الذي لم يقع بالفعل
كاثبات سمعه الاولى كثبوت سمعه لانه هو المعتقد وانما قال ثبوتها يعني وجودها دون ان
يقول قد مها وحدوثها ونحو ذلك من احكامها لان هذا اعتقادي فبعد ان ثبت بالسمع
ثبت لها هذه الاحكام بالفعل وكجواز تلك الامور التي اخبر الشارع بوقوعها اي وهي
الحشر والنشر وما معها فقد اخبر الشارع بانها ستقع وهذا يستلزم الاخبار بجوازها لان
الوقوع يستلزم الجواز والعقل حاكم بجوازها ايضا فهذه الامور لها جهتان جهة وقوعها وهذه
لم تعلم الا من السمع وجهة جوازها وهذه تعلم من العقل ومن السمع وقد اختلف في
معرفة الوحدانية فيه نظر لان المعتقد الوحدانية لا المعرفة ولان الخلاف في الوحدانية لا في
المعرفة وكان الاولى حذف المعرفة الا ان يجعل الاضافة من اضافة الصفة للموصوف اي الوحدة بة
المعروفة بمعنى ان كل واحد اخ وليس المراد ان المخرج من التقليد الاستدلال بالمجموع
من وصف التقليد لاضافة للبيان اي يخرج من ذلك الى العلم في عقد الوحدانية
اي في معتقد هو الوحدانية فالاضافة للبيان واختلف في صحة الاستدلال فيها اي في عقد
الوحدانية وانث الضمير مراعاة لجانب المعنى اذ معقوده الوحدانية لان الاضافة للبيان
كما علمت على ان المضاف قد يكتسب التانيث والتذكير من المضاف اليه والاول راي
الامامين اي وهو مذهب الاكثر كما ذكره في الحوضية وذكر فيه ايضا ان الخلاف في الوحدانية

مبني

مبني على الخلاف في ان الوحدانية هل يتوقف عليها صدق الرسول لان المعجزة لا توجد ما لم
يكن الاله واحدا لما مر من التمانع او لا يتوقف عليها صدق الرسول لان المعجزة وان توقف
وجودها في نفس الامر على انتفا التعدد لكن دلالتها على العلم الصدق لا يتوقف على العلم
بانتفا التعدد لانه قد يعلم دلالتها على الصدق مع الذهول عن كون موجدها واحدا او شاركا
لغيره قال في المعالم تبعا للفخر الرازي بصحة النبوة اي بثبوتها لا يتوقف على العلم
اخ اي فنعلم ان هذا نبي الله بمجرد ظهور المعجزة على يديه وان لم نعلم انفراده بالوحدانية
فلا جرم اي لا محالة وهو في الاصل بمعنى الانقطاع واذا ثبت هذا اي امكان اثبات الوحدانية
بالادلة السمعية فنقول هذه اشارة لقياس من الشكل الثالث ذكر بقوله ونتيجة
حذف كبراه اطبقت على التوحيد اي اطبقت على كون الاله واحدا لا على وجوب
اعتقاد الوحدة كما فهمه ابن التلمساني توجب ان يكون اخ اي والكتب الالهية حق
توجب ان يكون التوحيد اي كون الاله واحدا حقا يعني اي الفخر اعتقاد
الوحدانية فيه نظر بل المتبادر منه ان المراد بالتوحيد كون الاله واحدا وعلى ما فهمه ابن
التلمساني يكون معنى قول الفخر ان الكتب الالهية اطبقت على التوحيد اي على وجوب
اعتقاده والاقرار به والاقرار بها كلامه يقتضي انه شرط صحة للايمان وليس كذلك
بل الاقرار شرط في اجرا الاحكام الدنيوية فقط على المعتمد وقد يقال المراد انها
اطبقت على وجوب الاقرار بها على انها شرط لاجرا الاحكام الدنيوية او على انها شرط في صحة
الايمان على ما فيه من الخلاف على ذلك اي على التوحيد قال الله تعالى اي في
القران وان كانت الكتب تشمل جميعه لكن لا يعرف الا هو والمراد سوالهم اخ اي وليس
المراد الامر بسوال الرسل حقيقة لانقراضهم قبل وجوده ثم ان سوال الاتباع لا يتيسر الا في
اتباع غيرهما لانقراض اتباع غيرهما قبل وجوده عليه الصلاة والسلام والاخبار
من الرسل اخ اي ان ثبوت الوحدانية لله كما علم من الكتب السماوية علم ايضا من اخبار
الرسل الذين لهم كتب والذين لا كتب لهم وقوله باثبات الوحدانية الاولى ثبوت اخ لان
الرسل انما تخبر بالثبوت لا بالاثبات والبحث في امكان الاستدلال البحث مبتدا والمجرور
بعده هو الخبر والكلام مفيد للقصر كالكرم في العرب اخ اي وبحث العلماء ونزاعهم انما هو في
الاستدلال باخبار الرسل والكتب على منكر الوحدانية اي هل يمكن الاستدلال بها على منكر
الوحدانية او لا يمكن والحاصل انه لا شك في اشتمال الكتب على التوحيد ولا شك في اخبار
الرسل به وانما النزاع في انه يمكن ان يستدل بتلك الاخبار على منكر الوحدانية او لا

وقد احتج على ذلك اي احتج لذلك القول السابق وهو امكان الاستدلال على الوحدانية
بالدليل السمعي وهذا من كلام ابن التلمساني الاجلة العناية ذلها من كلام المصنف افاد بها
ناعن احتج والاشارة في قوله بذلك راجعة بكون الاله واحدا بصحة النبوة اي
بثبوتها لا يتوقف على ذلك الحكم اي على كون الاله واحدا فنعلم ان هذا نبي الله وان لم
نعلم ان الله منفرد بالالوهية اذا حدث حادث اي وجد اي حادث كان وليس
بلازم وجود الخلق بتمامهم واستحال وجوده اي وجود ذلك الحادث والحال انه
استحال فقد ثبت وجوده اي فقد افاد حدوث ذلك الحادث وجود الواجب لذاته
المحي العالم الخ لاستحالة وجوده بنفسه على انه رسوله اي رسول ذلك الواجب الموصوف
بالصفات المذكورة واثبت صدقه اي واثبت ذلك الرسول صدق نفسه وقوله بنفسه
ثبت له اي بتصديق ذلك الواجب الموصوف بالصفات المذكورة لذلك الرسول وفي بعض
النسخ واثبت تصديقه اي واثبت ان الله صدقه فالمصدر مضاف للمفعول فقد
ثبت صدقه اي صدق ذلك الرسول من غير ان نتوقف على العلم بكون الاله واحدا والحاصل
ان الرسول اذا اثبت صدقه نفسه بتصديق الله له بالمعجزة التي تظهرها على يديه فقد ثبت
صدقه لان الشيء اذا اثبت فقد ثبت فاذا اثبت زيد علمه فقد ثبت والحاصل ان الشيء اذا وجد
فقد دل هذا الشيء على ان له صانعا وكونه واحدا ولاشيء اخر فاذا جاء انسان وقال من خلق هذا
الشيء ارسلني فيطلب منه معجزة على ذلك فاذا اظهر معجزة صدق في رسالته فالمعجزة
متوقفة على ثبوت الصانع فقط والوحدانية وعدمها شيء اخر فاذا اخبر بعد ذلك الرسول
بان الاله الذي ارسلني واحد فقد علمت الوحدانية من الرسول فتحقق ان الوحدانية
علمت من السمع والسمع انما يتوقف على ثبوت صانع ما كان واحدا او متعددا فلا دور
فاذا اخبر اي الرسول وهذه المقالة اي وهي ان العلم بصحة النبوة لا يتوقف على العلم
بكون الاله واحدا تنقل عن ابن هاشم عبر بالمضارع دون الماضي لحكاية الحال الماضية
والقصد من عزو هذه المقالة لابي هاشم الرد على من عزاها لغيره لا الاعتراض على الامام
الرازي في كونه قد شارك المعتزلة فيكون جاريا على مذهب اعتزالي لانه لا اعتزال في هذه
المسالة ويرد عليها اي هذه المقالة وهي ان العلم بثبوت النبوة لا يتوقف على العلم
بكون الاله واحدا وفي بعض النسخ ويرد عليه اي على ابي هاشم في هذه المقالة
بصحة النبوة اي بثبوتها لا يتوقف على ذلك اي على ثبوت الوحدانية فلا بد ل
وجوده يعني انه اذا قال الانسان انا رسول من خلق هذا الحادث ارسلني اليكم والدليل

على صدقي كذا فوجود المعجزة لا يدل على الصدق الا اذا تحقق ان الخالق للاشياء كلها واحد
والا فمن الجائز ان تكون هذه المعجزة فعل غير مرسله فلا يكون صادقا في قوله انا رسول من
خلق هذا الحادث وحينئذ فثبوت الرسالة متوقف على الوحدانية وهو المطلوب فلو استند
على ثبوت الوحدانية بالسمع المتوقف على ثبوت الرسالة لزم الدور وان المقابل انه رسول
اذ ادعى الرسالة فظاهره ان دعواه الرسالة غير قوله انا رسول وليس كذلك ولو قال لان
مدعي الرسالة كان احسن مالم يتحقق اي مالم يعلم انه لا يبدل الا اذا تحقق ان هذا
الفعل لا يقدر عليه الا من ادعى انه ارسله ليكون فعله الخ مرتبط بقوله يتحقق
الخ فاذا قال انا رسول الله اليكم وعلامة صدقي ان يوجد الله هذا الخارق ووجد ذلك
الخارق وتحقق ان الله اله واحد وانه لا فاعل غيره ترتب عليه ان فعل هذا المرسل
بالكسر مطابق لتحدي هذا الرسول ومطابق لسؤاله ونازلا منزلة قوله صدقت يا عبدي في
دعواك انك رسولي فاذا لم يكن عندنا تحقيق بالوحدانية فلا يترتب عليه ما ذكر لجواز
ان يكون هذا الخارق ارسلني اليكم ليكون فعله الخ اي يتحقق ليكون فعله اي فعل
مرسله مطابقا لتحديه وسؤاله لكونه مطابقا خبر يكون وقوله نازلا خبر بعد خبر اي
ويكون فعله موسله نازلا منزلة قوله صدقت يا عبدي في دعواك انك رسولي فاذا
لم يكن علم بنفي علته غيره فلا نعلم انه اي ذلك الخارق فعل مرسله لجواز ان يكون فعله
غيره فلا يكون الرسول صادقا في دعواه انه رسول الله او رسول من خلق ذلك الحادث
ولا يتم ذلك اي العلم بنفي فاعلية الغير ولا حاجة لذلك لفهمه مما قبله وكان
الاولى ان يقول والعلم بنفي فاعلية الغير موقوف على الوحدانية فان الامر الى ان ثبوت
النبوة متوقف على الوحدانية وهو المطلوب فان قلت نفي فاعلية الغير عين الوحدانية
قلنا هما مختلفان في المفهوم وذلك اي ثبوت ان هذا الخارق لا يفعله الا الله
يتوقف الى وجه الاستدلال اي الى كيفية الاستدلال وليس المراد بوجه الاستدلال
وجه الدليل وهو الحد الذي ينتقل منه الذهن الى المطلوب لفسدتا اي لم توجد
لحصول التمانع لكن التالي باطل فبطل المقدم فالاية افادت كيفية الاستدلال اي بان
تالي المقدمة شرطية وتستثني التالي فيبطل المقدم فيثبت نقيضه اذا لذهب كل
اله بما خلق الخ يعني لو كان معه اله لتوجه كل واحد الى مخلوقه يدافع عنه الغير كما هو
عادة ملوك الدنيا ولعلا بعضهم على بعض لكن التالي باطل فبطل المقدم والاية
الاولى الخ هذا بيان للنكتة تعداد الادلة في المقام والاقتصار على الايتين واللام في قوله

لوجه المنفوبة وقوله على ابطال الالهين اي على ابطال ثبوت الالهين لما يقتضي الخ اللام
بمعنى الباء متعلقة بالاستدلال او فاعل يقتضي ضمير يعود على ثبوت الالهين والتمانع عطف
تفسير على الفساد والمعنى والاية الاولى كاشفة لوجه الاستدلال فان التمانع الذي يقتضي اي
يودي اثبات الالهين اليه فالصلة جرت على غير من هي له فكان الواجب الابراز لانه هذا
الكلام يقتضي ان فساد السموات والارض اريد به عدم وجودهما اصلا وان المعنى لو كان
الهة غير الله لو توجد سماء ولا ارض للتمانع بتقدير الاختلاف او الاتفاق على ما مر على هذا
فالاية برهانية لان الملازمة منها عقلية وذهب بعضهم الى ان المراد بفسادهما اختلال
نظامهما وان الاية حجة اقناعية لان الملازمة فيها عادية والمعنى لو كان فيهما الهة غير الله
لاختل نظامهما لجري العادة باختلال صاحبي الامر واختلال نظامه باختلافهما وان جاز
عقلا اتفاقهما وعدم اختلال نظامهما وانما جي بالدليل الاقناعي دون البرهان لان اللائق
باهل العرف والعوام وحكى السعد في العقائد على هذا الاخير وغيره من المحققين على
الاول مرشدة غيرهما مرشدة وفي الاولى كاشفة تعتمد على غيرها يعتمد
عليه الاخر هكذا في نسخة وفي نسخة على غيرها لا يعتمد وعليها فلا زايدة قالت الثنوية
ما مصدرية اي كقول الثنوية فان كل واحد الخ الفا بمعنى الباء اي بان كل واحد الخ
متعلق بابطال ويلزم علو كل واحد الخ هذا يقتضي ان اللازم في القياس هو العلو
لا الذهاب وهو خلاف ظاهر الاية من ان كلا منهما لازم ويلزم علو كل واحد منهما
اي كزيد وعمرو وقوله على الاخر هو المستعلى عليه كعمرو وقوله بما يفعله على الاخر هو المستعلي
بالكسر فالاخر الاول مصدوقه غير مصدوق الاخر الثاني وقوله فيكون اي الاخر المستعلى
وقوله غالبا عليه اي على الاخر المستعلى عليه وقوله بذلك اي بما يفعله ذلك الاخر
المستعلي والاله يعلو الخ في قوة قولنا لكن التالي باطل لان الاله يعلو الخ واصل
الدليل لو كان فيهما الهة لذهب اي توجه كل واحد الى الرفع عن مخلوقه ولعلى بعضهم على
بعض لكن التالي باطل وهذا الدليل انما يظهر في الرد على الثنوية الذين يقولون بانفراد كل اله
بجهة يخلقها ولا يرد على من يقول بالهين كل اله عام الصفات نعم الدليل الاول يرد عليهم
قيل ولا يعرف الخ ليس مراد ابن التلمساني بقوله قيل التضعيف بل النقل عن غيره
وحاصله ان المقالة الثانية قد وجد معتقدها وهم المردود عليهم بالاية الثانية
واما المقالة الاولى فلم يوجد من العقلاء من يقول بها فالمراد بالاية الاولى على معتقدها على
فرض وجوده على النعت الاول اي من كون كل منهما عام القدرة والعلم وسائر

الصفات

الصفات فانت ترى ابن التلمساني فمفعول ترى محذوف كيف مال الخ اي حيث
قال ويرد على تلك المقالة انا لا نسلم ان العلم بصحة النبوة لا يتوقف على العلم بكون الاله
واحدا الخ في معرفة الوحدانية الاولى حذف لفظ معرفة لان النزاع انما هو في كون
السمع يكفي في اثبات الوحدانية او لا يكفي لما اورده من الحجة على ذلك اي على عدم
كفايته وتلك الحجة هي قوله فيما تقدم وبيانه ان القايل الخ وحاصلها انه لا يتاتى ان يعلم احد
الوحدانية فلو استدل على الوحدانية بالنبوة اي بخبر النبي لزم الدور وهو محال فلا يكون
دليل الوحدانية الا عقليا وحاصل كلام المص في العقيدة انه لا يصح الاستدلال على الوحدانية نية
بالسمع لان ثبوت النبوة متوقف على ثبوت الصانع باليقين وثبوت الصانع باليقين متوقف
على الوحدانية فلو استدل على الوحدانية بالسمع لزم الدور فعلمت ان ثبوت النبوة متوقف
على الوحدانية بواسطة وبلا واسطة على كلام ابن التلمساني وبواسطة على كلام المص واليه ذلك
اشار بقوله والى ذلك منه اشرت الخ لفعل متعلق بالصانع وقوله على سبيل متعلق
بثبوت ففي كلامه لف ونشر مرتب وكانه قال يعني ان الصانع لفعل من الافعال ثبوته على سبيل
التعيين لا يتحقق الخ عدمها اي عدم الوحدانية وقوله اذ على تقدير عدمها لا يدري
الخ هذه القضية عقلية وهي غير مسلمة لانه قد يدري ومن جملة ذلك اي من جملة
كل فعل فكيف تعرف الخ هذا استفهام انكاري بمعنى النفي اي فلا يعرف من ذلك الخارق
رسول ذلك المرسل المجهول فقد تبين بهذا ان ثبوت النبوة يتوقف على ثبوت الصانع على
سبيل التعيين وهو يتوقف على الوحدانية وحينئذ فلو استدل على الوحدانية بالسمع لجاء الدور
لتوقف الوحدانية على ثبوت النبوة والحال ان ثبوت النبوة متوقف على الوحدانية فلزم ان
الوحدانية متوقفة على نفسها والمرسل مفعول لا يدري وكان الاولى ان يقول من
الخالق لذلك الخارق الذي ظهر على يد الرسول هل هو المرسل له او غيره وقد عرفت ان
الرسول الخ هذا كلام مستانف اتى به ليتوصل الى الزام الدور على الاستدلال بالسمع على الوحدانية نية
وكانه قال ومن المعلوم ان الرسول لا يعرف الا من جهة مرسله فلو علم مرسله منه لجا الدور
مرسله المعلوم اي المعلوم من اي حالة كانت وباي امر كان وقوله بخلق افعاله
اي الافعال المخلفة متعلق بقوله يعرف وقوله على صفة مخصوصة نعت اول للافعال وجملة تدل
على ذلك اي على معرفة الرسول نعت ثان للافعال والمراد بالافعال الموصوفة بما ذكر الخوارق
والمعجزات ولا يخفى ان تقرير الدور على هذا الوجه يخالف ما قررته اولا لانه فيما تقدم قرر
الدور بان الوحدانية لو اخذت من النبوة لجا الدور لان الوحدانية متوقفة على النبوة

والنبوة متوقفة على الوحدانية فلزم ان الوحدانية متوقفة على نفسها وقرر الدور هنا
بغير ذلك كما علمت وقد اعترض الخ اراد ببعض المعاصرين من ذكر النبوة
لابن الحاجب تنبيه اشارة الى انه لم يتحقق عنده تلك النسبة اذ من تعرض لذكرنا البعثة
لم يذكرها وانما يظن ان تلك العقيدة له وعلى ذلك الظن مشى المحشي في فصل الرؤية
حيث قال عقيدة ابن الحاجب ويحتمل ان يكون حصل له علم بتلك الرؤية لنسبته بعد هذا
المحل وحينئذ فلا تعارض بين المحلين وابن الحاجب هو الامام بن عثمان ابن الحاجب كردي الاصل
وله باسني بلدة بالصعيد وكان والده حاجبا للامير في قوص ودفن باسكندرية بجوار ابي
العباس المرسي واشار اليها هنا يقتضي ان الحجة التي اشار اليها في العقيدة غير
الحجة التي اعتمدها ابن التلمساني وعطفها على قوله سابقا والى قريب منه اشار في العقيدة
فان هذا يقتضي اختلاف الحجتين وقد يقال انه اعتبر فيما مر تغايرهما نظرا للفظ واعتبر هنا
اتحادهما نظرا الى ان مآلهما واحد بما عنه متعلق بقوله واعترض وما واقعة على كلام
وقد يقال في جوابه اي في جواب ايراد شرف الدين على المعترض نظرا لقوله فلا يدل
وجود الخارق على صدقه ما لم يتحقق الخ فان محصله انه لو استدل بالنبوة على الوحدانية
للزم الدور فيجاب بانه يمكن الاستدلال بالسمع على الوحدانية ولا دور لان الخارق متى
حصل دل دلالة قطعية على صدق الرسول وحينئذ فتثبت النبوة بمجرد الخارق وان لم نعلم ان
الاله واحد وحينئذ فيستدل بكلام الرسول الصادق على ان لا اله الا واحد ولا دور على احد
القولين فيه انه سيأتي للمصنف حكاية اقوال ثلاثة في دلالة الخارق على دلالة الصدق
هل هي وضعية او عقلية او عادية ويمكن الجمع بين المحلين بان القول بان الدلالة وضعية
راجع للقول بان الدلالة عقلية وانما اختلفا في كيفية الاستدلال وبهذا يظهر لك ان
القول المقابل في المقام هو القول بانها عادية ولا يصح تخلف المدلول اي الذي هو
صدق الرسول وقوله عنها اي عن تلك الدلالة والا انقلب الخ اي والا بان صح التخلف
لزم انقلاب الملازمة هو ان الشبهة ما اشتبه عن الناظر واعتقده دليلا وليس بدليل وهذه
كذلك والثاني باطل لما يلزم عليه من قلب الحقائق فالمقدم مثله او نقول سلمنا
توقفه اي توقف صدق الرسول على ثبوت الوحدانية وحاصله اننا نسلم توقف الصدق
على ثبوت الوحدانية ولا يكون هذا مانعا من الاستدلال بالسمع على ثبوت الوحدانية
لان الخارق يدل على الصدق وعلى ثبوت الوحدانية معا فاذا اخبر من ظهر الخارق على
يده الذي ثبت صدقه بذلك الخارق بان الله واحد استدللنا بكلامه على ثبوت

الوحدانية

الوحدانية لله فورد ان السمع متوقف على الصدق المتوقف على الوحدانية كما ان الوحدانية
متوقفة عليه لان كلا منهما متوقف على مصاحبة الاخر وحينئذ فيلزم الدور فاجاب بان الدور
اللازم معي ولا ضرر فيه واليه اشار بقوله والدور الخ والدور اللازم اي للاستدلال
على ثبوت الوحدانية بالسمع لانه دور معية دور المعية هو توقف وجود كل من
الامرين في الخارج او في الذهن على مصاحبة الاخر كما في الجوهر والعرض وكالابوة والبنوة
الاول للخارج والثاني للذهن وكالعلم بالوحدانية والصدق الذي هو نحو المقام ودور ان
يتوقف كل من الامرين في تحققه على تقدم الاخر عليه في الخارج او في الذهن كان يكون احدهما
علة للاخر معلولا له او مؤثرا في الاخر اثرا له وهذا هو المحال لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه
كما مر في فصل التقدم اه اي كلام بعض المتأخرين ولا يخفى ضعف جوابه
فيه انظر قوله ضعف مع ما يأتي له مما يقتضي فسادهما وفرق بين كون الشيء ضعيفا وكونه
فاسدا وقد يجاب بانه اطلق الضعف على الفساد تحسينا للعبارة والقرينة على ذلك
في غاية اي حالة كون ضعفهما في غاية الضعف وهو التمسك اي وهو ذو التمسك
لان الاول هو قوله قبل وقد يقال في جوابه ان دلالة الخارج على صدق من تحدى به عقلية
والدلالة العقلية لا يصح تخلف مدلولها عنها وهذا غير التمسك المذكور في ان في
المعنى من بيان لقوله الاستئناف فلا يتم لذلك اي الاول فاسم الاشارة فاعل يتم ولا وجه
لعدوله عن مقتضى الظاهر من الاضمار الذي هو الظاهر والى الاظهار وحاصله ما ذكره
الشارح في رد الجواب الاول انه بعد تسليم ان دلالة المعجزة عقلية ولا يتخلف عنها مدلولها
بقوله انما تعتبر كون تلك الدلالة عقلية او غير عقلية بعد وجودها ولا توجد الا اذا
اجتمع جميع اركان المعجزة ضرورة ان الدليل لا بد ان ما لا يتم والا فليس بدليل واركان المعجزة
التي يتوقف دلالة المعجزة على وجودها منها كونها فعلا لله تعالى وكونها امرا خارقا للعادة
وكونها مقارنة للتحدي واذا كان كونها فعلا لله تعالى ركنا لله تعالى لم توجد دلالتها على
الصدق حتى يعرف وجود الباري متصفا بالصفات المصححة للفعل وانه لا شريك له
ليعلم ان هذا الفعل فعله ليصدق به رسوله هذا تبين ان الصدق موقوف على الوحدانية
لتوقفه على الدلالة الموقوفة عليها والموقوف على الموقوف على شيء موقوف سواء جعلت الدلالة
عقلية ام لا فظهر ان العلم بصحة النبوة موقوف على العلم بالوحدانية كما قال ابن التلمساني
ولم يظهر ما قاله ذلك المجيب الاول لم يكن كون الخارق اي الذي هو المعجزة وقوله ركنا
من الدليل اي ركنا من المعجزة الدالة على الصدق اما ان كان اي كون الخارق فعلا لله

ركنا وقوله فيه اي في الدليل   وهو لا يتحقق اي والحال ان كون الخارق فعلا لله دون غيره
لا يتحقق الخ   لم يصح ما ذكر اي ذلك المجيب في جوابه من ان العلم بصحة النبوة لا يتوقف
على العلم بالوحدانية وانظر هذا مع قوله سابقا يعني ضعف الخ فان هذا يقتضي فساد الجواب
لا ضعفه وقد علمت جوابه   وظ انه ركن اي وظ ان كون الخارق فعلا لله ركن من المعجزة
على كل قول من الاقوال الثلاثة في دلالة المعجزة على صدق الرسول   اذ معنى الخ لما ادعى ان
ان كون الخارق فعلا لله ركن من المعجزة على كل قول من الاقوال الثلاثة في دلالة المعجزة على
الصدق استدل على تلك الدعوى بقوله اذ معنى الخ لكن هذا الدليل انما يثبت الركنية على
بعض الاقوال وهو ان الدلالة عقلية فهو اخص من المدعى   على وفق دعواه اي انه
رسول   وتصديقه عطف مرادف   وتخصيص معطوف على العجز وهو يرجع له في
المعنى او عطف سبب فيترتب على التخصيص العجز   لا يدل الخ هذا تنظير لما قبله اتى به
للايضاح والاشارة بقوله لذلك راجعة لاختصاص الفعل وانت خبير بان المقام للاضمار
فلو قال على ارادته تعالى لكان احسن وقوله والمعنى اي المعنى حذف من هنا لدلالة
ما قبله   بالضرورة اي وجوبا فهو بيان لكيفية النسبة وليس المراد البداهة لان دلالة
العقل على ارادة الله له نظري   لتصديقه اللام زائدة للتقوية   وهكذا قرره
الايمة الضمير في قرره عائد على معنى كون دلالة المعجزة على الصدق عقلية والضمير المجرور في
قوله على ما ياتي فيه عائد على قوله هذا القايل يدل على ارادة الله لتصديقه وحاصل   قول
البحث ان التصديق خبر بالصدق وحينئذ فتصديق الله للرسول قوله للرسول صدقت وانت
رسول فتصديقه تعالى يرجع لكلامه القديم والارادة لا تتعلق بالقديم هذا حاصل ما ياتي له
من البحث وقد اجاب المصنف فيما ياتي عن هذا البحث بجوابين كذا قال ارباب الحواشي
وقال شيخنا البحث الذي ياتي هو ان يقال ان خلق الله للخارق انما يدل على ان الله ارادة
واما التصديق فلا دلالة له عليه وهذا هو الذي يدل عليه التنظير فتامل ثم ان سوق هذا
الاستدراك على هذا الاسلوب اعني قوله على ما ياتي الخ يوهم انه صلة لما قبله وان
المعنى تقررا جاريا على ما ياتي الخ ولا معنى له فالمناسب ان لو قال على انه بحثا ياتي في محله
كيف جعلوا اي الايمة وقوله خلق الله للفعل اي كيف جعلوا كون الفعل الخارق
مخلوقا لله تعالى وقوله جزا من الدليل اي جزا من المعجزة الدالة على الصدق
وذلك اي كون الفعل الخارق مخلوقا لله دون غيره لا يتم الخ وقوله الا بمعرفة الوحدانية
الاولى حذف معرفة لان كون الخارق فعلا لله انما يتوقف على ثبوت الوحدانية لله في نفس

الام

الامر لا على معرفتها   وهذا ظ اي مضمون قوله وذلك لا يتم الا بالوحدانية
ولهذا قال الامام الخ الاشارة راجعة لقوله وظ انه ركن اي ولاجل ما تقدم من ان
كون الخارق فعلا لله ركن على كل قول قال الامام الخ فظهر لك ان قوله وظ انه ركن على كل
قول دعوى واسنده اولا بقوله اذ معنى الخ ثم اسنده ثانيا بقوله ولهذا قال الامام الخ
ثم اسنده ثالثا بقوله وقد صرح المقترح الخ والدليل الاول قاصر على كون الدلالة عقلية
واما الدليلان بعده فيدل كل منهما على جميع الاقوال واذا علمت ان قوله ولهذا قال الامام
الخ وقوله وقد صرح المقترح كل منهما سند للدعوة المذكورة تعلم ان الاولى للمص ان يقول
ولقول الامام الخ ولتصريح المقترح الخ لان جعل كل منهما دليلا بعيد من اسلوبه
احد المنكرين للنبوة اي على كل حال فلا يقولون بدلالة المعجزة على صدق الرسول لا عقلا
ولا عادة ولا وضعا   لو قلتم انها فعل الله اي دون غيره فهذا اعتراف منهم بان اهل
السنة يقولون ان المعجزة فعل الله واما كون دلالتها على الصدق عقلية او عادية او وضعية
فو شي آخر فهو صادق على الاقوال الثلاثة ثم انه يلزم من كونها فعل الله ان يكون ذلك
ركنا من اركانها فصح قول الش بعد فانظر الخ واندفع ما يقال ان الطعن بهذا الوجه انما
يدل على ان اهل السنة يقولون ان المعجزة فعل الله ولا يدل على انهم يقولون ان كونها فعل
الله ركن من المعجزة وحينئذ فلا يصح قول الش فانظر الخ   ركن في دلالة المعجزة اي لان المعجزة
لا تدل الا ان وجدت ولا توجد وتتحقق الا اذا كانت فعلا من الله خارقا مقارنا للتحدي
فكون الخارق فعلا لله يصح اعتباره وكذا في المعجزة وركنا في دلالتها لكن المناسب هنا حذف
دلالة لان السياق في اعتباره ركنا في المعجزة فتامل   واثباته اي واثبات كون الخارق
فعلا لله يتوقف على معرفة الوحدانية اي على العلم بها فوجب توقف معرفة النبوة على
الوحدانية الاولى ان يزيد معرفة هنا ايضا قبل الوحدانية او يحذفها من الاول لا حذفها من
هنا اي واذا توقف معرفة النبوة على الوحدانية صح ما قاله من التلمسان من ان صحة
النبوة متوقفة على الوحدانية وبطل ما قاله بعض المعاصرين من ان صحة النبوة لا تتوقف
على الوحدانية   ضرورة توقفها اي النبوة على دلالة المعجزة الموقوفة هي اي دلالة
المعجزة على الوحدانية   وقد صرح المقترح في ش الارشاد الخ الارشاد اسم كتاب لامام
الحرمين وشرحه المقترح بشرح الخ   ركن في المعجزة اي من كل قول   لانه قال الاولى
فقال اذ لا وجه للتعليل   ما في احد اي ما وصل احد من منكري النبوات الى هذا الانكار
بسبب جحده دلالة المعجزات الا من جهة جهله باركانها   في جحد في السببية فقط

بمكة النبوات وضمير اركانها للمعجزة   فقد يجهل الخ هذا تفريع من الجهل باركانها
وان الفا للتعليل   ثم قال اي المقترح وهذا الصنيع يشعر بان الخ ترك كلاما من كلام
المقترح   وقد يعتقد انه اي الخارج للعادة وقوله وانه اي ما وقع به التحدي
والغوص في العلوم الواو بمعنى او   وعرف ان الذي الخ هذا تفسير لسلوك مسلك
الحق ولو قال بان عرف الخ كان اوضح   وهو اي الله تعالى   وانه اي الذي وقع به
التحدي وكذا قوله بعد وانه خارق للعادة   لم يسترب في حصوله الخ اي لم يشك في
حصول العلم له بالنبوة اي لم يشك في انه حصل له تصديق ذلك الرسول في دعواه
الرسالة وهذا جواب الشك الاول وقرنه بالفا   ولا يختص ذلك بصورة اي ولا
يختص ذلك الخارق بخارق معين   ولا يفتقر اي ذلك الخارق الموصوف بما تقدم
وقوله في دلالته اي على صدق الرسول الى مثال لان دلالته ضرورية واما ما يذكر ومن
ان دعوى الرسالة واظهار المعجزة بمنزلة قول رسول ملك انا رسول هذا الملك اليكم لتفعلوا
كذا بهوى منه وسمع وعلامة صدقي قيامه من محله وقعوده ثلاث مرات والحالة ان
هذا على خلاف عادته فيفعل الملك ذلك فمن شاهد الملك يفعل هذا الفعل يقع في قلبه
صدق مدعي انه رسوله فهو توضيح وتبيين الا ان دلالة المعجزة متوقف على ذلك بحيث
يكون هذا المثال دليلا عليها حتى يقال لا يلزم من ثبوت ذلك في الشاهد ان يثبت في
الغائب   في جواب صاحبنا اي وهو ابن ذكري   جعل بعض الدليل اي وهو
تحدي لو المعجزة فعلا لله اي انه جعل المعجزة الامر الخارق للعادة المقارن لدعوى التحدي
غير منضوم للبعض الثاني وهو كون ذلك هو الخارق فعلا لله دون غيره وهذا من الغلط
واما جوابه الثاني اي وهو قوله اما نسلم توقف الصدق على ثبوت الوحدانية
لم لا يجوز ان يكون ظهور الخارق دليلا على الصدق وعلى ثبوت الوحدانية معا فالدور اللازم
غير ممتنع لانه دور معي لا ينتفي والذي ثبت بالبرهان امتناعه انما هو الثاني لا الاول
غير صحيح خبر ان ولا يخفى عدم مطابقته لاسمها لانه مونث وحينئذ فلابد ان يؤول دعواه
بمدعاه او يجعل الخبر على حذف الموصوف اي امر غير صحيح والضمير في دعواه للمعترض وهو
ابن ذكري   بل الذي يدل عليه اي على ثبوت الوحدانية التمانع الملزوم للعجز بان
تقول تعدد الاله يلزمه التمانع والتمانع يلزمه العجز والعجز يلزمه عدم وجود الخارق
لكن عدم وجود الخارق باطل لوجوده بالمشاهدة فبطل ما استلزمه من العجز فبطل ما استلزمه
من التمانع فبطل ما استلزمه من تعدد الاله فثبت نقيضه وهو الوحدة وهو المطلوب

فظهر

فظهر لك ان الذي يدل على ثبوت الوحدانية لا ظهور الخارق على يد المتحدي كما قال ابن ذكري
وغاية ما يقال فيه اي في الخارق بالنظر لدلالته على الوحدانية فالضمير في فيه راجع
للخارق المفهوم من الكلام   ان يقال الخ تقريره ان تقول تعدد الاله يلزمه التمانع
والتمانع يلزمه عجز الالهين وعجزهما يلزمه عدم وجود الخارق ومعلوم ان لازم اللازم للشيء
لازم لذلك الشيء وحينئذ فكلما تعدد الاله لم يوجد الخارق لكن التالي باطل لوجود الخارق
بالمشاهدة فبطل المقدم وهو تعدد الاله فثبت نقيضه وهو وحدته وهو المطلوب هذا محصل
قوله وغاية ما يحاول فيه الخ وانت خبير بان ما قاله لا ينبغي اذ يمكن ان يقال لو كان لله
شريك لما وجد الخارق لكن التالي باطل لوجوده بالمشاهدة فالمقدم مثله وبيان الملازمة
ان التعدد مستلزم التمانع المستلزم للعجز المستلزم لعدم وجود الخارق فقول المصنف وغاية
ما يحاول فيه الخ فيه نظر   اذ عجز احدهما الخ سند للمقدمة الثانية وهي وعجز
الالهين لازم للتمانع وهو جواب عما يقال يمكن انه عند التمانع ينفذ مراد احدهما دون الاخر
واللازم للتمانع اما عجزهما او عجز احدهما فكيف يقول وعجز الالهين لازم للتمانع   وقد
عرفت ان لازم اللازم لازم كان الاولى ان يقول وقد عرفت ان لازم اللازم للشيء لازم لذلك
الشيء   فاذا كان الخ اي فاذا عرفت ذلك كان الاستدلال بالخارق على الوحدانية ان
يقال كلما تعدد الاله   للمشاهدة ووقوع هذا الخارق هذا محل الشاهد فانه قد اخذ
وقوع الخارق دليلا لاحد مقدمتي دليل الوحدانية وهي الاستثنائية ولم يوجد دليلا
مستقلا للوحدانية كما قال ابن ذكري   والخارق اي فوجود الخارق ووقوعه وقوله
على احدى مقدمتي الوحدانية اي على احد مقدمتي دليل الوحدانية ففيه حذف
مضاف   لانه اي الخارق دليل على الوحدانية مستقل اي كما قال ابن ذكري وقد يقال
ان الدليل بسيط عند الاصوليين وعند الاستدلال به يركب ومركب عند المناطقة فالعالم   لم
دليل عند الاصوليين على ثبوت الصانع وعند الاستدلال به عليه يركب فكذلك الخارق
يقال انه دليل على الوحدانية وعند الاستدلال به عليها يركب فيمكن ان يكون كلام ابن
ذكري جاريا على طريق الاصوليين وحينئذ فلا اعتراض عليه بما ذكره المتأمل   موافقته
الخ تعبيره بالموافقة فيه تسمح لان المناظر لم يقل بذلك حتى يأتي بالموافقة فكان
الانسب ان يقول الثاني ان ما ذكره من ان الخارق دليل على الصدق والوحدانية معا تسليم
منه ان دليل الوحدانية عقلي   تسليم منه ان دلالة الوحدانية عقلي اي لان الخارق
انما دل على الوحدانية من جهة حدوثه وهذه الدلالة ليست الا عقلية   كيف وهو في

بمحاولة او الاستفهام انكاري بمعنى النفي والواو بعده للحال اي لا يصح جريه على هذه
الوانعة المقتضية لتسليم ان دليل الوحدانية عقلي والحال انه في مقام محاولة تصحيح
الاستدلال عليها بالسمع فهذا نقيض المقصود ولهذا قال المص فصار في هذا الجواب نظير من
يعتقد انه بينا وهو في الحقيقة عدمه لان محاولة الاستدلال عليها بالسمع نظير من
يعتقد انه يبني بيتا وتسليمه الاستدلال عليها بالدليل العقلي حال المحاولة نظير من
عدم البيت حال بنائه فلا يخفى فساده اي لاختلاف الجهة في نفس الامر لان
دلالة الخارق على الصدق من جهة كونه خارقا مقارنا للتحدي معجزا عن معارضته
ودلالته على الوحدانية من جهة كونه فعلا حادثا موجودا بعد عدم ولو كان خارقا
ولا اذ لو تعدد الاله لتمانعا فلا يوجد فعل من الافعال لا هذا الخارق ولا غيره
وهو واضح البطلان اي لانه لا يلزم من العلم بوجه دلالة المعجزة على النبوة العلم
بالوحدانية ولا يلزم من العلم بوجه دلالة المعجزة على الوحدانية العلم بالنبوة
مع اختلاف الوجه اي فان الخارق من جهة حدوثه دليل على الوحدانية ومن جهة
كونه مقارنا لدعوى المتحدي به معجزة بطلت المعية اي التي ذكرها المجيب لمعنى
انه لا يدل عليهما في ان واحد لانهما اي الصدق وثبوت الوحدانية وقوله حتى
اي حين اذ كانت دلالة الخارق عليهما معا مع اختلاف الجهة لا يجتمعان اي لا يمكن
ان يصاحب احدهما الاخر بل متى وجد احدهما عدم الاخر فالدور اللازم هنا
اي الاستدلال على ثبوت الوحدانية بالسمع لا يكون الا دور تقدم وذلك لان
صدق الرسول وثبوت الوحدانية كل واحد منهما متوقف في تحققه على تقدم الاخر
عليه لا دور معية لانه ما توقف فيه وجود كل من امرين على مصاحبة الاخر في
الخارج او الذهن كالجوهر والعرض المتصاحبين في الخارج والابوة والبنوة المتصاحبين في
الذهن والضدان لا يصطحبان ذهنا ولا خارجا الا على سبيل الوهم الرابع نوقض ظله
انا نسلم ان توقف كل من الصدق وثبوت الوحدانية على الاخر من قبيل الدور المعي لا دور تقدم
لكن هذا لا يدفع لزوم الدور السمعي على تقدير الاستدلال على ثبوت الوحدانية بالدليل
السمعي وذلك لان الدليل السمعي متوقف على الصدق والصدق مقارن للوحدانية فتكون
الوحدانية سابقة على الدليل السمعي لمقارنتها للصدق السابق عليه فلو استدللنا
بالدليل السمعي على الوحدانية كانت الوحدانية متاخرة عن الدليل السمعي ضرورة
تاخر المدلول عن الدليل وقد كانت الوحدانية متقدمة عليه فيلزم من الاستدلال به

عليها ان

عليها ان يكون كل منهما متقدما على نفسه متاخرا عنها وهذا دور لا يدفع خبر ان
وقال على تقدير تسليمه لما اقتضاه الوجه الثالث من منع تسليم دور المعية فهذا
الوجه على سبيل التنازل بالنسبة للثالث كما ان الثاني على سبيل التنازل بالنسبة للاول
بل هو اي دور المعية وقوله تحققه اي تحقق دور التقدم وقوله وذلك اي وبيان
اي كون دور المعية لا يدفع دور التقدم بل يحققه وقوله وجب اي يتقدم اي ثبوت
الوحدانية وقوله على ما اي على شيء وهو الدليل السمعي وقوله المتقدم بالعرض للدليل
السمعي وقوله على ما اي على وحدانية تستفاد منه اي من السمع فصدوق ما الوحدانية
ومرفوع يستفاد عليها عائد والضمير المجرور بمن عائد على الدليل وانت خبير بانه في ٢
غنية عن هذا وقوله متقدما على حذف اي التفسيرية اي متقدما وهو بيان
للاشارة ضرورة ان الاستدلال الخ هذا سند لقوله فيجب ان يكون ثبوت الوحدانية
كذلك ضرورة تاخره الخ هذا بيان للملازمة وهذا جار على ان العلم بالنتيجة غير ٢
العلم بالدليل وانه على التعاقب وقد تقدم نحو ذلك في اول الكتاب كما انه اي
اي دليل السمع وقوله متوقف عليها اي على الوحدانية فاتى بضمير الفصل تقريرا
للحكم ضرورة تاخره اي الدليل السمعي وقوله عن دليله اي عن دليل السمع وقوله
وهو اي دليله الصدق وقوله لما سلمه المعترض سند لقوله ضرورة تاخره اي دليل
السمع ضرورة اي وجوبا فهو بيان لجهة القضية وليس المراد بالضرورة البداهة
والحاصل ان كون الصدق والوحدانية متقارنين لما بينهما من الدور المعي لا يمنع من
لزوم الدور السبقي اذا استدل بالدليل السمعي على الوحدانية لان الصدق متقدم
على دليل السمع فتكون الوحدانية متقدمة عليه ايضا ضرورة ان ما تقدم عليه
احد المتقارنين يتقدم عليه الاخر وحينئذ استدل على الوحدانية بالسمع وجب
ان يتقدم الدليل السمعي على الوحدانية ضرورة تقدم الدليل على المدلول كيف وقد
كانت الوحدانية متقدمة عليه لمقارنتها للصدق المتقدم عليه ونوقال الخ مثل
ما قلناه ان اوضح واخصر من ما ذكره ويصح ان يستدل على الوحدانية الخ هذا
عطف على قوله ويصح اثبات هذا العقد بالدليل السمعي ومنعه بعض المحققين
وهو اي وانما اتى بالاسم الظاهر وهو الوحدانية مع ان المحل للضمير لطول الفصل و٥
الاولى ان يقدم هذا المعطوف على المعطوف عليه لانه دليل سمعي وهذا دليل عقلي
وعبر هنا بيصح لمناسبة المعطوف عليه والا فالاولى حذفها وكان المناسب ان

باني بايضا لبعيد انه تقدم دليل عقلي غير هذا بان يقول وايضا يستدل على الوحدانية بما
تقدم في وحدة الصفات اي بما تقدم نظيره في الاسند لال على وحدة الصفات   عددا
اي من جهة العدد فهو منصوب التمييز   ان تعدد اي الاله   او لاحتياج
عطف على وجود   ان توقف اي الاله على عدد دون ذلك اي اقل من عدد الممكنات
وقضيته ان اللازم لو توقف عدد الاله دون عدد الممكنات الاحتياج الى مخصص فقط وبين
لك المدلل ويلزم عليه ايضا الترجيح من غير مرجح وبيان ذلك ان الاعداد مستوية احدة
لكون الاله واقعا على عدد دون غيره يفتقر لمخصص يخصصه بالوقوف على ذلك العدد
فان كان وقوفه لغير مخصص لزم الترجيح بدون مرجح وكل من اللازمين باطل فكذا ملزومهما
وهو تعدد الاله ووقوفه على عدد اقل من عدد الممكنات   وكلاهما محال اي وكل من
الامرين اعني وجود ما لا نهاية له عددا والاحتياج الى مخصص محال في جانب الاله وقد
سبق وجه استحالته وانما كان اللازم محالا لان ملزومه وهو تعدد الاله محال واذا استحال
تعدده ثبتت وحدته وهو المطلوب   هذا الاشارة راجعة لكلام المتن وقوله دليل
اخر اي عقلي   وقد تقدم نظيره فيه اشارة الى ان قول المص بما تقدم في وحدة الصفات
فيه حذف مضاف اي بنظير ما تقدم الخ   وبيانه اي وبيان ذلك الدليل   لم يخل اي
الاله   اولا اي اولا يتعدد بتعدد الممكنات بل يقف على عدد دون عدد الممكنات
ظاهره اي لانه ليس هناك قسم ثالث اذ لا واسطة بين الشيء ونقيضه ثم ان
التعبير بقوله لم يخل يقتضي ان القضية منفصلة مانعة خلو فقط مع انها منفصلة
حقيقية مانعة جمع وخلو معا الا ان يراد هنا مانعة الخلو المعنى الاعم اي ما امتنع
الخلو بين طرفيها سواء امتنع اجتماعهما ايضا اولا فالحقيقية من افرادها   والقسم الاول
اي وهو تعدد الاله بتعدد الممكنات   لما فيه من وجود ما لا نهاية لعدده اي
وجود ذلك محال وفيه ان تعدد الاله لا تكون الا قديمة ووجود ما لا نهاية له من القدم
غير محال الا ترى ان الله تعالى متصف بكمالات وجودية لا نهاية لها والدليل انما قام على استحالة
وجود حوادث لا نهاية لها   والقسم الثاني اي وهو وقوف الاله على عدد دون عدد
الممكنات   وافتقار وجودها الواو للتعليل والضمير للالهة اي لافتقار وجود الالهة
وقوله على عددها متعلق بوجودها وقوله من الاعداد المتساوية بيان للغير وقوله عدلا
اي في العقل   بالنسبة اليها متعلق بالمتساوية والمناسب بالنسبة اليه اي العدد
المخصوص اي ان العدد المخصوص كمائة مثلا مساوي في العقل لغيره من الاعداد كمائتين او

ثلاثمائة

ثلاث مائة او اربع مائة فجميع الاعداد متساوية في العقل فوقوف الالهة على مائة مثلا
دون غيره من الاعداد يفتقر الى فاعل مختار يخصصها بذلك العدد   والا لزم الخ
اي والا يفتقر وجودها على العدد المخصوص الى فاعل يخصصها به لزم ترجيح
احد المتساويين اي احد الاعداد المتساوين وهو العدد الذي وقفت عليه الالهة
على ما فوقه من الاعداد وما تحته منها بلا مرجح قوله لانا نقول الخ حاصله انه قد
قام البرهان على ان الاله واجب الوجود واقل ما يتحقق فيه الوجود ذات واحدة
فوجبت الذات الواحدة لاجل عدم تحقق الوجود بدون ذات واحدة فالواحد
واجب فلا يتعلق به التخصيص لما سبق ان الارادة لا تتعلق بالواجب وانما تتعلق
بالممكن واما ما زاد على الواحد فان كان لا نهاية له لزم وجود ما لا نهاية له عددا وان
كان له نهاية لزم اما الافتقار الى مخصص او الترجيح بلا مرجح وكلاهما محال فاشترطها
من التعدد محال   لذلك اي لاجل عدم تحقق الوجود بدون ذات واحدة وقوله
فالواحد واجب لا يتعلق به تخصيص   اما الزائد الخ هذا راجع للعدد المتناهي اي
اما الزائد المتناهي وقوله فنسبة الاعداد اي المتناهية فيه متساوية ففيه حذف
الصفة وان خبر بان هذا التفريع غير مستقيم لانه ينتج المحالية لا الاستغنائية
فلو قال اما الزائد فيستغني عنه وهو محال لان نسبة الاعداد الخ كان احسن   ولا
يمكن وجود جميعها هذا راجع للعدد الغير المتناهي فهو محال لانه لا يمكن الخ قوله
وتخصيص الخ هذا من تتمة قوله اما الزائد الخ فكان المناسب الاتيان به بلصقه فيقول فلو
جاز عدد منها لجاز غيره وتخصيص جائز منها بالوجود بدلا عن غيره يفتقر الى فاعل
مختار   فان قلت الخ اعلم ان ما لا نهاية له يطلق باطلاقين الاول الموجود
بالفعل الذي لا يقف على حد الثاني ما لا يقف على حد وان كان الموجود منه له
نهاية اذا علمت هذا فحاصل السؤال لم لا يجوز ان يتعدد الاله بعدد الممكنات
ولا يلزم وجود ما لا يتناهى عددا لانا نريد بالممكنات ما سبق في علم الله انها توجد وهذا
لها نهاية لا جميع الممكنات وان كانت لا توجد فقولكم في الدليل لو تعدد الاله بعدد
الممكنات لزم وجود ما لا يتناهى عددا ممنوع وحاصل الجواب انا لو قلنا بذلك
للزم ان الممكنات التي لم توجد بالفعل مستحيلة لعدم وجود صانعها وهو باطل
لما فيه من قلب الحقائق على انه لو تعدد الاله بعدد الممكنات التي توجد لا تقف على حد
وان كان الموجود بالفعل من الممكنات متناهيا ولا يعقل ان يكون الاله مثلها بحيث يكون

الموجود من الالهة بالفعل متناهيا ولا يعقل ان يكون الا له مثلها بحيث الموجود يكون من الالهة بالفعل متناهيا والذي يوجد لا يقف على حد لوجوب القسم بذلك فيلزم ان يكون جميع الالهة موجودة بالفعل فيلزم اجتماع ما لا نهاية له في الوجود ثم قرر منه لزم ممكن
ما المانع الخ ما استفهام تقريري قصد به حمل المخاطب على الاقرار بجواز تعدد الالهة بعدد الممكنات وهي خبر مقدم والمانع مبتدا مؤخر   لانا نقول الخ علة لقوله ولا يلزم منه فهو من جملة مقول السائل   ما سبق قضاء الله اي ما تعلقت ارادة الله بانه يوجد   صانعه اي الوجود   على ان ما يوجد الخ هذا جواب ثان وكان الاولى تقديمه على الجواب الذي قبله وهو قوله يلزم من قصر عدد الالهة الخ لان الذي قبله جار على التسليم وارخاء العنان وهذا جار على المنع والابطال وذلك لان السائل يقول نريد بالممكنات ما اراد الله ايجاده فلا يلزم وجود ما لا نهاية له عدد فيجاب بانا لو قلنا بذلك فالمحال لازم لان ما اراد الله ايجاده من الممكنات لا يتناهى سلمنا ان المحال غير لازم فيلزم عليه انقلاب الممكن مستحيلا وهو باطل   لان جميعها في الوجود الاجتماع اي وانها لا تقف على احد   ولا شك ان هذا النوع اي وهو ما يوجد من الممكنات باعتبار عدم الانقطاع وقوله من عدم النهاية الخ من للتبعيض اي الذي هو فرد من افراد عدم النهاية لان عدم النهاية تحته فردان كما علمت والمحال الفرد الاخر وهو عدم النهاية مع الاجتماع في الوجود   وعدم النهاية الخ جواب عما يقال ان كان هذا القسم ممكنا في الممكنات فلم لا يجوز ان يكون الالهة كالممكنات في هذا النوع والجواب ان الالهة لا يعقل فيها الا كونها من النوع الثاني لانها لا تكون الا قديمة والقديم لا يكون الا موجودا   المستحيل منه اي من عدم النهاية   كان الممكنات نسبته الى المنفي   وبهذا الدليل الخ لما فرغ من الكلام على وحدة الصفات ووحدة الذات شرع في الكلام على وحدة الافعال فقال وبهذا الدليل واتى باشارة القريب مع ان دليل التمانع قد تقدم في اول المبحث وذكر بعده ادلة غيره لكونه قريبا حكما لتقرره في الذهن وذلك لان دليل التمانع هو العمدة في اثبات الوحدانية فهو الذي في البال والخاطر
يعني اتى بهذا التاكيد تبكيتا للخصوم وهم القدرية لما هم عليه من الغباوة لانهم اعتبروه دليلا على وحدانية الذات ولم يعتبروه دليلا على وحدانية الافعال فقد لزمهم ما لزم من الفساد   يعني اتى بالعناية دفعا لما يتوهم من رجوع الاشارة للدليل القريب   لافعال العباد اراد بها الافعال الاختيارية كالاكل

والشرب

والشرب وجميع الحركات الاختيارية سواء كانت صادرة من العباد او من غيرهم والمطابق لذلك ان لو قال الافعال الحيوانات لكنه غلب العباد على غيرهم وسكت عن صفاتهم كالبياض والسواد لان الخصم لا ينازع في كونها مخلوقة لله كان الافعال الاضطرارية كذلك   ولا تاثير للقدرة الحادثة فيها اي الافعال الاختيارية وهذه الجملة تقرير وتصحيح لما افهمه الحصر قبل وكالتاكيد لها وتوطئة لما بعد قوله بل هي اي قدرتهم الحادثة وقوله موجودة اتى به تمهيدا لما بعده وقوله مقارنة اي للافعال واتى بهذا الانتقال للرد على الجبرية صريحا وان كان ما قبله يستلزم الرد عليهم   يعني ان الدليل اتى الخ بالعناية لان كلام المصنف ليس صريحا في ان الدليل على رد مذهب القدرية هو دليل التمانع بل هو بتقضيه   الحادثة للعباد الاولى الحيوان واللام متعلقة بمحذوف حال من الضمير المرفوع في الحادثة   هي المؤثرة في افعالهم اي في ذات الفعل ولا في اخص اوصافه   ولا تاثير للقدرة القديمة اصلا اي لا في ذات الفعل ولا في اخص وصفه خلافا لما نقل عن بعض اهل السنة من ان الحركة باعتبار كونها فعلا اثر فيها الرب بقدرته ومن حيث كونها صلاة مثلا اثر فيها العبد بقدرته وقوله ولا تاثير الخ عطف على ان القدرة الحادثة على حذف ضمير الشان اي وانه لا تاثير الخ وهو عطف لازم على ملزوم   ولا جريان لها اي للافعال الاختيارية على وفق ارادته وظاهره سواء كانت خيرا او شرا لان مرادهم بعدم جريانها على وفق الارادة انه تعالى لا يخصصها بل العبد هو الذي يوثر عندهم في افعاله الاختيارية بقدرته وارادته وليس المراد بعدم جريانها على وفق ارادته انه لا يريدها لان هذا لا يظهر الا فيما كان شرا واما الخير فمراد له تعالى اتفاقا لان الارادة عندهم بمعنى الامر وقوله جل وعلا ليس هذا من مقولهم بل من مقول المصنف   هو دليل التمانع هذا خبر ان واتى بضمير الفصل لما وقع بين المبتدا والخبر من الفصل وتقريره ان تقول لو وجد اله موثر في فعل من الافعال غير الله تعالى للزم التمانع لكن تمانع الالهين محال اذ لو حصل مراداهما للزم عجزهما وعجزهما محال اذ لو عجز لما حصل فعل من الافعال لكن عدم فعل باطل لوجوده بالمشاهدة ووجه لزوم التمانع انه لو توارد قدرتان على فعل فاما ان يختلف مرادهما فيه اولا فان كان الاول وحصل باحدهما لزم عجز الاخر وان حصل بهما على وفق الارادتين لزم اجتماع الضدين او النقيضين وان كان الثاني وحصل بهما لزم اجتماع موثرين على اثر واحد وان حصل باحدهما

لزم عجز الاخر ويلزم من عجز احد المثلين عجز الثاني   في تعدد الخ في الحس على
ثبوت العجز قد اختصر الشارح الدليل ولو اتى به من غير اختصار لجعل اللازم التمانع
والتمانع يلزمه العجز لكن نظر الشارح الى ان لازم اللازم لازم ولكن اللازم الاخير عدم وجود
الفعل   وذلك لازم بعينه في مذهب القدرية الاشارة راجعة للازم اي
التمانع على تعدد الالهة وفي نسخة على اي وذلك اللازم بعينه وهو العجز لازم على مذهب
القدرية   مانعة مفعول ثان لجعلوا وكان الاولى ان يقول مانعا بالتذكير لان في
الاصل خبر عن تعلق وكانه انثه وان كان المبتدا مذكرا مراعاة لاكتسابه التانيث من
المضاف اليه بمعنى ان الاولى ان يقول مانعين لان الارادة لها تعلق مستقل وكذا القدرة
مع القطع بان ذلك الفعل الخ لا يتم الرد عليهم الا بملاحظة هذا وانا كانوا ينكرون
ذلك وانما رد عليهم بذلك مع انكارهم له لقيام الدليل القطعي عليهم فانكارهم له كالعدم
ووصف العموم الباعث على وصف بمعنى وجه اي تعلقا اتيا على وجه العموم
لجميعها اي جميع الممكنات وفي بعض النسخ بجميعها ان بالوحدة وهي متعلقة بتعلق
فصار اذ الخ اي فصار هذا الفعل اذ كانت قدرة الله وارادته ما يتعلق
قد توجهت اليه قدرة العبد وارادته وقدرة مولانا وارادته وحكمنا في التمانع فان الحكم فانه
عدم وجود الفعل   لما عرفت الخ المقام في غنية عن هذه الاستفادة مما تقدم
وهو قوله مع القطع بان ذلك الفعل الخ   ثم زعمت القدرية الخ الاولى ان يقول في هذا
الكلام على وجه الاستدراك على ما قلناه من اللوازم   مجوس هذه الامة وصف
القدرية بهذا الوصف لشبههم المجوس لان المجوس اثبتوا الهين فاعل للخير وفاعل
للشر والمجاز لو امنعوا صدور الشر عن الله واضافوه الى ابليس تسببا وسعيا والى
العبد مباشرة واصلا بل زادوا على المجوس باثبات الهة لا حصر لها وهذا شنيع عليهم
والا فهم ليسوا كفارا لانظر لقولهم ان قدرة العبد التي يخلق بها افعاله مخلوقة لله وقوله
مجوس هذه الامة اشارة للحديث المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
القدرية مجوس هذه الامة فانه حديث رواه ابو داود وقال الدارقطني الصحيح
انه موقوف على ابن عمر   اضعف القدريين التعبير باضعف يقتضي ان قدرة الله
قد ثبت لها الضعف فيجعل افعل ليس على بابه   الاقوال باثبات الشريك الخ هذا
تشنيع الرد عليهم بحسب ما يلزمهم والا فهم لا يقولون بذلك   ووسم له بقبضة
العجز اي ووصف له بالقبضة التي هي العجز واصل الوسم العلامة بالنار

وغلبة

وغلبة العجز اي وغلبة العجز فهو بالجر عطف على قبضة   واذا كان الخ هذا
تعريض بغباوة الخصوم   وعدم ذاته اي من حيث هو اله لان وجود ذاته
وهو اله مع كونه عاجزا مغلوبا ناقصا محال او ما وجود الذات عاريا عن وصف
الالوهية فلا يمتنع   ولا ينجيهم الخ لما انهى الكلام على بيان ما يلزم على مذهبهم من
الفساد وكان الشان ان لهم جوابا عن ذلك توجه لتقريره ودفعه فقال ولا ينجيهم
الخ لكن سيأتي له ذلك في المتن فكان المناسب ان ينبه على ذلك هنا بان يقول
وما اجابوا به فسيأتي رده ويؤخر الكلام عليه الى ذلك الموضع   قالوا اي في
الجواب   بان يسلب عنده الخ هذا تصوير لجهة ايجاده تعالى لذلك الفعل
الذي اوجده عنده وان في القدرة والارادة بدل من الضمير   لا يفعل بالبناء
للفاعل والفاعل ضمير عائد على الله اي لا يفعل الله بالمرتضى من سلبه قدرته
على ذلك الفعل وارادته له   وهذا الجواب منهم قد اقتضى الخ اي ان هذا
الجواب انه تعالى عاجز في حالة وليس عاجزا في حالة اخرى فلا يكون باعتبارهم
في عدم لزوم العجز   فعل العبد اراد بفعله ما هو جار على يديه   يقاصيا
عليه اي على الله تعالى   ويغلبه عليه اي ويغلب الاله في ذلك الفعل
فعل بمعنى في وقدره قاصر يطلب   فما اشبه الخ اي واذا عرفت هذا فنذكر لك
نظيرا ينادي بفضيحته ونقول ما اشبه ضلالهم الخ   بان يسلبه اسباب الخ
هذا تصوير للاختيار اشار بذلك الى ان السيد لا يقدر على سلب القدرة وانما
يقدر على سلب اسبابها من الاكل والشرب   ممن يصف الخ اي بضلال من
يصف انسانا فثم حذف مضاف لان المشبه به ليس هو الذات   وان
كانت الواو للحال   ما يختلوه من الجواب اشار بذلك الى ان هذا الجواب امر وهمي
ليس ناشئا عن تحقيق   في غاية اي مع كونه في غاية من القوة   اما اذ امنه
اي اما اذا مكن السيد العبد   التوهمات اراد بها الامور الوهمية لان التوهم
فعل الشخص   على ان جوابهم الخ هذا الزام لهم على طريق ارخاء العنان سلمنا
ما ذكروه من الجواب وانه يندفع به ما لزمهم من عجز الاله لكن هذا الجواب لا يستقيم
على اصلهم الخ   من وجوب مراعاة الخ اي من وجوب ذلك اي وجوبا عقليا
وانه يستحيل الخ عطف على قوله وجوب وهو من عطف اللازم على الملزوم
والضمير للشان   بعد ان كلفه ظاهره ان ازالتها قبل التكليف غير مستحيل مع

ان مقتضى قواعدهم استحالة سلبها مطلقا قبل التكليف وبعده بما فسر اي بـ
بقدرة وارادة يتبعه تعلقه الافعال بها واذا عرفت هذا اي ما ذكر من رد مذهب
القدرية ودل عليه ظاهر اخ اي والظاهر اذا كثرت افادة القوة وان لم يفد ودل
عليه ما جاء في الكتاب لان ما جاء فيه لم يدل عليه نصا بل دلالته على ما ذكر احتمال
راجح والحديث عطف على الكتاب فهو مدخول لفظ والحديث قول عمر وان
نسب للنبي صلى الله عليه وسلم وعبر بالحديث دون السنة التي هي اعم منه
لانه هو الذي يدل على ما ذكر بخلاف غيره من افرادها نقل ظهور البدع اي
بهذا الطرف ليجيء ان المراد بالسلف الصالح الصحابة ومن في معناهم من كبار
التابعين من ان الله تعالى خالق لما قاله اهل السنة ذاتا كان او فعلا اي سوا
كان ذلك الفعل اختياريا او كان اضطراريا والمراد بالفعل ما يشمل القول وكونه
الا تزلبا اولونا واعلم ان خلقه الله تعالى للذوات والالوان والافعال الاضطرارية
لا نزاع فيه والنزاع انما هو في الاقوال والافعال الاختيارية في مات جميع اي لا بد
ان يقول لا يشاركه في ايجاد ذلك شيء وان التأثير عطف على ان الله وعطف
ايجاده الممكنات على التأثير من عطف الخاص على العام بناء على ان القدرة القديمة
توثر في الاعدام كما توثر في الايجاد وبناء على القول بانها لا توثر الا في الايجاد فهو من عطف
التفسير قال تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر والله خلقكم وما تعملون فصيغة
ان الايتين مما يدل لمذهب اهل السنة من انفراد الله تعالى بالتأثير وبيان ذلك في
الاية الاولى ان كل فيها روايتان رواية بالرفع ورواية بالنصب فعلى رواية النصب
يكون العامل فيها فعلا محذوفا يدل عليه ما بعدها والتقدير انا خلقنا كل شيء
خلقناه بقدر فيكون المعنى على عموم خلق الممكنات الموجودة ودلالة العام من باب
الظ فالاية على هذه الرواية حجة لنا وعلى رواية الرفع فيه احتمالان احتمال ان يكون
جملة خلقناه خبرا وهو لانه حكرواية النصب وعلى هذا الاحتمال فالاية حجة لنا ايضا
وعلى الاحتمال الاخر وهو ان يكون جملة خلقناه صفة لكل شيء والظرف متعلق
بمحذوف خبر فالاية لا تكون حجة لنا ولا للمعتزلة وذلك لان التخصيص بالصفة يفهم
ان غير المخلوق لله ليس بقدر وغير المخلوق لله يحتمل ان يكون ذاته وصفاته ويحتمل
ان تكون ذاته وصفاته وافعال العباد الاختيارية فنحن نقول بالاول والمعتزلة
يقولون بالثاني فالاية لا تنهض على هذا الاعتبار دليلا لاحد الفريقين وبيان ذلك في الاية

الثانية

الثانية ان ما يحتمل ان يكون مصدرية اي والله خلقكم وخلق عملكم ويحمل المصدر على
اسم المفعول ليتعلق الخلق به او المراد بالمصدر المعنى الحاصل به لا المعنى المصدري
اي وخلق معمولكم وتعتبر الاضافة للعموم لمناسبة السياق ودلالة العام من باب
الظ ويحتمل ان تكون موصولة فهي اذا من الفاظ العموم ودلالة العام من باب الظاهر
ويحتمل ان تكون نافية اي والله خلقكم وما تعملون شيئا الى غير ذلك من الظوا هر
اي كقوله تعالى الله خالق كل شيء اي ممكن بدليل العقل وكقوله تعالى افمن يخلق
كمن لا يخلق وانما جعل هذه ظواهر لا نصوص لما فيها من الاحتمال ولانه لا تخفى
مبالغة وفائدة ان يقول والظواهر اذا كثرت افادة القطع لا فائدة التعرض لما يدل عليه
من ظواهر الاحاديث والاجماع وما نقل اي لما انهى الكلام على رد مذهب القدر ية
وعلى بيان مذهب اهل السنة في هذا المقام وقد نقل عن بعض اهل السنة ما يقرب
من مذهب القدرية تعرض لذكره وبيان فساده فقال وما نقل اي من ان له قولا
اي هذا يقتضي انه قال بما تقوله الجماعة وانه رجع عن هذا القول المنقول عنه هنا
بان القدرة الحادثة توثر في الافعال هذا من الاسناد للسبب لان المؤثر عنده انما
هو العبد لا قدرته فان في الافعال للعهد اي في افعاله الاختيارية بل على اقدار
بفتح الهمزة اي تقديرات وتخصيصات خصصها الله بارادته من حيث وجود
الفعل في الزمان المخصوص والمكان المعين على الوجه المخصوص فالعبد يوجد فعله
بقدرته وتخصيص ذلك الفعل بالوجود والزمان والمكان ونحو ذلك بارادة الله
والحاصل ان القدرية يقولون ان افعال العبد الاختيارية واقعة بقدرته تبعا
لارادته وامام الحرمين يقولون ان افعال العبد المذكورة واقعة بقدرته الحادثة تبعا
لارادة الله تخصيصه لما يجوز عليه لان العبد يستحيل منه تخصيص الفعل
لان تخصيصه يستند الى العلم به من كل وجه وذلك انما هو الله تعالى فقد جعل
المخصص غير الفاعل وفيه انه لا معنى لتخصيص الفعل الا ايجاده على وجه مخصوص
وحد فالمخصص هو الفاعل وهذا القول يريد به صاحبه الجمع بين العقل والنقل لان
العقل يقتضي ان العبد لا يكلف بفعل غيره لما فيه من الجبر المنافي للتكليف وانما
يكلف بفعله واختراعه والنقل يدل على عموم خلقه تعالى كقوله تعالى الله خالق
كل شيء وانا كل شيء خلقناه بقدر فحمل الخالق في هذه الايات ونحوها على التقدير فهو
سبحانه خالق كل شيء بمعنى مقدره اي مريد كونه على مقادير وخصائص ونحن نمنع

ان الغير مناف للتكليف كما ان وحه فيحمل الخلق في النقل على حقيقته، وهو الايجاد
والاختراع لا يصح القول به اي بالنسبة لمن له اجتهاد في الفن ح قوله
ولا تقليده اي بالنسبة لغير المجتهد ان صح عنه هذا يقتضي ان هذا
القول لم يثبت عنه فيخالف ما يقتضيه ما مر من سكوته عنه ورجوعه عنه
لما قاله الجماعة وعدم جريه على السنة اي وعدم جريه على ظاهر ما ورد في
السنة واراد بها هنا القران والحديث وقوله عقلا راجع لفساده قطعا وقوله
ونقلا راجع لقوله وعدم جريه على السنة ففي الكلام لف ونشر مرتب بالنظر للطرف
العلة وقوله لان القدرة الخ سنه لقوله عقلا ولم يتعرض السنه بالنظر للطرف الثاني
لظهوره مما تقدم وقوله المر لفساده قطعا عقلا ونقلا لعدم جريه على ظا ما ورد
في السنه ولان القدرة الخ كان اوضح واحسن ولا دليل الحصر انه لا واسطة
بين النقيضين فان كان الاول اي فان ثبت الاول وهو ان الايجاد من صفة
نفسها اي من صفة نفسية لها وكلا الامرين الاول وكلا اللازمين وهما
سلب الصفة النفسية وغلبته قدرة مولانا تعالى باطل المقدم وهو كون
الايجاد صفة نفسية للقدرة الحادثة وفرض ان الله اراد ان يوجد ذلك
الفعل اي بقدرته فاذا وجده العبد لم يقع ما شاءه الله واراده فيكون مقهورا
مغلوبا هذا كلامه وانت خبير بان مذهب الكامل امام الحرمين ان التعلق بالفعل
والمؤثر فيه انما هو قدرة العبد وقدرة الرب لا تاثير لها فيه وانما الواقع من
المولى تخصيص ذلك الفعل بارادته ليوجده العبد لا ليوجده هو بقدرته وح
فلا معنى لهذا الترديد الذي ذكره فلا يلزمه شيء من اللازمين المذكورين فكان
الاحسن ان يقول فان كان الاول لزم توقف الصفة النفسية على شيء وهو لا توقف
اصلا وان كان الثاني ولا يدفع محذور اي جواب عما يقال ان الغلبة والعجز
مدفوع من حيث ان التاثير لقدرة العبد موقوف على ارادة الله فقوله ولا يدفع
بالبناء للفاعل وهو قوله اي امام الحرمين ولفظ محذور بالنصب على المفعولية
وقوله في الثاني اي في الامر الثاني لم يمكن ان يتوقف ثبوته لها اي على شيء
وح فلا يصح قول الامام ان تاثير قدرة العبد على وفق ارادة الله تعالى فلزمت
العلة المذكورة وان كان الثاني هذا قسيم قوله فان كان الاول والثاني
هو ما اشار له سابقا بقوله اولا لمعنى يقوم بها اي بالقدرة هل ذلك

اي

اي على ايجاب التاثير لها من صفة نفس المعنى الذي اوجب لها التاثير او من
اجل معنى قائم بذلك المعنى الذي اوجب لها التاثير فان كان الاول لزم قيام المعنى
بالمعنى والمراد بالمعنى الاول المعنى الذي اوجب للقدرة التاثير والمعنى التاثير
القدرة وان كان الثاني لزم التسلسل وقيام المعنى بالمعنى فنقول ان لزم التسلسل راجع
لما يليه وهو قوله او لمعنى قام به وقوله وقيام المعنى بالمعنى راجع لما رجع اليه التسلسل
ولما قبله لزم ان يفتقر الى معنى ان قلت قد تكون حالا قلت الحال من
لوازمه تبعية لمعنى تلك المعنى اما ان يكون لاجل صفة نفسية للقدرة او
لاجل معنى اخر قائم بها عن القاضي المراد به ابو بكر الباقلاني والمراد بالاستاذ
ابو اسحاق الاسفرايني وهما كامام الحرمين من محققي مذهب الاشعري
تؤثر في اخص الخ حاصله ان الفعل له جهة خصوص وجهة عموم فمن حيث انه
فعل من الافعال متعلق لقدرة الرب ومن حيث كونه صلاة او صوما متعلق لقدرة
العبد والكون صلاة من قبيل انه من قبيل الحال وقيل من قبيل الاعتبار والحال
امر ثابت في الخارج لم يصل الى مرتبة الوجود وتقدم دليله واما الاعتبار فامر
معتبر في الذهن وليس له ثبوت في الخارج بل ثبوت في الذهن فقط لا في
وجوده اي الفعل اي لا في ذاته بقطع النظر عن وصفه بكونه صلاة لان المؤثر
دم في ذات قدرة الرب حال اي لان القاضي يثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم
والاستاذ ينفي الواسطة بينهما واعتبارا عطف تفسير ووقع اي
الخلو ما في والمراد بالاختراع في المقام تعلق القدرة بذات الفعل وبالكسب تعلقها
به على وجه التاثير في اخص وصفه من حيث هي حركة اي لا من حيث
كونها صلاة تنسب الى فعل الله ايجاد الاولى حذف لفظ فعل ويقول تنسب
الى الله ايجاد الاكساب وقوله واختراعا عطف مرادف ويلزم من ذلك اي
من ايجاده لها علمه بها اي بالحركة من جميع وجوهها لان المخترع للشيء
لا بد ان يكون عالما به من جميع وجوهه ولا يخفى ان المراد بجميع وجوهها الوجوه
المتعلقة بها من حيث العموم لا المتعلقة بها من حيث الخصوص فلا يلزم علمها
من حيث انها صلاة وانه لا يفعل في ذاته عطف على علمه اي ويلزم انه
لا يفعل في ذاته لان الموجد هو الله ومن قواعد اهل السنة ان المخترع مفعول له
لا يقوم بل بغيره وجعل هذا لازما بالنظر لقواعد اهل السنة لا بالنظر لقواعد

المعتزلة واما بالنظر لقواعد المعتزلة فالمخترع قد يقوم به فعل فان العبد يخلق
فعله عندهم   ولا يتصف بها اي بالحركة اتصاف قيام هذا لازم لما قبله
فلا تضاف اليه تفريع على قوله تنسب الى الله من حيث انها حركة اي ان
الحركة تنسب الى الله من حيث انها حركة على جهة الايجاد والاختراع ولا تضاف
اليه الحركة من حيث خصوصها الكائن من العبد ككونها صلاة او سرقة   فلا
تضاف من العبد اي فلا تضاف الحركة اليه تعالى من حيث الخصوص الكائن من
العبد وقدم المجرور اهتماما به   فيقال اوجدها واحدثها اي ولا يقال اوجد
الله الصلاة ولا انه مصلي ولا سارق وهذا اي قوله فيقال الخ راجع لما قبله على سبيل
اللف والنشر المرتب والاول تفسير لقوله فان الحركة من حيث انها حركة تنسب الى الله
ايجادا والثاني تفسير لقوله ولا يتصف بها اتصاف قيام   وتنسب الى العبد
من حيث خصوصها فيقال انه يصلي ويسرق وزان   وهو اي خصوصها كونها
الصفة صلاة واتى بقوله تلك الصفة وان كان المناسب للسياق السابق تلك الحركة
مراعاة لقوله صلاة ولان الحركة فرض من مثال   ولا تاثير له في قوة التعليل لما قبله
وقوله الا في ذلك الوجه اي الحال الذي هو اخص وصف الفعل   ولا يشترط علمه
اي العبد وقوله من كل وجه اي بل المشترط علمه به من حيث الخصوص فقط
والحاصل ان العبد لا يعلم الفعل من جهة خصوصه لانه غير مخلوق له
ونعوذ بالله من ذلك   وانه محل فعله وكسبه اي وذات العبد محل فعله
الذي هو اخص وصف الحركة فمحل الحركة من حيث العموم والخصوص ذات العبد
وقوله وكسبه اي محل كسبه وهو التاثير في اخص وصف الحركة   وتكون صفة
له صفة بالنصب خبر تكون واسمها ضمير يعود على الافعال المفهومة من السياق
وقوله فتكون صفة له اي من حيث العموم والخصوص فقوله فيقال انه متحرك
راجع للاول ومصلي ونحوه راجع للثاني   وان اتصل الخ هذا انتقال
للكلام على جهة الخصوص بعدما تكلم على الامرين فقوله وان اتصل به اي بالفعل
امر فوقع ذلك الفعل على موافقة الامر سمي ذلك الفعل طاعة وعبادة وقوله على
خلافه اي على خلاف النهي   وذلك الوجه اي وذلك الحال الذي هو اخص
وصف الفعل ككونه صلاة او كونه زنى   فقيل محل الخ اي وقيل محل تحرك
ولا لا بتحرك   وهو المقابل بالثواب والعقاب اي في الاجل فقوله

وبالمدح

وبالمدح والذم عاجلا اي في العاجل   لا من حيث انه موجود عطف على معنى اي
والفعل يكلف به من حيث ذلك الوجه اي كونه صلاة او غصبا او زنى او نحو
ذلك من الخصوصيات لا من حيث انه موجود والضمير في انه عائد على الفعل فقوله
فان ذلك الوجه اي الوجود المفهوم من موجود وقوله لا يختلف به اي لا يختلف
فيه الفعل فالوجود قدر مشترك يعم الافعال وحينئذ فلو امر بالصلاة من حيث هي
موجود لكان كل موجود مامورا به ولو نهى مثلا عن الغصب من حيث انه
موجود لكان كل موجود منهيا عنه واللازم فيهما باطل فكذلك الملزوم فوجب ان يكون
التكليف انما توجه للافعال من حيث خصوصها فقط وهو المطلوب فان قلت
الملازمة ممنوعة اذ الامر والنهي عن فعل ما لا يقتضي الامر والنهي عن جميع الافعال
قلت متى توجه الامر والنهي باعتبار الوجود كان المراد افراده التي يتحقق فيها لان
الماهيات يستحيل ان تطلب من حيث هي مجردة لاستحالة ايجادها وانما تطلب
في الحقيقة التحقق جزئياتها ولا تنحصر في فرد من الافراد فيجب جميع الافراد الا ترى انه
لما امر بالصلاة عم الامر جميع افرادها ولما نهى عن الغصب عم النهي جميع افراده ولم
ينحصر في البعض فكذا لو امر بالوجود لوجب ان يعم الامر كل موجود ولو نهى عنه لعم
النهي كل موجود وهذا باطل   قال اي الشهرستاني   وهذا اي ما قاله
القاضي والاستاذ من ان العبد يؤثر في اخص وصف الفعل اعدل من قول المعتزلة من ان
العبد يؤثر في افعاله تبعا لارادته والتعبير باعدل فيه تسمح اذ لا عدل في قول المعتزلة
فانهم اثبتوا الاشياء الخ حاصله ان المعتزلة قالوا بثبوت المعدوم الممكن وان
حقيقته النفسية واوصافه ثابتة له متقررة في حال عدمه والوجود عندهم زائد
على الماهية مشترك بالاشتراك المعنوي لانه عبارة عن ابراز المعدوم واظهاره فمثلا
الصلاة الواقعة من زيد هذه كانت ثابتة ومتقررة في حال عدمها ولكنها كانت
مستورة والشخص انما تعلقت قدرته باظهارها وكذا ذات زيد كانت متقررة وثابتة
في نفس الامر بجسمه وعظمه قبل ولادته وكانت مخبأة مستورة تحت ثوب في صندوق
والمولى انما اثرت فيها قدرته الوجود فقط اي اظهرها وابرزها لخارج الاعيان فلم يصفوا
الرب بالاقتدار على خلق الذوات وانما اثر القادرية عندهم اخراج الذوات الى الوجود
فعلى كلامهم يكون المكلف به هو الوجود لانه متعلق القدرة ويرد عليهم انه لو توجه
التكليف كما يقولون بطلب الوجود للزم الطلب بكل ما يقبل الوجود فيكلف اذن بكل

نعل وهو باطل فالتكليف اذن انما هو بالخصوصيات فلم يومر بالصلاة من حيث
انها ليها والانوان الامر بها امرا بكل ممكن ولا من حيث كونها حركات وسكنات والانوان
الامر بها امرا بكل حركة وسكون وانما امر بها من حيث كونها صلاة وهو اخص اوصافها
والحاصل انهم قالوا الحقايق واوصافها النفسية ومن جملتها اخص الاوصاف
ثابتة متقررة حال العدم فلا يكون الاخص مقدورا فيصار المطلوب غير مقدور
والمقدور الذي هو الوجود غير المطلوب بخلاف مذهب القاضي فانه لا يقول بثبوت
المعدوم فالوصف النفسي الاخص مقدور للعبد فيصح التكليف به وقد كفر الجبائي
واصحابه القايلين بثبوت المعدوم لانه تصريح بقدم العالم حيث اثبتوا الذوات
موصوفة بالصفات في القدم وهي اي الوجود حال فانث الضمير العائد على
الوجود نظرا لكونه صفة او انه انثه مراعاة للخبر لان الحال يجوز تانيثها
لا يختلف حقايقها اي لا يختلف معناها وهو ابراز المعدوم واظهاره للخارج الاعيان
وقوله باختلاف الحقايق اي باختلاف افرادها لطلب تلك الحال اي التي هي
الوجود لئلا يلزم التكليف بكل ما يقبل الوجود فيكلف اذن بكل فعل وهو باطل
وباعتبارها الخ فالفعل من حيث كونه صلاة حسن ومن حيث كونها زنا قبيح
فما توجه به التكليف غير مقدور لان الخصوصية ثابتة مع الحقيقة في حالة
العدم والذي يقدر عليه وهو الوجود لم يتوجه به التكليف لان التكليف ليس
بمطلق حركة بل بقيد كونها صلاة او زكاة او اوقات والثاني ان يقع التكليف
بالمقدور بخلاف ما ذهب اليه القاضي فان الخصوصيات عنده مقدورة
للعبد لانه لا يقول بثبوت المعدوم فيصح التكليف بها فكان ما صار اليه
مطابقا للقضايا العقلية والشرعية اما العقلية فلانه اسند وجود الحركة واختراعها
لله اذ هو العالم بها من كل وجه وبذلك يصح تخصيصها وايجادها واما الشرعية فلانه
اسند الخصوصية للعبد فيصح التكليف الوارد في الشرع بخلاف المعتزلة فانهم لم
يوافقوا العقل ولا الشرع لان ما توجه به التكليف ليس مقدورا وما هو مقدور لم
يتوجه به التكليف وانت خبير بانه سياتي رد هذا القول وجعله باطلا فكيف يكون
مطابقا للقضايا الشرعية مع ان المتبادر من الشرعية المعمول بها تامل قال شرف
الدين الخ لما ذكرنا بقا انه لا يخفى فساد ما نقل من القاضي والاستاذ ومن جهة
الاختلاف بينهما وبين ما ذكره الشهرستاني من ان مذهب القاضي مستقيم بخلاف

مذهب المعتزلة تعرض هنا لسنه الفساد فقال قال شرف الدين الخ وما ذكره
الضمير عايد على القاضي واتباعه كالشهرستاني والاستاذ وحاصل ذلك ان الاشاعرة
لما قالوا ان الافعال الصادرة على ايدي العباد كلها مخلوقة لله بقدرته على وفق
ارادته ولا تاثير لقدرة العبد اصلا الزمهم المعتزلة التكليف بالمحال لان تكليف العبد
بما ليس من فعله محال عندهم ولان التكليف على هذا التقدير يكون حاصله افعل يا من
لا افعل لك ما انا فاعله وهذا عبث لا تحصل له فلما ورد واهدا على اهل السنة قال القاضي
والاستاذ ان قدرة العبد تتعلق باخص وصف الفعل وهو المكلف به قال ابن التلمساني هذا
الذي ذكره القاضي والاستاذ وان كان فيه خروج عن تشنيعات المعتزلة على الاشاعرة
الا انه ضعيف فقول الشارح عن تشنيعات المعتزلة اي التشنيعات الواقعة منهم على
الاشاعرة وقوله وعن الزام التكليف بالمحال اي اللازم للاشاعرة بتقدير ان على
تقدير وهو متعلق بتشنيعات وكذا بالمقول حيث قالوا والضمير فيه للمعتزلة والقول
له الاشاعرة وجواب ما قالوه انا نقول بموجب ذلك ولا يلزم عليه شيء قبل التكليف
على هذا انتصب امارة الثواب والعقاب فالمولى ان ينصب امارة على ذلك ما شاء فلو
جعل الاشكال والالوان والمقادير ونحوها امارة على ذلك لم يلزم عليه محال فكذلك له
ان يجعل امارة على ذلك افعالا لا خاصية تخلقها في العبد وهذا جواب على سبيل
التنزل وارخا العنان وسياتي رد هذا التشنيع عند قول المتن ومن تعلق القدرة
الحادثة الخ على هذا التقدير وهو ان الخالق لجميع الافعال هو الله الا انه
ضعيف خبر عن قوله وما ذكروه فكان المناسب حذف قوله الا انه كما ان المناسب
لما بعد الخبر من السند ان يقول غير مستقيم لان كلامه الاتي بعد السنة يقتضي
ان ما ذكروه فاسد لا انه ضعيف قال معتمد القاضي الخ هذا سند للضعف
الكل لها اي فالعلة في التاثير الامكان والامكان يتحقق في جهة العموم وفي جهة
الخصوص فمقتضاه تاثير قدرته تعالى في كل من الجهتين وحينئذ فليس تخصيص
بعضها الذي هو الوجود في اسناده اليه تعالى باولى من بعض الذي هو اخص وصف
الفعل في عدم اسناده له تعالى وذلك اي المعتمد اي واذا كان معتمدهم
فيما اضافوه للعبد الامكان فليس تخصيص بعض جهات الفعل الذي هو اخص
وصفه في اسناده للعبد باولى من بعض الذي هو الوجود في عدم اسناده اليه
فان هذا الوجه اي الذي هو اخص وصف الفعل وهذا سند لما قبله وانت خبير

بانه غير مناسب لان الموضوع انه ممكن وان كان صحيحا من جهة المعنى فالمناسب
ان لو قال وذلك يطرد فيما اضافوه للعبد فيجب اضافته لقدرته تعالى وحد تعرفه
القاضي تعرفة من غير فارق في نسبة سائر الممكنات المراد بسائر باقي الممكنات
وهو جهة العموم ولا يصح تفسيرها بجميع لانه يدخل فيه جهة الخصوص مع انه
لا يقول بانها مخلوقة لله وجب اضافته الى قدرة الله لما تقدم مع العلة
امتنع نسبته الى قدرة ما فلا يضاف للعبد ولا لله وقد قالوا باضافته للعبد
وما قرواله حاصله ان القاضي واصحابه لما ذهبوا لهذا المذهب لاجل الفرار من
الجبر اللازم لاهل السنة مع ان الجبر لازم لهم على هذا المذهب كما بينه الخ فقوله
وما فروا عن الضمير للقاضي واصحابه وعن بمعنى من لان ثبت الحال اي التي
هي اخص وصف الفعل وكان الاولى ان يقول لان اخص الوصف الخ لان هذا رد على
القاضي والاستاذ والاستاذ لا يقول بالحال بل انما يقول بالوجه والاعتبار وقوله الى
ايقاعها الضمير للحال وفيه ان الحال لا تتصف بالوجود ولا بالعدم وقد يجاب بانه
اطلق الوجود على الثبوت اي لا يتصور القصد الى اثباتها على حالها بالحاء
المهملة المكسورة اي على حدتها دون الذات ما لم يفعل الله الخ اي على عدم
فعل الله تلك الذات الموصوفة باخص الوصف وهو الفعل فاراد بالذات الحقيقة
وهذا اي الالزام وقوله فان الوجه الخ توجيه للاشدية والضمير في
يكون للوجه والاعتبار ولم يقل يكون اشارة الى ان الاعتبار تفسير للوجه
ما يحيله وهو في الخارج الاولى ما ليس له ثبوت لان الحال ثابتة في
الخارج ويتعلق به القدرة بخلاف الاعتبار وقوله فكيف يصح الخ استفهام انكاري
بمعنى النفي اي لا يصح توجه القصد الى ما ليس له ثبوت وقوله اهـ اي كلام شرف
الدين ابن التلمساني والحاصل اي وحاصل تحرير الكلام في مسالة الافعال
التي يقال فيها انها مقدورة للعبد لا تاثير لها اي في ذات الفعل ولا في
اخص وصفه وانما هي اي القدرة الحادثة مقارنة في الوجود لمقدورها
وهو الحركة وذلك لان العبد اذا عزم على الشيء خلق الله القدرة امرين والحركة
ولا يرد علينا الزام المعتزلة من الجبر كما تقدم لان هذه الافعال لم يجعلها الرب
علة للثواب والعقاب بل جعلها امارات وعلامات وسيأتي توضيحه
ما حكي عن الامام اي عن امام الحرمين وقوله ان القدرة الحادثة اي من ان

القدرة

القدرة الحادثة وهو بفتح الهمزة على حذف من البيانية وقوله على اقدار اي تقديرات
وتخصيصات قدرها وعينها الباري تعالى بارادته كالوجود والكون في زمن كذا
ومكان كذا ومقدار كذا ثم ان ما نقل المص عن الامام خلاف ما نقله الغزالي وعبد
الحكيم عليه وكذلك السعد في المقاصد والعضد في المواقف من ان الذي يقوله
الامام ان الفعل حاصل بمجموع القدرتين الحادثة والقديمة فالقدرة الحادثة
عنده جزء مؤثر لا انها مؤثرة استقلالا فلعل النقل عنه اختلف لكونه له قولان
الجبرية بفتح الباء المزاوجة القدرية وهو الحركة وقوله فقط اي دون قدرة
بخلاف مذهب اهل السنة فان المخلوق في العبد امران مقترنان المقدور وهو
الحركة والقدرة الحادثة وساووا اي الجبرية بين المضطر والمختار وهذا تعريض
بغباوتهم على سبيل الاستقلال اي تبعا لارادة العبد توثر على وفق مراده
كلها باطلة قد تقدم بيان بطلان ثلاثة منها وهي قول امام الحرمين وقول
القاضي وقول القدرية وسياتي بيان بطلان القول الرابع وهو مذهب الجبرية
واياه اعتمدت في هذه العقيدة بل وفي غيرها فلا مفهوم للظرف لانه اعتمده
ايضا في غير هذه العقيدة ولو وحد به كان احسن من القول الذي نقل عن
الامام اي امام الحرمين وهذا يقتضي ان التعجب من نفس القول وقوله كيف يصح
ان يقوله يقتضي ان التعجب من الامام وفي الحقيقة التعجب من الامام كيف يصح
الخ الاستفهام للاستبعاد وهو بيان لجهة التعجب مع ما اكثر الخ ما مصدرية
اي مع اكثاره ويحتمل ان تكون اسم موصول من الادلة متعلقة باكثار وبيان
لما على انها اسم موصول لتصحيح المذهب الحق ان من الافعال مخلوقة للرب
على وفق ارادته ومساعدته عطف على ما اكثر والتضليل لمن يعتقد
ان للقدرة الحادثة تاثيرا ما اي اي تاثير كان في ذات الفعل او في اخص وصفه
وكذلك الخ الاشارة راجعة لقوله واعجب اي واعجب من القول الذي نقل
عن القاضي والاستاذ مما يضاده اي مما يضاد ذلك القول المنقول عنهما
وهو طريقة الاشعري والجملة اي واقول قولا مجملا فالذي اقطع به ولعل
ذلك المقاصد الخ هذا يعارض ما نقله من تنزه هولاء الايمة لان هذا اعتراض
بصدور ما ذكر عنهم وما مر يخالفه واجيب بان معنى ما مر الذي اقطع به تنزه هولاء
الايمة عن اعتقاد ما نقل عنهم على انه قول ومذهب لهم حد ليه نسبته

للجدل وهو مغالبة الحجة بالحجة لافحام خصم اي لاعجازه قوله مناظرة
الحق اه حاصله ان المعتزلة قالوا كيف يكون الفعل مخلوقا لله مع انه يكلف العبد به
وكيف يكلفه بما ليس مقدوراً له وهذا تناقض وتهافت لان تحصيل التكليف حاصل
بان من لا فعل له او فعل لا بفعله لا انا وكيف يثيب العبد او يعاقبه على غير ما فعله
فقال لهم الامام نزول ما الزمتم يتقدير ان يكون الفعل مخلوقا للعبد لكن تابعاً
لارادة الرب وتخصيصه كذلك الفعل وفي هذا موافقة المنقول الدالة على ان الله
خالق كل شيء فيحمل الخلق على التقدير ومن اين يلزم ان يكون التخصيص بارادة العبد
وحد فلا يلزم العبث والتهافت ولا اثابة العبد وتعذيبه على غير فعله وقال لهم
القاضي والاستاذ التكليف انما وقع باخص وصف الفعل وهو القابل بالثواب والعقاب ب
فيكون هو فقط بخلق العبد واختراعه ومن اين يلزم ان ذات الفعل بخلق العبد بل
الخالق لذلك هو الله كما يدل عليه الايات القرآنية نحو الله خالق كل شيء والله
خلقكم وما تعملون فانها تدل على ان ذات الفعل بخلق الله واختراعه وليس قصد
امام الحرمين الاستمرار على القول بذلك واعتقاده بل قصده جر الخصم الى الحق
لانه وافقه في بعض غرضه وخالفه في البعض الآخر فيرجى انجراره الى جميع الحق
لانه يجره شيئاً فشيئاً وكذا يقال في الاستاذ فيوافق اهل الاعتزال في ان العبد خالق
لكن لاخص وصف الفعل فيوافق في بعض مدعاه رجاء انجراره لانه لو خالفه من اول
وهلة في جميع مدعاه لنفر منه ان ماذكره المحشي تبعاً لغيره هولاء الايمة من ان يكون مانقل
عنهم مذهب لهم وجه حسن وان كان مخالفا لما نقله الشهرستاني وابن التلمساني من
ان ذلك قول ومذهب لهولاء الايمة ولهذا الاشارة راجعة لقصويا قوله
والذي اقطع به الخ او راجعة لمحذوف يفهم مما تقدم والاصل ولعل ذلك انما صدر
منهم في مناظرة جدلية اي وما يصدر في المناظرة لا يعد قولاً ومذهبا لقائله ولهذا
يعني الخ جملة العناية اعتراضية ليست من كلام الشريف بل كلام من المص
قوله الخ التعبير بالحال فيه قصور لان الاستاذ يقول بالوجه والاعتبار الا ان ل
فالمناسب للنقل عن كل من القاضي والاستاذ ان يقول تؤثر في اخص وصف الفعل
والا فانا اه فيه شيء مع ما سلف عن الشهرستاني وعن شرف الدين ابن
التلمساني انهما نقلا ذلك على وجه القول ومذهب لهولاء الايمة وفهمهما مما
يعتمد عليه كيف وقد نقل في القاضي الاستفهام للاستبعاد وما نقله من

الاجماع

الاجماع غير مسلم لانقضائه بكفر المعتزلة والحق انهم غير كفار بل مومنون ثم ان ذكر
المص من نقل القاضي الاجماع على كفر من نسب الاختراع لغير الله احتجاجا على بطلان ما نقل
عنه من القول بتاثير قدرة العبد في اخص وصف الفعل فيه نظر لانه يمكن ان يكون
التكفير الذي نقله في من نسب الاختراع لغير الله انما هو في الاختراع بمعنى الايجاد
للفعل نفسه كما يقوله القدرية لا بمعنى مطلق التاثير حتى يدخل فيه جعل الفعل
موصوفاً بالصفة الذي ذهب هو اليه ويؤيده ما تقدم من التفرقة بين الاختراع
والكسب بان الاختراع ايجاد الفعل نفسه والكسب اثبات وصف لذات الفعل وح
فالتاثير الذي اثبته القاضي للعبد لا يسمى اختراعا وانما يصدق الاختراع على
التاثير الذي قالت به القدرية وعليهم يصدق التكفير الذي نقله نعم لو نقل الاجماع على كفر
من نسب التاثير مطلقا لغير الله صح الاستدلال من لم يقل بعموم صفات
الباري اي بعموم تعلقها بان قصر القدرة مثلا على التاثير في الذات والالوان والافعال غير
الاختيارية وهذا الاجماع فيه غير مسلم ونقل هذا الاجماع ينافي قوله بالتاثير في الاخص
وهذا الاجماع غير ما نقله في الحقيقة واذا قال اي الشريف وقوله هذا اي ما ذكر
من الشرية التي هي مضمون قوله مع خفتها بالنسبة اه ووجه الخفة انما يقولون
ذات الفعل واوصافه النفسية العامة بايجاد الله واختراعه وقدرة العبد انما
تؤثر في اخص وصف اوصاف الفعل بخلاف امام الحرمين فانه يقول ذات الفعل وخص
اوصافه بقدرة العبد فهو اشنع مما قبله وحيث كان قوله اشنع فيكون الاعتذار عنه
وتنزيهه عن هذه المقالة احرى والله تعالى يعلم ح هذا جار على الانصاف ولا
يخفى ما فيه مع قوله والذي اقطع به وكذا ما نقل عن الشريف على اي وجه
صدرت اي هل صدرت على انها مذهب لهم او على وجه الرد على الخصم وهو
سبحانه حسبنا اه اي لا نقلها مع التراخي عن ما ذكر يوجب تقليد الغير لهم في ذلك
واعتقاده عن بيان فسادها اي عن نقد صدورها منهم وقوله او نفيها
اي نفيها عنهم بالمرة وقد شهر المص عن ساعد الجد ولا بين فساد تلك الاقوال على
تقدير انها صدرت منهم على انها مذاهب ثم نزههم عنها ونفى ان تكون اقوالا
لهم ان امكنه ذلك لان بيان الفساد انما يكون من عالم ذي قوة في الافهام
وكذا الدفع وان كان يمكن من اي فرد لكن الدفع المعتد به لا يكون الا من عالم مقتدى به
وانما قلنا بوجود قدرة مختارة اه اعلم ان قول المص سابقا ولهذا المد يعني

دليل التمانع يستدل على انه تعالى هو الموجد لافعال العباد ولا تاثير لقدرتهم الحادثة
فيها بل هي موجودة مقارنة لها يتضمن الرد على القدرية والجبرية وقد تقدم الدليل
على بطلان مذهب القدرية وبقي الدليل الدال على بطلان مذهب الجبرية فتوجه
اليه المص بقوله. وانما قلنا الخ فهو سند لقوله سابقا بل هي موجودة مقارنة لها
وانت خبير بان قول المصنف هي موجودة مقارنة لها يتضمن امرين الاول وجود
القدرة والثاني مقارنتها للافعال والسند الذي ذكره وهو قوله لما نجده الخ انما
يناسب الامر الاول وهو الوجود وكأنه ترك سند الامر الثاني اعتمادا على ظهوره لان
القدرة من باب العرض وقد تقدم انه لا يبقى بل ينعدم عقب وجوده   لما نجده
اي معشر العقلا   من الفرق الضروري الخ اي من حيث ان حركة الاختيار
نحس انها في الوسع بخلاف حركة الاضطرار فانا نحس انها ليست في الوسع والمراد
بحركة الاختيار الحركة التي من شانها ان يتعلق بها الاختيار فتدخل حركة الذاهل
قوله اما مقارنة هذا دليل على الدعوة الثانية وهي المقارنة التي لم يسندها في
المتن واخر الكلام على دليل الدعوة الاولى المذكورة في المتن ولا يخفى عليه حسنه
والمراد بمقارنة القدرة للمقدور المقارنة في الوجود فهي مقارنة زمانية لا بحسب
التعقل لان القدرة سابقة بحسب التعقل على المقدور   وهذا الكلام وهو
مقارنة القدرة الحادثة لمقدورها في الوجود   لبيان بقائها من حيث انها قدرة
اي لا لها من حيث كونها قدرة لا تقتضي ذلك ولا يستلزمه   واستحالة الخ عطف
على انعدامه عطف لازم على ملزوم وهو في قوة كبرى قائلة وكل عرض لا يبقى زمانين
فينتفي وجودها متقدم فيلزم من تقدمها على مقدورها عدمها حال وجوده
فيكون مقدورا لقدرة معدومة اي على تقدير عدم وجود مثلها وقد يقال
انه على تقدير عدم وجود المثل انما يلزم وجود شيء بقدرة   بدون قدرة واما المقدور   ية
لتلك الشيء فلا تترتب على ما تقدم لانه اذا انعدمت القدرة انعدم تعلقها
واذا انعدم تعلقها فلا مقدورية ولو قال فيكون موجودا بقدرة معدومة كان اولى
وذلك محال اي وكون الشي مقدورا بقدرة معدومة محال   وتقرره لك
اي وتقرر كون المقدور بقدرة معدومة محالا اي تقرير سنده فهو على حذف مضاف
وحاصل ذلك الدليل ان تقول لو حصل المقدور بقدرة معدومة للزم اجتماع
الضدين لكن التالي باطل فبطل المقدم وبيان الملازمة انه لو انعدمت القدرة

جاز وجود ضدها وهو العجز فيلزم ان يكون ذلك الشيء مقدورا عليه حال وجود العجز
والعجز يستدعي معجوزا عنه فيكون ذلك الشيء الحاصل حال وقوعه مقدورا
عليه معجوزا عنه وانه محال لما فيه من اجتماع الضدين   جاز وجود
ضدها انما قال جاز لان القدرة على تقدير انعدامها بمجرد وجودها لا يلزم وجود
العجز لجواز وجود مثل لها قوله فيلزم كونه اي الفعل   وذلك محال اي وكو
الشي مقدورا عليه معجوزا عنه محال   فان المقترح وهذا اي ما ذكر من الدليل
على المقارنة فيه نظر عندي من حيث ان اجتماع التقدم انما وجه من حيث
استحالة بقائها زمانين لا من حيث انها علة وحاصله انه حيث لوحظ ان
القدرة ليست علة ولا موثرة فلا مانع من تقدمها على الفعل ووجود مثلها اذا
عدمت وهكذا ووجود الفعل مقارنا للقدرة الاخيرة وكل تلك القدر متعلقة
بالفعل لانها غير موثرة والموثر هو الله فلا ضرر في وجود قدرة متعددة متعلقة بالفعل
اذ لا تاثير لها وقد اوجد الله الفعل عند القدرة الاخيرة لان القدرة اذا لم يكن لها
تاثير فلا تتميز السابقة عن المقارنة فدعوى عدم التقدم لا وجه له
والحاصل ان الجميع متعلق وان كان السابق قد انعدم ويصح ان يقال ان القدرة
السابقة كانت متعلقة بالفعل قبل انعدامها ولما انعدمت انعدم تعلقها ووجد
مثلها فالاحتمالات اتفقا على تعلق السابقة واختلفا في انعدام هذا التعلق عند
انعدام القدرة فقيل ينعدم ولا ينعدم ونظير ذلك العلم فانه يجوز ان يتعلق بالشي
علوم متعددة احدها مقارن لحصوله والباقي سابق عليه لان القدرة لا تاثير
لها كالعلوم   ماخوذا اي ملحوظا   فالقدرة الخ اي فصارت القدرة في
التحقيق اي في الحقيقة وفي نفس الامر غير موثرة   فاذا لم يكن من حيث وجود
المقدور اي اثر في وجوده   فالمقارنة متعلقة والسابقة متعلقة اي
ولو عدمت وحينئذ فدعوى امتناع التقدم لا وجه له   ويصح ان يقال هذا
هو الاحتمال الثاني وقد علمت الفرق بين الاحتمالين وقوله ويصح الخ مقابل لقوله
فالمقارنة متعلقة والسابقة متعلقة فالاحتمالات مبنيان على ان انعدام القدرة
لطرو مثلها لا يمنع تعلقها او يمنعه   كانت تلك القدرة اي السابقة وقوله
اي بالمقدور وقوله ثم انتفت اي ثم لما انتفت انتفى تعلقها   وهذه الاشارة
راجعة لمضمون قوله فيجوز وجودها قبل وقوع المقدور الخ وهذا تنظير جار به طلبا

للايضاح مثلا راجع لقوله طلوع الفجر وقوله انا متعلق بعلم ثم قدرنا
شديد اخ اراد بالوقت المعلوم طلوع الفجر اي ثم قدرنا ان ذلك العلم انعدم باوجوده
وتجدد علم مثله بوجود زيد عند طلوع الفجر واستمر ذلك العلم بوجوده بالفعل في
الوقت المعلوم وكذا لو قدرنا تجدد علوم متعاقبة من وقت الانبا الى وقت
الوجود بالفعل فقوله الى حالة متعلق بمحذوف اي واستمر ذلك العلم المتجدد
الى حالة اخ والمعلوم اي وهو وجود زيد واحدهما اي احد العلمين
متقدم اي على الاخر والاخر متاخر عنه اذ هذا فاسد ولو قال الشارح واحدهما متقدم
والاخر مقارن كان اظهر وهذا التنظير مناسب للطرف الاول من طرفي المنظر له
وهو قوله والمقارنة متعلقة والسابقة متعلقة وان قدر وجود ضد العلم
اخ اراد بالضد الضد اللغوي لاجل ان يشمل الجهل البسيط الذي هو عدمي وهذا
نقوض لمفهوم قوله في التنظير ثم قدرنا تجدد علمه اخ لاجل افادة ان مسالة القدرة
كمسالة العلم من كل وجه لكان مجهولا اي لكان المعلوم مجهولا بسبب ما قارنه
وقد كان اي المعلوم متعلقا لما سبق من العلم اي وكذلك القدرة فانها
اذا عدمت وطرا مثلها ووجد المقدور مقارنا لذلك المثل لا يمنع ذلك من تعلق
القدرة السابقة بذلك المقدور والحاصل انه كما يجوز تعلق العلم السابق بالمعلوم
اللاحق وطرو الضد لا يمنع من تعلقه فلا مانع من تعلق القدرة السابقة بالمقدور
اللاحق وان افترقا من حيثية ان العلم السابق طرا عليه ضد والقدرة السابقة طرا
عليها مثل وحينئذ فالقدرة الحادثة لا يلزم فيها المقارنة للمقدور فقد عرفت ان ما ادعوه المتكلمون امتناع
تقدمها لا يتم وان نظر اخ هذا تنظير بين العلم والقدرة على الاحتمال الثاني
اي اذا قلنا ان العلم لا يكون متعلقا للعلم السابق على حال الوجود فكذلك المقدور
لا يكون متعلقا للقدرة السابقة على الوجود لانعدام كل منهما وان كان سبب عدمهما
مختلفا لان سبب عدم القدرة طرو مثلها وسبب عدم العلم طرو ضده والحاصل انه
اذا قلنا ان طرو الضد على العلم لا يمنع العلم السابق في التعلق فكذا يقال طرو المثل
على القدرة لا يمنع تعلقها وان قلنا ان طرو الضد على العلم يمنع تعلقه فكذلك
طرو المثل على القدرة يمنع تعلقها ولا يمنع هذا اي ولا يمنع كون المقدور
ليس متعلقا للقدرة السابقة على حال الوجود تقدم وجود القدرة على المقدور
وحينئذ فدعوى بعض المتكلمين امتناع تقدمها على المقدور ممنوع لا سيما على قول

الخ الاولى حذف هذا لانه الموضوع كما نقول في تعلق العلم بالمعلوم اي فانه
تعلق لا على وجه التاثير فاي شيء يمنع من تعلق القدرة الصواب من تقدم
القدرة لان النزاع في التقدم لا في التعلق حتى ان الانسان اخ هذا تقوية
لقوله فاي شيء يمنع اخ وقوله يحس اي يجد ويدرك قبل الفعل متعلق
بيحس اي حتى ان الانسان يجد من نفسه قبل الفعل تفرقة بين يديه في حال
رعشته اخ والاولى في حالي رعشته وسلامته اي ففي حال رعشته لا يجد
طاقة وفي حال السلامة يجد طاقة وهذه الطاقة لا تكون الا بسبب القدرة
الموجودة عنده وما ذلك اي الاحساس من نفسه بالفرق في الحالتين
وضمير انه للحال والشان صحة اي وهي القدرة في حالة السلامة والعجز
في حال الارتعاش بين يديه اي يدي الانسان في حال رعشته
اي تفرقة حاصلة في حالتي رعشته وحالة سلامته واصح اخ هذا تنبيه
لقوله سابقا فيجوز وجودها قبل وجود المقدور وتقدم ويوجد مثلها اي واذا صح
ان الموت يتجدد امثاله فالقدرة ايضا تتجدد امثالها الى حالة وجود المقدور
لان كلا من الموت والقدرة من قبيل العرض فينبني على ذلك صحة تقدم القدرة
اهدا اي كلام المقترح وحاصل ما يقال بعد التامل ان الاصحاب ان اعتبروا
في القدرة التعلق التنجيزي وهو مقارنتها للمقدور فما ذكره المقترح لا يرد عليهم وان
اعتبروا فيها التعلق الصلاحي فالايراد صحيح لكن سياق كلامهم يقتضي مراعاة
التنجيز وقوة كلام المقترح يقتضي انه اعتبر الصلاحي كما ان العبارة هذا
دليل اخ تقدم ان الشارح لما تعرض لشرح المتن قدم الكلام على دليل المقارنة ولما انهى
الكلام عليه توجه للكلام على وجود دليل القدرة الحادثة وكان الانسب العكس
والاشارة بهذا راجعة لمضمون قوله لما تعدد اخ وان كانت لا تؤثر اخ اي
والحال انها لا تؤثر كما هو مذهب اهل السنة ويصح ان يكون للمبالغة لان الرد على
الجبرية حاصل على كل حال ردا اي حالة كون ذلك الدليل ردا اي ردا على
الجبرية وان الموجد المقدور فقط اي وهو الحركة والسكون وظاهره ان
الجبرية يعبرون عن الحركة والسكون بالمقدور ومع انهم لا يقولون بالقدرة للعبد
والمقدور يقتضي قدرة الا ان يقال انهم جعلوها مقدورة باعتبار تعلق قدرة
الرب بها القائلين بنفيها اي بانتفائها لدليلها اظهار في محل الاضمار

من النظر اي وهو ان القدرة تسبق المقدور   والله اعلم اني بذلك لان هذا
الترجيح من اجتهاداته وتصرفه ولا ينبغي للانسان ان يجزم بصحة اجتهاده
ونقرر الدليل الخ فيه ان تقرير الدليل عبارة عن تنشئة الدليل المعنوي على
الدليل الصناعي بان يوتى بالدليل المعنوي بصورة قياس اقتراني او استثنائي
وهو لم يتعرض للصناعي وانما تعرض لبيان ما جرت عليه في المتن من الدليل
المعنوي فالاولى ان يقول وبيان الدليل وقوله الذي اشرنا اليه جرت عادتهم
باستعمال الاشارة بمعنى الذكر الصادق بالتصريح حقيقة عرفية فاندفع ما يقال
نصيحته انه انما ذكر الدليل في المتن على وجه الاشارة وليس كذلك بل ذكره على وجه
الصراحة   انا نفرض حركتين اي وقوع حركتين من زيد متحدتين في
الجهة بان يكون الحركتان لجهة واحدة ومتحدتين في الحيز اي المكان الذي يعد
منه وفيه فاراد بالحيز ما يشمل الذات القائم بها الحركة والفراغ الحال فيه العضو
المتحرك واراد بالجهات احدى الجهات الست او اسما الزمان فلا يعقل اتحادهما
فيه كالصوفلا لان الغرض اتحادهما في الحيز ومتى كانت الذات التي صدرت منها
الحركتان واحدة ولا بد من اختلاف زمانيهما   لان احداهما ضرورية اي
اضطرارية نسبة الى الضرورة بمعنى الاضطرار والجبر   والاخرى مكتسبة اي
اختيارية   انا نجد اي ندرك وقوله تفرقة ضرورية نسبة للضرورة بمعنى
بداهة العقل اي فلا شك انا ندرك ببداهة العقل تفرقة بين هاتين الحركتين
لانه في حالة الاضطرار لا نجد طاقة وفي الحالة الاخرى نجد طاقة   ويبطل
رجوعه الخ كان الاولى ان يقول ثم لا بد للتفرقة بين الحركتين المذكورتين من موجب
لامتناع ان تكون لا لموجب ثم توجه لتعيين ذات الموجب بطريق السبر فيقول
ويبطل رجوعه الى نفس الحركتين الخ   ويبطل رجوع التفرقة اي رجوع
موجبها وقوله لنفس الحركتين اي بحيث يكون الموجب للتفرقة نفس الحركتين
وقوله لتماثلهما اي والتماثل لا يوجب التفرقة وانما يوجب التساوي   ولا
الى ذات المتحرك اي ولا يصح رجوع موجب التفرقة الى نفس المتحرك وذاته
لانها حاصلة في الحالتين المختلفتين وهما حالة الاختيار وحالة الاضطرار
والموجب للاختلاف لا يعقل وجوده في الحالتين المختلفتين وانما يوجد في احدهما
لان معقولها اي مفهومها في الحالين واحد اي لانها توجد كما هي في الحالين

ولو

يتعين ان ترجع التفرقة اي يتعين ان يرجع موجب التفرقة الى صفة زائدة
في المتحرك اي وذلك الزائد اما ان يكون نفيا او اثباتا لا جائز ان يكون نفيا
وعدما لان العدم لا يخصص والموجب مخصص فتعين ان يرجع موجب التفرقة
الى امر ثبوتي وهو اما حال او وجودي لا جائز ان يكون حالا وهو المشار له بقوله
لم يبطل رجوعها الى حال ففي كلام الشارح نقص   لم يبطل رجوعها اي رجوع
موجبها   الى حال اي صفة ثبوتية غير موجودة ولا معدومة وهي تنقسم
الى قسمين حال نفسية وهي التي لا تعقل الذات بدونها ومعنوية وهي التابعة
لمعنى فهي على كل حال لا تعقل بذاتها وانما تعقل تبعا لتعقل الذات او المعنى فلا
يصح ان يكون الموجب للتفرقة بين الحركتين حالا نفسية للذات المتحركة لان
الحركة طارئة عليها والنفسية دائمة بدوام الذات والدائم انما يوجب التفرقة بين
الامرين الدائمين ولا يصح ان يكون الموجب للتفرقة حالا معنوية لما قاله الشارح
بقوله لان الحال اي المعنوية لان ما ذكره من الدليل انما يظهر بالنسبة اليها
لا تعقل بمجردها على الجوهر اي وهو الذات المتحركة اي وانما يعقل اي تعقل تبعا
للمعنى الذي اوجبها وحينئذ فلا يصح ان يحصل بها التفرقة بين الحركتين وانما تحصل
بمتبوعها   لان الحال لا يصح الخ هذا سند لما قبله اي وانما يعقل بالتبعية
للمعنى وقوله لا تعقل على حالها اي على حدتها بدون تعقل متبوعها من المعنى واذا
كانت لا تعقل على حدتها فلا نظر على الجوهر المتحرك بمجردها فلا يحصل بها
التفرقة بين الحركتين وانما تحصل بمتبوعها   والا لزم اي والا بان عقلت على
حالها اي على حدتها لزم ان تتميز بحال اخرى يقوم بها اي بحال معنوية ووجهه
انها حادثة وصحة اخذ انها على حدتها يستلزم القصد اليها وذلك يقتضي
تمييزها والعلم بها وكونها مميزة حالا ثم يقال في هذه الحال كذلك اي ان صحة
اخذها يتوقف على القصد اليها والقصد اليها يقتضي تمييزها والعلم بها
وكونها مميزة حال وهكذا فيلزم التسلسل والتسلسل باطل فما ادى اليه وهو
كون الحال تعقل على حدتها باطل لذا قرر الحواشي وقد تقرر كلام الشارح بغير ما قاله
الحواشي بان يقال لو عقلت اي ثبتت على حدتها لزم توقفها على حال اخرى
تميزها وهو اي كونها ثابتة لان الذي يعقل على حياله لا بد له من حال يميزه
وهو ثبوته المقيد به اعني كونه ثابتا فكذلك هذه الحال ان عقلت بنفسها فلا بد

لها من حال تميزها وهو ثبوتها المقيد بها اعني كونها ثابتة وهذا الكون حال ثبت لها
فيه ما قيل فيما قبله ونظير ذلك ما قاله اهل السنة في الاجرام فان جميعها
متماثلة في التركيب من جواهر فردة وتميزها انما هو بالوجود المقيد بها فقط
ثم حالها الاول ثم حالها وإذا بطل كون الموجب للتفرقة بين الحركتين حالا الصادق
بالنفسية والمعنوية تعين ان يكون ذلك الموجب امرا وجوديا لا حالا ان يكون صحة
البنية واليه اشار بقوله ويبطل رجوعها الى صحة البنية اي ويبطل رجوع
التفرقة بين الحركتين اي يبطل رجوع موجب التفرقة المذكورة الى صحة البنية
وهي كون غيره محركا الخ اي وهي الحركة الحاصلة عند كون غيره محركا
ليده مثلا وليس المراد بحركة الاضطرار خصوص حركة الساقط من مكان عال
كالجبل مع وجدان التفرقة اي انها غير مفقودة في حال حركة الاضطرار
وحينئذ فلا يصح التفرقة بها لانها مشتركة مع انه قد وجدت التفرقة تتعين
ان تكون تلك الصفة اي الموجبة للتفرقة بين الحركتين عرضا اي قائما
بالمتحرك وظاهره ان الصحة غير عرض والحق ان صحة عرض اي معنى وجودي
قائم بالشخص ينتفي عند المرض وان لم تطلع عليه كما قالوه في الجوع وقد يجاب بان
المراد تعين ان يكون تلك الصفة عرضا اخر وكان المناسب الاتيان لو قال ولا ما يؤذن
بذلك كان يقول بعد قوله ويلزم التسلسل فتعين ان يكون ذلك الامر عرضا ويبطل ان
يكون صحة البنية لانها غير مفقودة الخ فتعين ان يكون غيره ثم لا يخلو الخ ثم
لا يخلو اي ذلك العرض القائم بالمتحرك الموجب للتفرقة بين الحركتين الاما له
تعلق بها وقوله كالالوان مثال للثاني اي وذلك كالالوان والطعوم ولو اتى بالاسب ان
لو جاء به بقصه والطعوم والروائح اي فلا يقال الموجب التفرقة بين
الحركتين الحلاوة القائمة بالمتحرك لوجودها في العسل الساكن ولا الرائحة الطيبة
لوجودها اي الرائحة في الساكن ولانه مشترك الخ وفيه نظر لان هذا
ليس من المشترك اللفظي ولا المعنوي اي ليس موضوعا لهما لفظا وليس موضوعا
للقدر المشترك فكان الاولى ان يقول لانه موجود في الحالتين والموجود فيهما لا تصح
التفرقة به بينهما او حياة الاولى حذفه لان المقام في تقسيم ما يشترط في ثبوته
الحياة ولا يقال الحياة يشترط في ثبوتها الحياة لانه يؤدي التسلسل لوجود
الكل مع ثبوت الحركتين اي ومن المعلوم ان الموجود في الحالتين لا تصح التفرقة

به بينهما وتغيلها لا حاجة له فهو توسع في الدائرة فقط لان اصل الموضوع
وجود الحركتين ويبطل كونه ارادة الخ اي ويبطل ايضا كونه سمعا او بصرا
لوجوده في الحالتين وكان الاولى للشارح ذكرهما ايضا لان المناسب في مقام السبر ذكر
جميع الاطراف فالحاصل ان الاعراض قد انتفت والوجود بان كذلك غير
القدرة فتعين ان يكون ذلك الموجب هو القدرة وتعلق ما عطف
على نسبة عطف تفسير والتعبير بما يقتضي ضعف التعلق فيكون خاصا
بمذهب اهل السنة ولا يكون جاريا على المذهبين فالاولى حذف لفظة ما ليكون
جاريا على كل من المذهبين لانه يصدق بما اذا كان التعلق ضعيفا كما هو مذهب
اهل السنة او قويا بان كان على طريق التاثير كما يقوله المعتزلة وتعبيرنا الخ
هو مبتدأ وقوله معناه خبره وفي الحل شيء الا ان يقال المصدر بمعنى اسم المفعول
اي ومعبرنا التي من شانها الاختيار اي سواء تعلق بها الاختيار
بالفعل او لا كحركة الغافل والنائم والا فالفعل الخ اي والا نقل عن معناه
ما ذكر بل معناه الحركة التي تعلق بها الاختيار بالفعل فلا يصح لان الفعل المكتسب
وهو الذي قارنته قدرة العبد قد يقع بغير اختيار كضرب النائم فانه بغير
اختيار ومكتسب له ولهذا اي لاجل ان الفعل المكتسب قد يقع بغير
اختيار في الحركة الثانية اي وهي المقابلة للاضطرارية كان احسن
اي لاجل ان يشمل الحالتين وعبارتنا في العقيدة هذا توجيه لما جرى
عليه في المتن وجوابه ان المراد اي بحركة الاختيار ما فسرنا به من
انها هي التي من شانها اي يتعلق بها الاختيار سواء تعلق بها الاختيار بالفعل
ولا كحركة النائم والغافل بكل تعبير اي سواء عبر بحركة الاختيار او
الاكتساب فانهم ادعوا الخ علة لقوله فالرد على الجبرية حاصل على
كل تعبير وقوله ادعوا الخ اي فيقولون لا قدرة للعبد على فعل من الافعال
فيناقضه الخ اي فينا قضه ما يقوله اهل السنة ان بعض الافعال للعبد
عليه قدرة وهو ما كان بالقصد والاختيار وما كان مكتسبا وبعضها
لا قدرة له عليه وهو الاضطراري لان الكلية السالبة اي التي تدعيها
الجبرية وقوله يناقضها موجبة جزئية اي وهي التي تدعيها الاشاعرة
فالجبرية يدعون انه لا قدرة للعبد على فعل والاشاعرة يدعون ان للعبد

قدرة على بعض الافعال   ومن خلق الخ هذا اشارة لتعريف الكسب على
طريق الشيخ الاشعري واتباعه وهو الحق وحيثية تعلق القدرة الحادثة بالمقدور
في محلها من غير تأثير والمراد بالمقدور الحركات فهو المكسوبة وقوله في محلها
حال من المقدور اي حالة المقدور في محل القدرة فاليد مثلا محل للقدرة والمقدور
وهو الحركات واحترز بالحادثة من القدرة القديمة فان تعلقها بالفعل لا يسمى
كسبا بل اختراعا فلا يسمى المولى مكتسبا بل مخترعا فالعبد عند اهل السنة
مكتسب غير خالق والله تعالى خالق لا مكتسب واحترز بمحل عن ما خرج عن
محل القدرة كانقطاع الرقبة مثلا وانكسار الراس ونحوه فان ذلك ليس كسبا
للعبد ولا مكسوبا له وانما اثيب او عوقب عليه لكونه ناشئا عن مكسوبه
وهو الحركة واحترز بقيد عدم التأثير عن مذهب القدرية فان التعلق للقدرة
عندهم على سبيل التأثير فان قلت هذا الاخير حكم من احكام القدرة فلا
ينبغي ان يوجد جزا من التعريف قلت ذكر العلامة اليوسي ان محل امتناع
اخذ الحكم في التعريف اذا اخذ من حيث انه حكم نصديقي اما ان اخذ من حيث
انه وصف لمميز فلا احتياج فيه   بالمقدور اراد به ما شانه ان يكون مقدورا
للقدرة الحادثة فاطلق عليه مقدورا تجوزا لعلاقة الايلولة   مقارنة له حال
من القدرة وهو في الحقيقة بيان للتعلق فلو قال وهو مقارنتها له كان اوضح
من غير تأثير متعلق بتعلق   وهو متعلق التكليف ظاهره ان الضمير عايد
على الكسب وانت خبير بان متعلق التكليف هو الافعال المقدورة لا الكسب
الذي هو مقارنة القدرة الحادثة للمقدور لان هذا امر اعتباري لا يتعلق به
تكليف والزام واجيب بان الضمير عايد على الكسب بمعنى المكسوب ففي الكلام
استخدام وان الضمير عايد على الكسب بمعنى تعلق القدرة لكن في الكلام حذف
مضاف اي ومتعلق الكسب متعلق التكليف والتكليف الزام ما فيه كلفة
وامارة الخ عطف على متعلق التكليف اي ومتعلق الكسب وهو الافعال
المقدورة متعلق التكليف اي الالزام وامارة على الثواب والعقاب ويصح ان
يقال انها سبب شرعي لهما وليس علة فيهما   فبطل اذن الخ اي اذا علمت
ان للعبد قدرة وانها غير مؤثرة تعلم ان مذهب كل من الجبرية والقدرية باطل
لان الجبرية تنفي قدرة العبد من اصلها والقدرية وان كانوا يثبتونها الا انهم

يقولون

يقولون بتأثيرها   لما ثبت من بعد الضرورة اي من جحد الامر الضروري
وهو وجود القدرة الموجبة للتفرقة بين حركتي العبد الاختيارية والاضطرارية
وقوله لما فيه الخ سند لبطلان مذهب الجبرية وفيه انه لا حاجة له لان
اثباتها بالعقل يقتضي ان الفرع عليه وهو ثبوت وجود قدرة للعبد سنده وان
الدليل قد تقدم الا ان يقال اتى بهذا السند لكونه اتم مما مر في الابطال نظرا لما
ادخلوا عليه من ابطال محل التكليف وهو ما في الوسع من الافعال الاختيارية
وهذا مصادم للشريعة لا يكلف الله نفسا الا وسعها   وامارة
الثواب والعقاب عطف على محل التكليف عطف مرادف لان الافعال الاكتسابية
هي محل التكليف وامارة الثواب والعقاب   ومن هنا اي من اجل ما في
هذا المذهب من ابطال محل التكليف وامارة الثواب والعقاب كان هذا المذهب
بدعة اي قادحة في الايمان فيحرم اعتقاده   ومذهب القدرية
عطف على مذهب الجبرية اي ويبطل مذهب القدرية واتبعه سنده وان
كان ما انبنى عليه من كون قدرة العبد لا تؤثر بعيده لان هذا السند تم
مخترع افعاله بالقدرة التي خلقها الله فيه اي في وفق مراده لا على وفق مراد
الله   ان كان اي سواء كان موثرا في الذوات والصفات او الافعال كان
قديما او حادثا   الذي قال به اهل السنة ظاهره عموم المقولية لاهل السنة
وانت خبير بان هذا يخالف ما تعلم من النقل عن القاضي والاستاذ فانهما
يفسران الكسب بانه تأثير القدرة الحادثة في اخص وصف الفعل كما عند
المقترح وكذلك امام الحرمين يفسره بانه تأثير القدرة الحادثة لايجاد الفعل
على وفق ارادة الله فاما ان يحملا كلام الش على ان المراد الذي قال به معظم اهل
السنة واما ان يحملا على انه لم يثق بالنقل عن هؤلاء وتاوله على فرض صحته بحزم
بان الكسب الذي قال به اهل السنة جميعا هو هذا المعنى لا شيء اخر
وهو درجة وسطى الخ الضمير راجع لما قاله اهل السنة وذلك لان الجبرية
قالوا بنفي القدرة عن العبد راسا وانها مجبورة ظاهرا وباطنا والقدرية قالوا
ان لها قدرة حادثة تخلق بها افعالها على وفق ارادتها واهل السنة قالوا ان لها
قدرة حادثة موجودة تقارن افعالها الاختيارية من غير تأثير فيها فهم مجبورون
في قالب مختار وفهم بحسب الظاهر فاعلون مختارون وبحسب الباطن والحقيقة

مجبورون فقد خرج مذهبهم من بين فرث ودم لبنا خالصا سايغا للشاربين
ان معنى الكسب اي الذي يصير به اهل السنة لها تاثيرا ما الاولى
حذف لفظة ما لانها لا تناسب التفصيل الاتي لانه وان ناسب الطرفين
الاولين لا يناسب الطرف الثالث على انه الاولى ان يقول ان معنى الكسب تاثير
القدرة الحادثة في مقدورها وقوله وهذا التاثير الاولى ان يقول ثم هذا التاثير
ان اراد ان القدرة الخ العايد محذوف اي ان اراد به والا لزم خلو
جملة الخبر عن الرابط لان جملة الشرط وجوابه خبر عن المبتدا ولا رابط
فيها في حال الفعل اي في احضر وصفه وكان الاولى له ان يعبر
بذلك لانه المناسب للنقل عن كل من القاضي والاستاذ بخلاف التعبير
بالحال فانه انما يناسب النقل عن القاضي فقط وان اراد اي هذا
الجاهل وهو عطف على ان اراد وقد علمت انه خبر والمعطوف على الخبر خبر
وهو ايضا خال عن الرابط فالاولى ان يقول وان اراد به الخ لا على
الاستقلال تفسير لما قبله وتشبيهه عطف على فساده اي وتقدم
تشبيهه وشبهه نظرا لم يتقدم فكان الاولى ان يقول ولا يخفى تشبيهه من مذهب
القدرية العالم اي بعد انكشاف الامر وظهور الحق اصول الدين بدل
مما قبله او عطف بيان وان اراد الخ عطف على ما مر من جملة الشرط وهو
ايضا خال عن الرابط فكان الاولى وان اراد به ولا يخفى ان هذا الطرف
لا يناسب لفظة ما السابقة في قوله كون القدرة الحادثة لها تاثير ما كما مر
كيف شاء اي تبعا لارادته وعلى سبيل الاستقلال تفسير لما قبله
ثم اذا عين الخ لم يتعرض لبيان فساد هذا الطرف كما صنع في الطرفين الاولين اعتمادا ١٥
على ظهور فساده لان كونه من مذهب القدرية يكفي في بيان فساده ويغني عن التعرض
له بخلاف الطرفين الاولين فانهما منقولان عن بعض ائمة السنة فينبغي ان
يعتنى ببيان فسادهما وانما قدمت الخ هذا جواب عما يقال اذ لان هذا
المجرور متعلقا بعبر لا وجه لتقديمه على عامله واشار بقوله لان معناه الخ الى ان
القصر في المقام قصر قلب لانه ضد ما اعتقده الغير بعد قلب المتكلم على الغير
اعتقاده تاثيرا ما الاولى حذف ما لان المراد وعليه بهذا القصر هم
القدرية وهم يقولون ان قدرة العبد تؤثر استقلالا لا تبعا لارادته لا يعتقده

الجهلة

الجهلة المراد بهم القدرية وقوله في معنى الكسب متعلق بيعتقده وقوله الذي هو
مذهب اهل السنة صفة لقوله الا هذا اي لا معنى للكسب الا هذا المعنى
الذي هو مذهب اهل السنة لان معناه تاثير القدرة الحادثة كما يعتقده
القدرية في معنى الكسب اي الكسب هذا تفسير للضمير وهو مبتدا
وقوله هو الذي كلف به الشرع خبر واما قوله وهو وجود المقدور الخ جملة
اعتراضية بين المبتدا والخبر لبيان المبتدا واضافة وجود المقدور من اضافة
الصفة للموصوف اي والكسب بمعنى المقدور الموجود المصاحب للقدرة الحادثة
هو الذي كلف به الشرع وفي كلامه اشارة لما قلناه سابقا من الاستخدام حيث ذكر
الكسب اولا بمعنى وهو تعلق القدرة الحادثة من غير تاثير واعاد عليه الضمير بمعنى
اخر وهو المكتسب اعني الحركات التي قارنتها القدرة مما كلف به اي في جميع
ما كلف به من صلاة وزكاة وصوم وحج الى غير ذلك وحاصله ان كل ما كلف به
الشرع لا يخرج عن كونه مكتسبا وذلك لان الخطاب اما ان يتعلق بالفعل على سبيل
التخيير او على سبيل الاقتضاء الاول المباح كالاكل والنكاح والثاني اما ان يقتضي
الخطاب الفعل اقتضاء جازما بان لم يجز تركه فالواجب كالصلاة والصوم او غير جازم
فالمندوب كصلاة النافلة وان اقتضى الخطاب الترك الفعل اقتضاء جازما بان لم يجز
فعله فمحرم كالزنا او غير جازم فمكروه لان وقوع الخ هذا تعليل لما اقتضاه
الحصر المستفاد من الجملة السابقة المعرفة الطرفين وهو ان غير المكتسب ليس مكلفا
به لان وقوع ذلك المقدور الخ فيه تدافع فان الوصف بالمقدورية يقتضي
انه غير خارج عن القدرة وهو يخالف قوله بعد عن القدرة عادة الا ان يراد
بالمقدور هنا المقدور بالنسبة للقدرة القديمة نفيا قلنا يكلفني به من
حيث الترك او الفعل وانما قال تفضل مولانا اشارة الى ان سقوط التكليف عن
المضطر انما هو محض كرم وجود من المولى لانه له تعالى تكليف العبد بالحركات
الاضطرارية وبالمحالات العقلية والعادية كجمع الوجود والعدم وكالصعود الى
السماء والنزول في الارض من غير تعب في ذلك ولا اتعاب وهذا مذهب الاشعري
واتباعه فانهم يرون جواز التكليف بالمحالات كلها لان الله حاكم مختار والتكاليف
امارات ولا تاثير للعباد فالحركات عندهم كلها التحقيق بالنسبة الى قدرة العبد
سواء الذي هو في الحقيقة عاجز ومضطر في جميعها لكن تفضل المولى بعدم التكليف

بالمحال الا فرد واحد وهو ما تعلق علم الله بعدم وقوعه فالتكليف به واقع اتفاقا
لانه في وسع المكلف بحسب الظاهر ولو عكس اي بان جعل غير المكتسب
متعلقا للتكليف وقوله او كلف بالجميع اي بالمكتسب وغير المكتسب لكان
حسنا اي خلافا للمعتزلة القائلين ان التكليف بما ليس في الوسع قبيح والقبيح
عندهم ممتنع اذ لا نافي جعل علة المحسن نصبها الشرع اي جعله
الشارع سبحانه وليس المراد بالشرع حقيقته الذي هو وضع الهي يتعرف منه
العباد مصالحهم في العاجل والآجل كالقدرة والارادة مثال للاعراض
امارة ويصح ان تسمى بالسبب الشرعي بالوجه الخ هذا تفريع
على قوله اذ لا تاثير لقدرة العبد في الجميع يعني الله كما صح ان يجعل الاختياري
امارة على الثواب او العقاب يصح ان يجعل الاضطراري امارة عليهما مع عدم
التاثير في كل فقوله بعض افعاله سبحانه ارادتها المكتسبة والضروري اقترانه
عادة عليه ومصدوق الفعل الآخر القدرة والارادة صح جعله اي بعض
الافعال المذكور مجردا عن غيره اي عن مقارنة غيره وذلك كالافعال الاضطرارية
فللمولى ان يجعلها امارة على ما شاء من ثواب او عقاب من ثواب الخ جعل
فعل الواجب والمندوب والكف عن الحرام والمكروه بنية الامتثال علامة على
الثواب وجعل فعل الحرام والكف عن الواجب علامة على العقاب وجعل فعل
المباح والمكروه والكف عن الحرام المكروه لا بنية الامتثال علامة على عدم
الثواب والعقاب اذ لا ثواب فيما ذكر ولا عقاب فقوله او غيرهما اي غير الثواب
والعقاب والمراد بغيرهما عدمهما ويحتمل ان يراد بغيرهما المدح والذم والاول
اقعد او جعل غيره اي غير الفعل كالالوان والمقادير مثل البياض
والسواد والطول والقصر فللمولى ان يجعل الاول منهما علامة على الثواب والثاني
علامة على العقاب لان الدلالة في ذلك جعلية علة لصحة الجعل اي
لان دلالة الفعل المكتسب على الثواب والعقاب والحاصل منه طاعة يدل على
الثواب وما كان منه معصية يدل على العقاب دلالة بالوضع والجعل فيصح فيها
التحويل بان يجعل الدال على الثواب البياض والطول مثلا وعلى العقاب السواد
والقصر مثلا او يجعل الفعل عن القدرة والارادة كحركة الاضطرار
امارة على الثواب والعقاب وليست تلك الدلالة بالعقل حتى لا يصح فيها وذلك لان

الدليل

الدليل العقلي لا يتصور وجوده غير دال لما يلزم عليه من انقلاب الدليل شبهة
والعلم جهلا او قلب الحقائق بعلى الخ اي ومذهب القدرية من
دليل اثبات القدرة الخ بيان لما مضى وهو راجع للمذهبين على سبيل اللف والنشر
المرتب فالرد على مذهب الجبرية مسبب عن دليل اثبات القدرة الحادثة
وهو قوله سابقا وانما قلنا بوجود قدرة تقارنه لما نجده من الفرق الضروري
بين حركة الاختيار والاضطرار والرد على مذهب القدرية مسبب عن دليل ابطال
تاثير القدرة الحادثة في مقدورها وهو قوله سابقا وبهذا الدليل بعينه اعني
دليل التمانع يستدل على انه جل وعلا هو الموجد لافعال العباد ولا تاثير
لقدرتهم فيها وقد اعاد الدليلين هنا على سبيل الاجمال اي بعد ان ذكرهما
سابقا على سبيل التفصيل فاعادة دليل اثبات القدرة بالنظر لقوله لما فيه من
جحد الضرورة واعادة دليل ابطال تاثيرها في مقدورها بالنظر لقوله لما علمت من
دليل الوحدانية لما فيه هكذا بخطه وفي نسخة لقوله لما فالاولى
احسن لان مستنده بيان الضرورة الواقعة في المتن وقوله مستند اخبره ما بعده من
التفسير بالنظر للمعنى اي معناه الضرورة التي تقدمت الخ فان قلت الذي يتوله
الفرق بين حركة الاختيار والاضطرار وحركة الاكتساب اعم من حركة الاختيار
فكيف يأتي بالاكتساب بدل الاختيار قلت سهل ذلك ما تقول من ان مراده بحركة
الاختيار الحركة التي شانها ان تتعلق بها الاختيار سوا تعلق بها بالفعل وهي بهذا
المعنى مساوية لحركة الاكتساب لا ما تعلق بها الاختيار بالفعل حتى يكون اخص
منها يعني انه لو لم يكن الحال كان ابطل مذهب الجبرية لمحل التكليف فيه
خفاء في العناية وما ذكره الشارح من الاستثنائي بقوله لو لم يكن الخ شرطية
وقوله اذ غاية الخ دليل لما احتوت عليه من الملازمة وقوله كيف الخ في قوة
الاستثنائية او غاية ما يلزم فيه اي في مذهبهم اي عليه وصفوا
الفعل تفسير لما قبله كيف اي كيف يكون امره سهلا والاستفهام انكاري
بمعنى النفي وهو راجع للتالي اي لا يصح ان يكون امره سهلا وقوله والمذهب الخ الواو
للتعليل فيكون سندا للاستثنائية فكانه قال نمنع التالي وهو كونه سهلا باطل لان
مذهبهم الخ لانها قد جاءت الخ هذا سند لمصادمة مذهب الجبرية
للشريعة واشار بقوله عادة الى ان عدم تمكن العبد من الافعال حيث لا قدرة له

عادي لا عقلي كما ان يمكنه منها وكونه في طاقته وطوعه الميت مع وجود القدرة
انما هو بحسب الظاهر العادة واما بحسب نفس الامر فليس في طاقته شيء من ذلك
لانه مجبور باطنا من الاتصاف بوجودها متعلق بالتمكن واشار بالاتصاف
الى ان فعل العبد وصفه لا اختراعه وبالتكليف الخ معطوف على
اسقاط التكليف بما يتيسر اي بفعل يتيسر منها على العبد فعله وفيه
تسمح لان الفعل لا يتعلق به فعل لا هو ولا غيره ولو قال وبالتكليف بما يتمكن
العبد عادة من الاتصاف بوجوده وعدمه كان احسن ولما كانت الافعال
المنسوبة للعبد بجامع التأثير فيها والكسب الهادي التأثير لها ولا تأثير له في
شيء من افعاله اشارة لمذهب اهل السنة دون مذهب القدرية حتى
افعال الظاهرية في محل الاضمار حتى يصح لنا الخ اي وانما زدنا هذه
الزيادة اعني قوله ولا تأثير الخ لاجل ان يصح لنا التعريف بين المكلف به وغير
المكلف به بالتيسير كما تزعم القدرية راجع للمنفي اي كما يزعمونه من تأثيره
في افعاله الاختيارية كانت المتفرقة بين المكلف به وغيره على مذهب اهل
السنة تتبع الفعل بسبب مقارنته للقدرة وعدم تيسره والمثبت لها عند
القدرية التأثير وعدمه فلم يبق ما تعرف الخ اي فلم يبق ما تعرف له باعتبار
مذهبنا الا الاكتساب وعدمه واما باعتبار مذهب المعتزلة فلم يبق الا التأثير
وعدمه ولو استوت الافعال الخ شرطية وان شرطان تاليهما حيث قال
لبطل الخ وبطل الخ وكانت الافعال الخ وهو الذي في وسع المكلف اي
بحسب العادة والظاهر من حيث ان الله يجازي العبد على حسب قصده بان
يخلق له الافعال على مقتضى قصده حتى يتوهم العبد انه الذي يفعل واما بحسب
الحقيقة فنحن نقول بالجبر وليس في وسع العبد شيء اصلا تفريع على التالي
الاخير وهذا ابطال الخ اي وعدم التكليف بشيء منها ابطال فاشار اليه
ما تفرع على التالي الاخير ويحتمل ان الاشارة لما ذكر من اللوازم الثلاثة لان
هذا اشارة للاستثنائية فكأنه يقول لكن اللوازم باطلة لما علمتها ولا يخفى
عليك ان احد التوالي الثلاثة لم يذكره المص وهو الوسط ولم يذكر هنا ما عطف عليه
في المتن فقوله والى هذا الشرح الخ اي والى بعض هذه اللوازم وهو اللازم
الاخير اشرت بقول الخ واما قوله ولزوم انتفائه الخ فلم يذكره في التوالي الثلاثة

واما قال

وان كان المعاد ذكر قوله اي من اجل لزوم الخ اي من اجل ان الجبر يلزمه ابطال
محل التكليف ويلزمه انتفاؤه الخ ولو عبر لنا بهذا وبقوله ومن اجل لزوم الجبر ابطال
محل التكليف كان اولى في عقائد الايمان الخ اي في معتقدات متعلقة
بالايمان اي التصديق فهو من اضافة المتعلق بالفتح للمتعلق بالكسر وفي بعض
النسخ مؤثرة في عقد الايمان اي تأثيرا كفرا كما صرح به بعضهم فهم اشد من القدرية
لان الجبرية هم الجهمية نسبة لرجل من الزنادقة يقال له صفوان بن الجهم
والجهمية قد صرح بكفرهم لما صدر منهم من المقالات الشنيعة كهذه المقالة
اللازم لها لزوما من انكار التكليف وكقولهم القرآن ليس كلام الله ويلزم فيه
الضمير عائد على اقرب مذكور وهو مذهب القدرية اي ويلزم في مذهب القدرية
اي يلزم عليه ففي بمعنى على وقوله ايضا اي كما لزم عليه العجز كما يقتضيه دليل
التمانع السابق استحالة ما علم امكانه اي لكن اللازم وهو استحالة ما علم
امكانه باطل لما فيه من قلب الحقائق فالملزوم وهو مذهب القدرية باطلا
وقوله ما علم امكانه اي بالمعنى الاعم وذلك لان افعال العباد عندهم امكانها ليس واجبا
ولا مستحيلا ذ الافعال اي الاكتسابية وقوله يصح تعلق الخ اي لما مر من
وجوب عموم تعلق القدرة القديمة بكل ممكن وصلاحيتها لذلك وهذا محل
اتفاق بيننا وبين الخصوم وهم القدرية وقوله قبل تعلق القدرة الحادثة اي على سبيل
التأثير كما يقول الخصم او على وجه المقارنة كما نقول نحن فلو منعت القدرة
الحادثة اي بعد وجودها من المكلف لزم ما ذكر اي وهو استحالة ما علم
امكانه وترجيح المرجوح اي وهو القدرة الحادثة على الراجح وهو القدرة
القديمة وهو عطف على استحالة وحاصله ان اللازم على مذهبهم شيئان
الاستحالة المذكورة والترجيح المذكور وكل منهما باطل فالملزوم وهو
مذهبهم باطلا اي لزم فيه الاول اي يلزم على مذهب القدرية لان
المقام مقام تفسير والاظهار فيه اولى من الاضمار احدهما لزوم الخ
الاولى حذف لزوم ويقول احدها عود الممكن الخ لانه بصدد تفصيل المحذور
اللازم وتقرير الاول اي وهو لزوم عود الممكن مستحيلا فعل العبد
قبل ان تتعلق الخ اطلق عليه فعل العبد نظرا للمآل فهو من باب تسمية الشيء باسم
ما يؤول اليه قال العطاري وتعبيره في المتن بقوله قبل ان تتعلق له القدرة انسب من

بتعبيره في المتن بقبل تعلقها اذ محل الاتفاق بيننا وبين الخصوم هو امكان الفعل
قبل وجود القدرة الحادثة ولذا لم يتعرض لسند الصغرى اهو وقد يقال ان القدرة
الحادثة قبل تعلقها لم تكن موجودة او قبل وجودها لم تكن متعلقة وح فالعبارتان
متساويتان وانما تفنن في التعبير فتامل وكل ممكن مقدور للباري اي
بحسب الثاني والصلاحية ولم يتعرض لسند هذه الكبرى لانها واضحة لان كل
ممكن بحسب الصلاحية مقدور للباري لا بما زعموا فيه ينتج فعل العبد
مقدور للباري اي متعلق لقدرته تعلقا صلوحيا وكان الاولى ان يقول ينتج فعل
العبد قبل ان تخلق له القدرة الحادثة مقدور للباري ليطابق اسلوب الدليل
وصار اذ ذاك الخ اعلم انهم حيث ما صرحوا بتلك الاستحالة فلا معنى
لقول المص ويلزم فيه استحالة ما علم امكانه لانهم حيث ما صرحوا بهذا الامر فلا
معنى لالزامهم لا يقال استحالته اي استحالة وجود الفعل بالقدرة القديمة
عارضة والاستحالة العارضة لا تقدح الخ الا ترى ان الايمان اي جهل فانه
ممكن لذاته وقد استحال وقوعه نظرا لتعلق علم الله بعدم وقوعه وصار
اذ ذاك اي وصار عند خلق الله القدرة الحادثة مستحيل الوجود في القدرة
القديمة فقد لزم ان ما كان ممكنا اي فقد لزم ان وجود الفعل الذي كان
ممكنا باعتبار الخ لانا نقول الخ حاصله ان الاستحالة العارضة لابد لها
من موجب ولا موجب هنا في هذا المقام والقدرة الحادثة لا تصلح ان تكون
موجبا للمنع فتعين ان تكون الاستحالة على مذهبهم ذاتية كذا قال الش وقد يقال
للخصم ان لا نسلم ان القدرة الحادثة لا تصلح ان تكون مانعة بل يدعي ان
الاستحالة عرضية وان القدرة الحادثة صالحة لمنع القديمة من التعلق فلا بد من
اثبات عدم صلاحية القدرة الحادثة بما علم من انه لا تاثير لها البتة وحينئذ تعلم
ان هذا الدليل المذكور هنا ليس بشيء وانه لو اعتمد عليه في الاستدلال على انه
لا تاثير للقدرة الحادثة لزم الدور والمصادرة فتعين على زعمهم اي فتعين
على مذهب القدرية ان تكون الاستحالة ذاتية وانما عبر بزعمهم المقتضي لطرح
المزعوم ولم يقل على مذهبهم للتنكيت عليهم لان القدرة الحادثة الخ علة
لقوله لم يكن لهذه الاستحالة سبب يصح وكان الاولى تقديمها على قوله فتعين الخ
وقرر المقترح الخ حاصله انهم استدلوا على بطلان القول بتاثير القدرة

الحادثة بادلة منها انه لو كان لها تاثير للزم عود الممكن مستحيلا لكن التالي باطل فبطل
المقدم وبيان الملازمة ان كل فعل للعبد قبل ان يوجد قدرته عليه ممكن وكل ممكن
مقدور لله ينتج كل فعل للعبد قبل وجود قدرته عليه مقدور لله ثم اذا خلق
الله قدرة في العبد وكانت ما نعة من تعلق قدرة الله به كما يقول الخصم لزم ما ذكر
من عود الممكن مستحيلا ومنها ان قدرته تعالى عامة التعلق لكل ممكن فكذلك
ارادته ومعلوم ان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم فاذا كان الفعل معلوم الثبوت
كان وجوده مراد الله تعالى فاذا اراد ايجاده واوجده غيره لزم عجزه لعدم نفوذ ارادته
ونفوذ ارادة غيره لكن عجز الاله باطل فبطل ما استلزمه من تاثير غيره تعالى فالمص
في المتن استدل على بطلان تاثير القدرة الحادثة بلزوم عود الممكن مستحيلا وهو
الدليل الاول والمقترح استدل بالثاني اذا علمت هذا فقول الش وقرر المقترح هذا
الدليل اي دليل المخطور الاول وهو عود الممكن مستحيلا والمراد دليله من حيث
ابطاله لتاثير القدرة الحادثة وبما قررناه من ان المراد بالدليل دليل المخطور الاول
باعتبار الحيثية المذكورة اندفع ما يرد على ظاهر العبارة من ان الاشارة للدليل القريب وكلام
المقترح الاتي لا ينتجه يعني ان كل ممكن الخ بيان للملازمة اي نفس المراد بعموم
التعلق العموم التنجيزي انه لا يعم كل الممكنات فكذلك ايضا لابد ان
يريد اي بالفعل وقوله وجوده او انتفاءه اي كل ممكن وانما قلنا بالفعل لان تعلق
الارادة انما هو تنجيزي قديم عام فالممكن اما ان يراد بالفعل وجوده او عدمه
خلاف القدرة فان لها تعلقان صلوحي قديم وتنجيزي حادث والعموم انما هو
للصلوحي فاذا كان الفعل الخ الاولى الاتيان بثم بدل الفاء لانه انتقال
وبيان الملازمة ما سبق من عموم تعلق الارادة مع ما هو معلوم من ان الارادة على
وفق العلم كان ذلك اي قصد ايقاع الفعل وذلك اي عدم نفوذ
ارادته ونفوذ ارادة غيره هو الذي سميناه الخ وذلك باطل فبطل ما استلزمه
وهو ايقاع الغير له وحاصله انه لو وقع فعل لغير الله ارادة لكان المولى عاجزا
لكن التالي باطل فبطل تاثير العبد ثم ان ظاهر الش ان الممكنات التي علم الله
انتفاءها يقال فيها اراد الله انتفاءها لانه قال لابد ان يريد الله وجوده او انتفاءه
مع ان الحديث ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن فعدم الوجود متفرع على عدم
ارادة الوجود كما هو ظاهر الحديث لا على ارادة العدم كما هو ظاهر كلامه فتعلق الارادة

التنجيزي انما يتعلق بالوجود ولا يتعلق بالعدم خلافا لظاهر كلامه فعدم كون الحمار
سلطانا بسبب عدم ارادة وجود ذلك لان بسببه عدم ارادة ذلك فلا يقال
اراد الله عدم كون الحمار سلطانا وانما يقال لم يرد ذلك المولى والمراد بالاعدام
التي لا تتعلق بها الارادة الاعدام الاصلية واما الاعدام الطارية فتتعلق بها
قطعا ضرورة ان القدرة تتعلق بها على المختار وتعلق القدرة تابع لتعلق
الارادة وايضا لو لم تتعلق بها لزم ان يقع في ملكه ما لا يريد واللازم باطل فكذلك
الملزوم ان يجعل الحجة اي على بطلان تاثير القدرة الحادثة برهانية
اي مركبة من مقدمات كلها يقينية لا الزامية اي مشتملة على مقدمة
مسلمة للخصم يذكرها المستدل مجاراة للخصم لاجل الزامه ولا شك ان الدليل
المقترح وهو الثاني مقدماته كلها يقينية وانه اليق الاول الراي لان المستدل به
التفت فيه لمقدمة مسلمة عند الخصم وهي ان القدرة الحادثة اذا وجدت
وتعلقت بالفعل منعت من تعلق القدرة القديمة لاجل الزامه قلب الممكن
مستحيلا غير مقدورة له تعالى اي بعد وجود القدرة الحادثة وانها
بعد وجودها منعت القدرة القديمة من تعلقها بها بانها اي افعال
العباد الاختيارية وقوله لم تزل مقدرة له تعالى اي حتى بعد وجود القدرة
الحادثة وقوله وان تعلق القدرة اي الحادثة ثمتا بتاعها بمثل ذلك اي بجواز
الممكن مستحيلا وانما يرد عليهم بما رد به على امام الحرمين فيما سبق الدلالة
اي على بطلان تاثير القدرة الحادثة حتى يرد الخ اي وانما عممنا لاجل
الرد بهذا التعميم وهو قوله في شيء من الافعال وقوله على كل حال من الاحوال
فالاول يرد به على الامام كما يرد به مذهب القدرية والثاني يرد به مذهب
القاضي والاستاذ ففي الكلام لف ونشر مرتب كذا في اليوسي والذي قرره
شيخنا ان المعنى وانما عممنا لاجل ان يرد بهذا الدليل ما حكاه الخ على كل حال
اي كانت تابعة لمشيئة الرب او العبد كانت موثرة في الذات او في الخصوصية
الفعل قالوا اي في الجواب عن ما الزمهم من عجز الاله وانقلاب الممكن
مستحيلا وترجيح المرجوح لم تزل اي المولى يقدر عليها اي على افعال
العبد عند تعلق القدرة الحادثة بها ومعنى قدرة الرب عليها في تلك الحالة
ان يسلب القدرة الحادثة ويعلق قدرته هو بها اي وحيث كان لم يزل يقدر عليها

الدفع ما الزموا به فلا عجز ولا انقلاب ولا ترجيح مرجوح فقد لزم اذاي وهم
فيلزم في تلك الحالة قلب الممكن مستحيلا وعجز الاله وترجيح المرجوح وايضا من
اصلكم الخ هذا رد بالابطال لما ادعوه من سلب القدرة الحادثة وحاصله ان
السلب عندكم مستحيل لانه لا يقدر على السلب فان في اللوازم الثلاثة المتقدمة واما
ما تقدم فهو رد بالتسليم والمناسب تقديم جواب المنع على جواب التسليم لان
الثاني مرتب على الاول والمراد بالاصل القاعدة والاصلح الواو بمعنى او
فان بعضهم يقول بوجوب الصلاح وبعضهم يقول بوجوب الصلاح الاصلح
كما قاله المصنف دون الاصلح ما قابله صلاح مراعاة الصلاح اي وجوب
ذلك على الله تعالى وجوبا عقليا فيستحيل تخلفها عندهم بعد التكليف
الاول مع التكليف لان بعد التكليف يكون الشخص عاجزا لان التكليف اذا انقطع
بالموت كان الشخص عاجزا الا ان يراد بالبعدية التحقيق فقد وهذا الذي
اجابوا به اي عن ما الزمهم من العجز وانقلاب الممكن مستحيلا وترجيح المرجوح قوله
الحمل تقرير راجع لتقرير الجواب وتقرير الرد والمناسب تاخير ما مر الى هذا المحل اوانه
بعيد لطول العهد المسالة مفعول لفعل محذوف اي راجع المسالة وقوله
وانظره اي وانظر ما ذكرنا تقرير جوابهم وتقرير الرد عليه قالوا فكيف جنبه
الخ لما انهى الكلام على رد ما اجابت به القدرية عن ما الزموا من الامور الثلاثة
توجه للكلام على تقرير ما تمسكوا به وبنوا عليه مذهبهم وتوهموه حجة وهو
شبهة وعلى دفعه بقالوا اي قالوا اي القدرية والاستفهام انكاري وتقرير هذه
الشبهة التي تمسكوا بها انا قالوا لو لم يكن لقدرة العبد تاثير في فعله لما صح ان
يثاب عليه او يعاقب عليه والتالي باطل لما هو من خصوص الشرع والمقدم
مثله وبيان الملازمة ما سيأتي في الشرح فلا نطيل به وسبق الغلط فيما توهموه حجة
اعتقادهم ان الافعال علل في الثواب والعقاب وليس كذلك بل هي امارات والثواب
والعقاب بمحض فضله تعالى والى ذلك اشار بقوله والثواب والعقاب غير
معللين وانما الافعال امارات الخ يخلف الله منها اي من الافعال فكل
ميسر الخ اي فكل شخص مهيئ للحالة التي خلق لها اي للحالة التي هي عاقبته
من ثواب او عقاب لجعل الناس امة واحدة اي لكن جعلهم على حالتين
فمنهم من عاقبته للثواب ومنهم من عاقبته للعقاب فاحسن الخاتمة هي

الموت على الايمان   بفضله اى وذلك من فضله واحسانه لا وجوبا
عليه   والتالى معلوم البطلان اى فلا حاجة لاقامة الدليل عليه
وانما كان معلوم البطلان لما جاء فى نصوص الشرع من الاثابة على الافعال
ان كانت طاعة والعقاب عليها ان كانت معصية بخلاف الملازمة فان فيها
نوع خفا فلذا اقام عليها دليلا   اجاب اهل السنة الخ حاصله انا نمنع
الملازمة ونقول ان الافعال مخلوقة لله ويعذب ويثيب من يشا والافعال
انما هى امارات وعلامات على ما يحصل فى الاخرة من ثواب وعقاب ولا يلزم من
عدم العلامة عدم العلم لانها علة للثواب والعقاب يلزم من عدمها عدمهما كما فهمتم
وقولكم فى بيان الملازمة لو لم يوثر فى افعاله لكانت لا فرق بينها وبين الموانه وذاته
مسلم ونحن نقول لا فرق وقولكم فكما انه لا يثاب على الالوان لعدم تاثيره فيها
فكذلك يلزم ان لا يثاب ولا يعاقب على اعماله لانه لا تاثير له فى شى منها ممنوع
لان عدم الثواب فى المقيس عليه وهو الالوان ليس لاجل عدم تاثيره فيها بل
لكون المولى لم يرتب الثواب والعقاب عليها على مقتضى مشيئته ولو رتبه على
الالوان او على الذات او على شى من المعانى او الجواهر بمحض فضله واختياره
لكان ذلك ثابتا صحيحا ولا علة ولا باعث فى حق الله فكما اسقط الثواب
والعقاب فى غير هذه الافعال الاختيارية لا لاجل عدم تاثير العبد فيها بل اختيارا
منه تعالى وفضلا كذلك اثبت الثواب والعقاب فى هذه الافعال الاختيارية
لا لاجل تاثير العبد فيها بل على حسب ارادته واختياره فبطل ما احتجوا به ثم اعلم ان
المناظر اذا كان مانعا قيده بالجواب وان كان مستدلا قيده بالمنع وثم فقول الشارح اجاب
اهل السنة غير مناسب بل المناسب ان يقول وقد منع اهل السنة ذلك لان
هذه الشبهة قررها الشارح على انها دليل فالاتى من قبل السنة منع نعم لو قررها على وجه
الالزام لاهل السنة لكان الاتى من قبلهم جوابا   هو كذلك عندنا هذا
من باب الالزام لا الاستدلال   وبين كونه سببها اى سبب الثواب
والعقاب   كيف وقد علمت استفهام انكارى بمعنى النفى اى لا يصح ان
يكون سببها نفس الخلق لانكم قد علمتم فالواو تعليلية اى وخلافا ذكرتموه
لا يجوز لنا   ومذهب خصمنا الخ اى وهم نحن معشر اهل السنة
ان يعاقب المعتزلى اى الغالى من فرقة الذنوب والافعال الخ هذا جواب عما يقال

مخاطبين




من طرف القدرية اذا كانت الافعال الواقعة من العبد مخلوقة لله وان الله انما يثيب من
يشا ويعذب من يشا فما فائدة تلك الاعمال وما وجه ترتيب الثواب والعقاب عليها فى
النصوص الشرعية وحاصل الجواب ان ترتب الثواب والعقاب لكونها وضعها امارة
عليهما باختياره لا لاجل تاثير العبد فيها والالوان ونحوها لم يثبت عليها لكونه لم يجعلها
امارة عليهما باختياره لا لاجل عدم تاثير العبد فيها   على السعادة والشقاوة فيه
ان الافعال انما جعلت امارة على الثواب والعقاب لا على السعادة اعنى الموت على
الاسلام والشقاوة اعنى الموت على الكفر والجواب ان المراد بالسعادة والشقاوة
هنا الثواب والعقاب   امارة عليهما مفعول ثان يوضع على انه مضمن معنى
جعل   علة عقلية اى واما الامارة الشرعية فموجودة   وكان ما ظهر
الخ جواب عما يقال من طرف الخصوم كيف لا يكون للثواب والعقاب علة عقلية
نفيتموها مع انهم قد جاءت السببية فى النصوص الشرعية   ووقع فى كلام الشارع الخ
المراد بالشارع النحوى وظاهره ان السبب حقيقة فى العلة العقلية ومجاز فى
الامارة   اذ لا مشاحة فى الالفاظ اللغوية اى اذا فهمت المقاصد منها اى فهمت
بدليل خارجى وان كان هذا المفهوم منها معنى مجازى ثم انه لا حاجة لهذا الكلام اذ
السبب فى كلام الشارع حقيقة عرفية فى الامارة فتامل   قالوا كيف يمدح
الخ هذا من جملة الادلة التى تمسكت بها المعتزلة على مذهبهم كالذى قبله وقوله
كيف فى قوة الاستثنا اى تقريره لو لم يكن العبد مخترعا لافعاله لما صح ان يمدح او
يذم على فعل من الافعال لان زيدا لا يمدح بعدل عمرو ولا يذم بظلمه لكن التالى باطل
فبطل المقدم وثبت نقيضه وهو المطلوب   ويلزم ان يكون الخ اى ويلزم على عدم
تاثير العبد فى فعله ان يكون للعباد الخ وهذا اشارة الى دليل اخر لهم فى هذا المقام
وتقريره لو لم يكن العبد مخترعا لافعاله لزم ان يكون للعباد الحجة على الله فى الاخرة لكن
التالى باطل فبطل المقدم وثبت نقيضه   وقد قال تعالى الواو للتعليل اى
لانه تعالى قال الخ وهذا الخ دليل للاستثنائية المطوية   قلنا من معنى ما قبله
اى قلنا يجاب عن ما ذكره بجواب من معنى ما قبله فما واقعة على الجواب السابق
اى انه يجاب عما ذكر بجواب على نهج الجواب الذى قبله وهو منع الملازمة وهذا جواب
عن الطرفين وحاصل الجواب عن الاول لا نسلم الملازمة اى لا نسلم ان الانسان
لا يمدح ولا يذم الا على فعله المخترع له كيف والشخص يمدح على البياض واعتدال

القامة والجمال وحسن الخلق ونحوها مما لا كسب للممدوح فيه اصلا ويذم على اضدادها
والحال انه لا كسب فيه للمذموم وحاصل الجواب عن الثاني لا نسلم الملازمة بين
حجة العباد على الله وبين عدم اختيارهم لافعالهم وانما هذه الملازمة مبنية
على ما اعتقدتموه من ان الثواب والعقاب معللان بالاعمال وقد علمت انهما غير
معللين وانما الافعال امارات والثواب والعقاب بمحض اختياره لا يسئل عما يفعل
والحجة يبطل الخ هذا راجع للطرف الثاني وهو قوله ويلزم ان يكونوا الخ فالضمير في
يبطل عائد على لزوم كون العباد لهم حجة على الله وكان الاولى عدم تعبيره بانه لا يلائمه
رجوعه للطرفين وكان الاقعد ان لو قال على ان ما قرروا منه لازم لهم. مسئلة خلق
الداعي والقدرة والمراد بما قرروا منه لزوم قيام الحجة للعباد في الاخرة على الله واذا
كان لازما لهم فلا يكون دليلا لهم لانه يعتبر مشترك الالزام وهو لا يلزم
وحاصله انهم قالوا ان العبد مخترع لفعله اذ لو كان فعله غير مخترع له لزم ان
يكون له الحجة في الاخرة على الله فنقول لهم انتم قد وافقتمونا على ان الله هو الخالق
للقدرة الحادثة وللشهوة لذلك الفعل ولقوة العزم عليه واذا كانت اسباب
الفعل كلها من الله والفعل معها لا يمكن عدمه صار العبد مقهورا من الله على ذلك
الفعل وهو سبحانه وتعالى معذب له عالم بما يفعله ذلك العبد من طاعة او معصية
فلو كان للعاصي ان يحتج على الله على مذهبنا لزم ان يحتج عليه على مذهبكم
والحاصل ان احتجاج العبد على الله لازم لهم فما قرروا منه لزمهم وليس لهم ان
يلزمونا به لانه مشترك الالزام وهو لا يلزم خلق الداعي اي خلق اسباب
الفعل وهي القدرة عليه والداعي له وهو الشهوة له وقوة تصميم العزم عليه اي
الارادة له فالداعي له امران والخصوم يوافقونا على ان البارى سبحانه هو الخالق
للداعي للفعل والقدرة عليه وعلمه القديم الباء بمعنى مع والواو زائدة لان
ابطال اللازم ليس بنفس العلم بل بخلق الداعي والقدرة الحادثة مع علمه تعالى في الازل
بما يصدر من العبد طاعة او معصية مجبور في قالب مختار اي في صورة مختار
والقالب بكسر اللام وفتحها هو الكثير اي ان العبد مجبور حقيقة الا انه بالنظر لصورته
الظاهرة مختار يتحرك ان شاء ويسكن ان شاء قوله والحق ان العبد الخ ظاهره ان ما تقدم
لاهل السنة من الرد والدفع خلاف الحق والحق هو المذكور هنا وليس الامر كذلك
واجيب بانه ليس المراد ان ما تقدم خلاف الحق بل المراد ان المذكور هنا هو الحق

لاما نقل

لا ما نقل عن الجبرية من ان العبد مجبور ظاهرا وباطنا وعن المعتزلة من انه مختار في
الظاهر والباطن ولو قال الشارح ولئن سلم ما ذكرتم من الدليل فالعبد عندنا مجبور في قالب مختار
لكان احسن لعدم الايهام يحسن فعله اي في العبد من الامرين اي مراعاة
الامرين وهما الجبر بالنظر للباطن والاختيار بالنظر للظاهر فراعينا جبره في الباطن
فقلنا انه لا تاثير له وراعينا اختياره في الظاهر فقلنا بقطع حجته واستحقاقه
للعقاب وقوله يحسن اي شرعا وعقلا لكن الحسن العقلي على تقدير تسليم اصل
التحسين والتقبيح العقليين والاضافة في اصل التحسين بيانية اي الاصل الذي
هو التحسين والتقبيح العقليين لا الشرعيين ولا الطبيعيين لو لم يكن العبد الخ
اي لكن التالي باطل فكذا المقدم الاستثنائية ودليلها والجواب على نهج هذا
الاسلوب لا يناسب قوله احتجوا الخ فالمناسب له ان يقول ويرد عليهم والنهج
بسكون الهاء الطريق الواضح كالمنهج والمنهاج والنهج بفتح الهاء انما النفس من الاعياء
والمراد هنا الاول وقوله انه اي من اتصف اي بالجمال والقبح والاعتماد عنده
غيره قوله بعد من ادل دليل يعني ان ما اعتمده وتطلبه هنا من بطلان مدح
الانسان وذمه بما يفعله غيره مما يدل على تناقضهم في العمل لان بطلان مدح الانسان
وذمه بفعل غيره امر عرفي اصطلاحي غير منضبط اي غير مطرد وغير لازم اذ قد يمدح
الشخص عرفا على فعل غيره كالخلقة الحسنة والجمال وقد تمدح الجمادات كاللؤلؤ
والذهب والانعام بما تتصف به من الاوصاف مع انها لم تفعلها ولم تدركها ان تفعل
اي تفعل لرشدها اي ولم تدركها ان تدرك الادلة التي فيها رشدها على انا
لو سلمنا الخ منه ان هذا مبني على قوله لا ينضبط اخره فهو بمعنى عندنا ولو قال الشارح بدله وانما
كان بطلان مدح الانسان وذمه على فعل غيره امرا عرفيا غير منضبط لانه تقرر المدح على
الجمال الخ كان احسن في هذه اي المسألة اي عدم صحة المدح والذم على فعل
الغير وقوله لما اقتضى اي العرف وهذا جواب لو فيها نافية كيف الخ استفهام
انكاري بمعنى النفي اي لا يصح ان يكونا سبب المدح والذم فعلا للممدوح والمذموم
اذ قد تقرر في العرف المدح على الجمال الخ فالواو للتعليل وضمير تقرر للعرف والباء في
قوله بالجمال بمعنى على وحسن الخلق بفتح الخاء وسكون اللام وهو من اضافة
الصفة للموصوف اي والخلقة الحسنة وهو منعطف على الجمال عطف تفسير
واذا كان معنى المدح الخ تعرض لبيان معنى المدح والذم لاجل ان يرتب عليه

مذهب اهل السنة حسن مدح الاجواب اذا وهذا مذهب اهل السنة
والمحاسن الجسمانية والروحانية المحاسن الروحانية كالعلوم والمعارف والمحاسن الجسمانية
المتعلقة بالجسم كصباحة الوجه اى نوره واشراقه وكاعتدال القامة والجمال وجميع
ذلك فى الاخرة بدليل قوله التى هى ما لا عين رأت الخ ولا مانع من حصول المعارف
والعلوم فى الاخرة واما حصول الكمالات الجسمانية فى الاخرة فامره ظاهر بخلاف حصول
ذلك فى الدنيا فان لاولياء الله علوما لا عين رأتها ولا اذن سمعت بها ولا خطرت
على قلب بشر لكانت العصاة حجة على الله اى لكن التالى باطل فبطل المقدم
وثبت نقيضه وهو مطلوبهم او اعدام شئ الخ المراد بالاعدام الكف والترك
وعبر عن ذلك بالاعدام تجوزا المناسبة الايجاد ونحن نتردد الخ لا يخفى
انهم حين الامر لهم الى العذاب غير مترددين فيه والجواب ان هذا بحسب المآل
ان منشأ الغلط اى المحل الذى نشأ وهاج من الغلط اى الذى نشأ منه
الغلط والاولى حذف لفظ منشأ لان المثال هو نفس ما يعتقدوه لا انه ناشئ مما
اعتقدوه والمثار بالضم من اثار فيما توهموه اى من لزوم الحجة للعباد على الله لعدم
اختراعهم لافعالهم لا يسأل عما يفعل اى وحينئذ فلا حجة لاحد عليه وبما
يبطل مذهب المعتزلة الخ هذا الحل يقتضى ان فاعل يبطل فى المتن ضمير يعود على
مذهب القدرية وهو خلاف المتبادر منه من انه ضمير عائد على لزوم حجية العباد على الله
فى الاخرة بغير هذا الحل شئ وما يبطل مذهب المعتزلة وهو ان العبد خالق لافعاله
الاختيارية وان قالوا الخ الواو للحال وهى حال مؤكدة لان هذا هو مذهبهم بان
القدرة الحادثة الخ اسناد التاثير لها مجاز لانهم يقولون المؤثر هو العبد بواسطة القدرة
وانما قالوا ذلك ليقولوا ان تلك الافعال مخلوقة لله تقديرا كما قال اهل السنة فرارا من لزوم
الحجة للعباد على الله فى الاخرة وذلك اى وبيان ذلك اى بيان كونها ما قرروه لازما
لهم والداعى معطوف على القدرة اى وخلق الداعى تصميم العزم الاضافة
للبيان من الشهوة تبيين للداعى وفى معنى اللام لا يمكن تركه فتصير تكون
الفعل بها واجبا وهو الذى الجاه اى قهره على ذلك الفعل فصار للعبد حجة
بان خلق الخ الباء سببية وما يتوقف عطف مرادف ومع ذلك
فيه اشارة الى ما قررناه فى المتن من ان الباء بمعنى مع فاسم الاشارة راجع لخلقه سبحانه
جميع اسباب الفعل وقوله عالم بما يفعل الخ اى وما علمه لا بد من حصوله والا انقلب

العلم جهلا من طاعة ومعصية او غيرهما لو صحت الحجة الظاهر ان محله التاخير
بعد قوله بزعمهم الشهوة فيها اى فى المعاصى وفى بمعنى اللام ولم خلقتنى ضالا
اى ولم اوقفتنى على اصل الخلق لا امين بيان لحال الوجود ولم كلفتنى اى
لم وقفت على التكليف اى يبطل تعليل الخ فيه انه مخالف لما تقدم من ان فاعل
يبطل عائد على مذهب المعتزلة ومخالف لما هو المتبادر من كلام المتن من ان الفاعل عائد
على الزام الحجة ويمكن الجواب عن مخالفته هذا لما تقدم بان يقال مراده بمذهب المعتزلة
فيما تقدم تعليل الثواب والعقاب بالافعال لا خلق العباد لافعال الاختيار بزوم الخ
هذا ما تقدم الا انه خلاف المتبادر من المتن من عود الضمير على لزوم حجة العباد على الله فى
الاخرة ومسألة العلم الخ كلام مستانف ابو شند وقوله هى التى خلقت لها
المعتزلة اى الخ ظهرت فضيحتهم خبره والمراد بالعلم علم الله المحيط بكل شئ
وانما كانت تلك المسألة مخزية لهم لانه لو صح للعبد ان يحتج على ربه لاحتج بخلق
الداعى والقدرة مع العلم بما يقع من العبد حتى على مذهبهم بان يقول لم خلقت فى
القدرة والشهوة المعصية وانت تعلم انى اعصى الخ هى التى خلقت لها المعتزلة
اى ابطلت كلامهم بالهيئة لانها مع الهيئة وظهارها لفضيحتهم فهذه الكناية مركبة لانه
يلزم من حلق اللحا الفضيحة وبطلان الحجة وان اتقول شبه الهيئة المنتزعة من
ابطال الحجة والفضيحة بالهيئة المنتزعة من اللحا وحلقها بجامع النقص فى كل واستعير
المركب الدال على الهيئة المشبه بها للهيئة المشبهة على طريق الاستعارة المصرحة
ولهذا اى لاجل كون مسألة العلم وخلق الداعى خلقت لحاهم قال الخ
لعلا مسالة العلم اى من خلق الداعى الدسة من الدس وهو الاخفاء والدسة بضم
الدال وفتحها العقيدة لانهم يدسونها وتلك العقيدة دسوها واخفوها لنفسه واما عقابه
السمعى وفى الدسة بضم الدال الفتحة وبفتحها وكسرها بمعنى الخبيئة اى لولا مسالة
العلم لراجت هذه العقيدة لهم اى لنفعتهم بهذه العقيدة انساد عقاب السمعى
ولكن اظهر هذا الفساد مسالة العلم وهذا الكلام يقتضى ان هذا عين مذهبهم من
قوانع وانهم لا يقولون به فهذا جواب الخ اى فلك ان تقول سلمنا لكم ما ذكرتموه من
الدليل لكن لنا جواب عنه وهو ان العبد مجبور فى قالب مختار اى انه مجبور فى
الباطن مختار بحسب الظاهر فهو خالق لافعاله بحسب الظاهر وهذا القدر فى استحقاقه
المدح والذم على افعاله دون قطع حجته على الله فقولكم فى الشرطية المتقدمة لو لم يكن

العبد خالقا لافعاله المعاصي او يمدح او يذم على فعل من الافعال وكونه له المجزى على الله في
نفسها لكن نقول انه خالق بحسب الظاهر والفعل علة عقلية للثواب والعقاب اى مثبت
حسن تعليق الثواب والعقاب بالافعال عقلا اى بحسنه عقلا وشرعا حسن الجواب
بما ذكر نقول بالتحسين العقلي وفاقا للمعتزلة   ووجه ذلك اى وجه كونه مجبورا
فى قالب مختار   بامداد العبد بالارادة اى بخلقها فيه   او العزم فيه تنويع
التعبير والمعنى واحد   صمم العبد عزمه فيه ان العزم لا يتعلق به تصميم
لانه نفس التصميم واجيب بانه اراد بالعزم الارادة في الجوهرى يقال صمم في الامر اذا
مضى فيه فنصب العزم على انه مصمم غير جيد الا ان يكون نصب المفعول المطلق اى على
اسقاط الخافض   وبها صمم العبد الخ معطوف على لما وجواب لما محذوف
اى صار العبد خالقا بحسب الظاهر واما قوله امده فجواب مهما   من كان مرتبة
العاجلة اى الحالة العاجلة وهى الدنيا   مرضا اى الموت   اذا شاء اى اولى
الامداد   بالتوفيق اى الذى هو خلق الطاعة والقدرة عليها والخذلان الذى هو
خلق المعصية والقدرة عليها   فصار العبد اى فلما كان العبد بهذه الحالة لانه
صمم على ارادة شيء امده الله بخلقه وخلق القدرة عليه صار الخ   كانه موجد
الاولى احدى لفظ كان   لا يشكوا في ذلك اى في ان ذلك الفعل فعل للعبد
وقد ضل بها اى بالوهم والخيال اى بسببها كثير من الخلق وهم القدرية فقالوا
ان الافعال الاختيارية مخترعة للعبد وفيه ان هذا الضلال من الوهم لا من الخيال الا ان
يكون مرادهم بالوهم والخيال شيء واحد والمحبة بحسب الظاهر ويدل على ذلك انتصاره
بعد على التوهمات   تزلوا بحب التوهمات اى فخرجوا التوهمات الشبيهة بالحب لهوى
اضافة المشبه به للمشبه وخرقوا ترشيح التشبيه بمعنى جاوزوها وبعدوا عنها
وبرزوا اى ظهروا الى المعرفة الشبيهة بالشمس فكانت المعرفة وراء التوهمات الظلمة
فادركوا بها اى بنعت العقول المؤيدة   كيف هو اى ادركوا الامر على حقيقته
فليس القصد الاستفهام   كانوا كغيرهم جواب لولا ان الله ايد الخ اى ولولا ذلك
لكانوا كغيرهم من القدرية   وان كان العبد الخ لا حاجة له لانه علم لما تقدم
وبهذا المعنى اى وهو كون العبد موجدا لافعاله بحسب الظاهر   فسر بعضهم معنى
الكسب اى فقال هو ايجاد العبد للفعل بحسب الظاهر وحده فمعنى كون العبد كاسبا انه
موجد لافعاله بحسب الظاهر ولم يفسر ذلك البعض الكسب بمقارنة القدرة الحادثة

المقدور

المقدور ولا تأثير لها   فتعليق الثواب الخ اى اذا علمت ان العبد موجد لافعاله
بحسب الظاهر فتعليق الثواب والعقاب على فعله حسن عقلا لانه علة لها واما قوله وعرفا
وشرعا فلا يترتب على ما قبله نعم علم مما تقدم انه حسن شرعا لانه امارة على الثواب
والعقاب واما كونه حسنا عرفا فلم يعلم مما مر اصلا   والعقاب ليس عطفا على
الثواب والا لزم الاخبار بالمثنى عن المفرد بل هو معطوف على تعليق على حذف
المضاف وابقاء المضاف اليه على جره اى تعليق الثواب وتعليق العقاب على فعله ثابت
ولهذا اى لاجل كون العبد موجدا لافعاله بحسب الظاهر حسن الخ
واما ان نظرنا الخ اى هذا اى ما ذكر من ان تعليق الثواب والعقاب على الفعل حسن
عقلا ان لم ننظر للباطن الخ   سببا اى عقليا   ونحوه الاولى حذفه للاستغناء
عنه بذكر لغوا ولا   لغوا اى ولعل ما ذكر من مجئ القرآن بملاحظة الافعال ومجئ
السنة بعدم ملاحظتها وهذا اشارة لوجه الجمع بين الاية والحديث فلا يقال ان
بينهما تدافع   الخ بحسب نفس الامر راجع لما جاء في السنة من عدم ملاحظة
الافعال وقوله والاختيار راجع لما جاء في القرآن من ملاحظة الافعال   ويحتمل
ان يكون ذلك الاختلاف اى الذي جاء به القرآن والسنة وهذا وجه اخر للجمع بين
الاية والحديث وحاصله ان ذلك الاختلاف الواقع بينهما لملاحظة كون الفعل
امارة شرعية على الثواب والعقاب وعليه درج القرآن وملاحظة عدم دلالته
عقلا عليهما وعليه درج الحديث فنسبة الحديث المنفية عقلية فلم يرد الاثبات
والنفي على شيء واحد فقوله الا بملاحظة كونه اى العقل امارة شرعية على اى الثواب
والعقاب وقوله وملاحظة نفي الدلالة اى وملاحظة نفي دلالته عليهما حالة كون
الدلالة عليها المنفية عقلية والحاصل ان المرجع بين الاية والحديث امران
احدهما مراعاة الظاهر والباطن من غير ملاحظة الشرع والثاني مراعاة الشرع والعقل
ولا يخفى ان العقل هنا هو مرجع الباطن في الوجه الاول والشرع هنا مرتب على الظاهر
الوجه الاول وحينئذ فالامران متقاربان   فصل واذ قد عرفت اعلم ان القدرة
لها نحو القدرة العبد التأثير مباشرة وقوله فتأثيرها مباشرة هو تأثيرها في محلها
بدون واسطة وتأثيرها بطريق التولد هو تأثيرها في غير محلها بواسطة ولما انهى الكلام
على بطلان تأثيرها مباشرة في محلها اتبعه بالكلام على بطلان تأثيرها بواسطة في غير
محلها ولما كان هذا مقابل المباشرة الى الترجمة وحذف المترجم له اتكالا   في محلها

اى فى الحال فى محلها او فى صفة محلها وهى الحركات والسكنات القائمة باليد مثلا
بطل لذلك اى بطل لاجل ما عرفت من الاستحالة المذكورة تاثيرها الخ وعبر اولا بالاستحالة
وثانيا بالبطلان تفننا   فى غير محلها اى فى الحال فى غير محلها   كرمى الحجارة
والضرب بالسيف مثال للحال فى غير محلها واعلم ان رمى الحجر فيه مقدوران احدهما
حركة اليد والثانى حركة الحجارة عند رميها وانفصالها من اليد فالاول فى محل القدرة
لانه صفة لليد والثانى ليس فى محلها بل مسبب عن الاول الذى هو صفة اليد وكذلك
الضرب بالسيف فيه مقدوران حركة اليد وصدم الحديد لما لاقيه والاول فى محل
القدرة والثانى ليس فى محلها وكذلك اذا حركت يدك وفيها مفتاح او خاتم فحركة
اليد مقدور فى محل القدرة لانه صفة لليد والثانى حركة المفتاح والخاتم وهذا
ليس فى محل القدرة وهو مسبب عن الاول فكل من المقدورين مخلوق لله تعالى
عند اهل السنة ومخلوق للعبد بقدرته الحادثة عند القدرية لكن الاول مخلوق له
بقدرته مباشرة والثانى تولدا والتولد عندهم ايجاد حوادث بواسطة مقدور
القدرة الحادثة   ونحو ذلك اى كالحرارة الناشئة من حك جسم باخر وخروج
النار من اصطكاك الزناد بالحجر   مثلا راجع لليد اى او الرجل   وهو ان ما وجد
عادة بواسطة حركة اليد المسمى بالتولد وفيه ان ما وجد بواسطة حركة اليد يسمى
متولدا لا تولدا لان التولد ايجاد امر بواسطة حركة اليد مثلا وقد يقال ان فى الكلام حذف
مضاف اى وايجاد ما وجد بواسطة حركة اليد الخ والحاصل ان الضرب مثلا متولد
حركة اليد وناشئ عنها باتفاق لكن اهل السنة يقولون الخالق لحركة اليد وما نشأ عنها
هو الله والقدرية يقولون انهما مخلوقان للعبد بقدرته الحادثة   مع ما فيه الخ
متعلق بقوله بطل لذلك تاثيرها اى مع ما فى التولد زيادة على ما جاء فى كلامه من لزوم
وجود امرين موثرين بقدرة العبد وحركة يده اثرا فى الضرب مثلا فقد صدق انه
وجد اثر وهو الضرب من موثرين وهما القدرة الحادثة وحركة اليد واما على مذهب
اهل السنة فالضرب وان نشأ عن الحركة لكن بحسب الظاهر والموثر حقيقة فى كل منهما
هو الله تعالى فلا يلزم وجود اثر من موثرين   ووجود فعل من غير فاعل عطف
على مدخول من وتوضيحه انه اذا فرض ان زيدا رمى سبعا بسهم ومات زيد الرامى قبل
وصول للسبع السهم المرمى ثم وصل السهم بعد موته للسبع المرمى فجرحه وقتله فقد
وجد الفعل وهو الجرح والالم بدون فاعل لانه لما مات ذلك الفاعل صار كالعدم قوله

اوفاعل

١٩٥

٢٠٥

اوفاعل من غير ارادة وعلم اى اذا نظرنا الذات لكونها خالية عنها ولم نلاحظ انها صارت
بالموت كالعدم   وقوله اوفاعل عطف على فعل واو للتنويع اى انه يلزم على التولد اما كونه
اى كذا وقرر بعضهم كلام الشيخ بغير ذلك فالاول على تقدير ان الفاعل هلك ذاته بالمرة
ولم يبق لها اثر والثانى على تقدير موته مع بقاء ذاته وهذا والتفريع اى ومن المعلوم
ان وجود الفعل بدون فاعل باطل وكذا استلزام الفعل لذات مع انتفاء مصححات الفعل
منه وهى الحياة والقدرة والعلم باطل لما فيه من ابطال دلالة الفعل على كون الفاعل
حيا ولان يمنع الاستدلال بوجود الحوادث على وجود صانعها   واتفق الاكثر
اى من القدرية وهم المعتزلة منهم وحاصله ان الانسان مثلا اذا اكل وشرب
الاكل شبع او شرب وانا عن الشرب رى فالاكثر من القدرية على ان الاكل والشرب
فعل العبد والشبع والرى مخلوق لله تعالى والاقل منهم على ان كلا من الاكل والشبع
وكذلك الشرب والرى مخلوق للعبد بقدرته الا ان الاكل والشرب مخلوق له
العبد بقدرته الا ان الاكل والشرب مخلوق له مباشرة والشبع والرى مخلوق له تولدا
ويرد على الاقل بان اتفاق اكثرهم على عدم التولد فى دليل دليل على بطلان قول هولاء
الاقل بالتولد اذ لو كان التولد مستندا عقليا لعقله اكثرهم لاسيما وهم المعتزلون
منهم ومما يرد على الاقل ايضا انه يلزمهم ان تكون الاجسام متولدة مع انها ليست
من جنس مقدور العبد بالاجماع وذلك ان سقط النار عند الاقتداح نفع على
حطب الدار اى فاذا تولد ما يحرق الاول لزم ان يتولد سائر الاجسام تبعا للهب
فان زعموا ان النار كانت كامنة فى الجسم فتحركت وان المتولد حركة الجسم لا وجوده
كان هوسا لا يرضى بقوله عاقل فان الحجر والزناد بعد القدح ليس فيهما شىء   ونحوهما
اى كالحرارة الناشئة عند احتكاك جسم باخر وكالنار الناشئة عند قدح الزناد
بالحجر   فقالوا بعدم التولد فى ذلك كله من الاكل والشرب الخ وشرب مرض ونحوه
فشبههما جبرا ولا جرا لها وثانيا شبيهها تفننا   وذلك اى الاتفاق الواقع
من اكثرهم   وبالله التوفيق قد تقدم ان مباحث الكتاب ثلاثة مبحث
الواجبات والمستحيلات والجائزات وتقدم الكلام على الواجبات فلما انهى الكلام
عليها كان المناسب التعبير بالله عالمنا قال وبالله التوفيق اى والتوفيق كائن بالله ولما
انهى الكلام عليها اتبعها بالكلام على المستحيلات وعند التوجه لذكرها بقوله هذا
الذى ذكرناه   فى اوصافه اى بمعنى من   اى هنا حذف السيد الظهور

اى من اول المباحث المقصودة بالذات الى هنا   فى حقه تعالى اى لذاته او فى حكمه
تعالى اى حاله كون ما يجب معدودا فى حكمه اى فى الاحكام الثابتة له تعالى   واذا
علم الخ جواب عما يقال لم ترك الكلام على المستحيل تفصيلا فاجاب بما ذكره وقوله وهو ضد
ذلك الواجب الواو للتعليل اى لان المستحيل ضد الواجب والاشيا تعرف باضدادها
على ما سبق اى لا على ما نقل عن امام الحرمين والقاضى والاستاذ   من
الممكنات الاول ان يقول لانا نبرلها فى شى من الممكنات الكائنات لانها اخص من
الممكنات والذى وقع النزاع فى ان القدرة الحادثة تؤثر فيه او لا تؤثر فيه انما هو الممكن
الموجود بالفعل لا مطلق الوجود والمراد بمقدورها الفعل المقارن لها   بل نسبته
اى القدرة وذكرها اعتبارا بانها وصف وقوله اليها اى الى الممكنات   ولا تؤثر فيه
بيان لوجه النسبة لا تتعلق بمقدورها الا فى محلها اى الا اذا كان مقدورها فى
محلها وفيه انه لا معنى لهذا الحصر لان المقدور الحركات وهى لا تكون الا فى محلها فالاولى
ان يقول لان مقدور القدرة انما يكون فى محلها بخلاف متعلق العلم فانه قد يكون فى
غير محله   وافاد بهذا الاستدراك دفع ما يتوهم من التنظير بالعلم ان متعلق
القدرة وهو مقدورها قد يكون فى غير محلها كالعلم   وما خرج عن محلها اى
كالضرب والقتل وقوله فلا نسبة بينه وبين القدرة تاثيرا ولا غيره اى ولا ايجابا ومعه
يقتضى ان ما خرج عن محل القدرة كالضرب والقتل ليس بمقدور ولا مكسوب بخلاف
الحركة فانها مقدورة ومكسوبة وهو كذلك فان قيل ما اقتضاه مذهبكم من ان الخارج
من محل القدرة ليس مقدورا ولا مكسوبا يقتضى عدم التكليف به لان التكليف انما هو
بالافعال المكتسبة قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها كيف لا يكلف به وقد
اجمع على التكليف به قلنا لما كان الخارج من محل القدرة مسببا عن المكسوب وهو
الحركات جاء التكليف به تنزيلا له منزلة سببه لانه لما كان مخلوقا عند مكسوبه عادة
جرى به التكليف والثواب والعقاب   والمعتزله اى والقدرية من المعتزلة
تجترئ اى يوجد افعاله بقدرته   الذى فى محلها وهو الحركات   ما هو خارج
عن محلها كالضرب والقتل والرمى   لان احدهما اى وهو السبب وقوله مباشرة
وقوله بواسطة الخ   الا العلم النظرى حاصله ان العقل عندهم يحدث النظر
بالقدرة القايمة به وذلك النظر يلبثا عنه العلم النظرى فكل من النظر والعلم قايم
بالعقل والنظر مقدور مباشرة والعلم مقدور تولد اذ كل منهما قايم بالعقل وهذا بخلاف

الحركة والضرب فان الحركة قايمة باليد والضرب قايم بغيرها   يولده اى يولد العلم
النظرى وقوله فى محل القدرة عليه اى وهو العقل   تحقيقة التولد اى من حيث هو
الصادق بتولد العلم النظرى وغيره   كما حادث اى كالضرب والقتل وقوله بواسطة
مقدور بالقدرة الحادثة اى وهو حركة اليد   وهذا المذهب اى مذهب التولد
ولما افاد تصوير التولد على مذهب القدرية شرع فى بيان منشاه وماخذه وحاصل
ما ذكره الشارح ان الطبائعيين يقولون بتاثير الاسباب بطبعها فالنار تؤثر فى الاحراق
عندهم بطبعها والسكين تؤثر فى القطع بطبعها والاكل يؤثر فى الشبع بطبعه اى بذاته
وهكذا وهو كفر والمعتزلة فى الحقيقة يقولون ان الحركة مؤثرة فى الامور المذكورة بطبعها
لكنهم تحاشوا عن التعبير بما ذكر خوفا من رميهم بما رمى به الفلاسفة من الكفر
وليست اى الاسباب الطبيعية عنده اى اهل العقلية كحركة الاصبع مع حركة
الخاتم فانها مؤثرة فيها عندهم من غير توقف على وجود شرط وانتفاء مانع وان كان الحركة
مخلوقة لله عندنا   ما لم يمنعها مانع كان المناسب ان يقول ما لم يمنعها مانع او
ينتفى شرط لما نقله ان الطبائعيين يقولون ان اقتضاء الطبيعة المطبوع يتوقف على
ثبوت شرط وانتفاء مانع لا ان يراد بالمانع ما يشمل انتفاء الشرط مجازا لان المانع هو
الوصف الوجودى فاطلاق المانع على عدم الشرط مجاز   الوجه للاحكام اى
المؤثرة فى الاحكام اى معلولا لها بطريق الايجاب واللزوم العقلى فاراد بالاحكام
معلولا لها   فاخذ المعتزلة ذلك اى تاثير الطبيعة بمعلولها وسموه تولدا ثم
ان هذا التولد لا يقول به كل المعتزلة فى النار ونحوها كالاكل والشرب لانهم
وافقوا اهل السنة فى ان الحرق والشبع من الله كما مر   ولم يجعلوا الخ جواب
عما يقال لم جعلوا السبب المولد بمثابة الطبيعة ولم يجعلوه بمثابة العلة العقلية
فاجاب بقوله ولم يجعلوا احكام السبب الخ وكان الاولى للشارح قوله المولد بكسر
اللام صفة للسبب وقوله بمثابة العلة العقلية اى بحيث يكون معلولها لازما
لها لا يتخلف اصلا وقد شيخنا ان قوله بمثابة العلة على حذف مضاف اى بمثابة
حكم العلة العقلية وهو لزوم معلولها اى وعدم انفكاكه عنها وبالتقدير المتقدم
صح قوله ولم يجعلوها حكم السبب فلا يقال الاولى حذف لفظ حكم   لجواز
ان يمنع التولد مانع يوخذ من هذا ان اللزوم فى التولد عند القايلين به عادى
لا عقلى   ثم غيروا العبارة اى عبارة الفلاسفة فقالوا الخ ظاهره ان التعبير بالتولد

ليس فيه تعبير لها مع انه تعبير لها فالاولى ان يقول فاخذوا ذلك ولعقوه لتولد وانما لم
يحملوا الخ وقوله فقالوا فعل فاعل السبب اى ولم يقولوا فعل الطبيعة وقصدوه بانه
فاعل السبب لئلا يبطل ماخذهم هو فعل فاعل السبب اعترض بان الحركة التى
هى السبب عندهم هى من السبب فهو فاعل له وقد اسندوا فعله للفاعل فيلزم
ان يكون الاثر المولد اثرين فاعلان ولا يعقل تاثير فاعلين فى اثر واحد وهذا معنى
قوله الخ وهذا اى التفسير اذا حقق لم يكن له حاصل اى لم يكن له حاصل معقول
اى يحكم العقل بصحته بل ببطلانه ضرورة تاثير السبب فيه اى فى الاثر
وقوله تاثير القدرة اى تاثيرها فى القدرة وهو العبد وقول القائل اى منهم
جوابا عن الاعتراض المذكور وحاصل ذلك الجواب انه ليس المراد بقولهم فعلا
فاعل السبب ان الفاعل لا اثر فى السبب وهو الحركة اثر فى المولد عنها كالضرب حتى
يلزم الاثر المولد بل المراد ان الفاعل اثر فى السبب وهو الحركة اثر فى السبب وهو
الحركة والسبب الذى هو الحركة اثر فى السبب كالضرب مثلا فالفاعل لا تاثير له
فى الضرب وانما نسب اليه وقيل انه فعل السبب من جهة كونه اثر فى سبب المولد
فيه ونظير ذلك العبد مع الرب تعالى فانه خالق العبد فالعبد خلق افعاله
القبيحة كالسرقة والزنا وغير القبيحة كالصلاة وحاصله لا اثر للاثرين المؤثرين انه اى
فاعل السبب يؤثر فيه اى فى الاثر المولد وقوله بواسطة السبب اى بواسطة تاثيره فى السبب
باول حاصل القول به خرج عن قول القائل وكان الاولى ان يأول ان حاصله
انه اى فاعل السبب فعل سبب ذلك الاثر ولم يفعل الاثر السبب عنه والحاصل ان
العبد اعنى قولهم فعل فاعل السبب عن بعض المعتزلة وهى معترضة بما علمت من
ان ظاهرها ثبوت الاثر للمؤثرين فاذا اولت بما قاله ذلك صارت موافقة لما عند
جمهور المعتزلة من ان فاعل السبب انما فعله فقط ولم يفعل المسبب عنه وفاعل الحجر
عنده هو السبب فقط لانهم ينفون اضافته اى فعل العبد وكان الاولى ذكر
هذا على وجه التعليل بان يقول لانهم ينفون الخ ومذهبهم رحمه الله جاء به اى
لانهم ينفون والحال ان مذهبهم فى التولد يلزمهم ما فروا منه وحكم فلا ينفعهم نفيه
النفى ووجه الالزام ان الموجب عليهم لكون العبد فاعلا للسبب كالضرب
والقتل كونه فاعلا للسبب وهو حركة اليد فيلزم لا محالة على مذهبهم الفاسد
ان يكون البارى خالقا لكفر العبد ولزناه وسرقته ونحو ذلك لانه فاعل للسبب ولفعل

وتصميمه

وتصميمه على الفعل ونحو ذلك من اسباب الفعل ولون المتولد اى كالضرب
والقتل ولا يصح اى ماذكره من حكاية الاتفاق مضافة الى الله اى
تنسب اليه بحيث يقال ان الله خلق الضرب والقتل لا على معنى انه فعلها اى
حصلها واوجدها بقدرته وخصائص اى صفات وهو عطف مرادف
يقتضى حدوث الحوادث عنها اى كخلقه النار على طبيعة تقتضى الاحراق واذا ضرب
بالعصى والسيف فقد خلق الله هذا الجسم احتوى على طبيعة ينشأ عنها القطع فليس
القطع ناشئا عن الحركة كما يقوله الاولون حتى يكون فعلا للفاعل السبب بل ناشئ عن الطبيعة
التى احتوى عليها الجسم المضروب به فمعنى خلق الله القطع والضرب على هذا المذهب
انه خلق الطبيعة المقتضية لذلك فى الجسم المضروب به او المقطوع به وذهب
حفص الفرد اى منهم وحاصل مذهبه انه ما يقع خارجا عن محل القدرة الحادثة
ان وقع على وفق ارادة العبد فهو فاعل فعل السبب كالقطع فانه يقع على قدر ارادة
الفاعل اى على وفقها بان يجزه او يقصره او يوسطه وان كان لا يقع على وفق ارادة
العبد واختياره بل كان وقوعه بغير اختياره كالسقوط من علو الى اسفل فهو ليس فعلا
للفاعل السبب بل فعل الله تعالى فان السقوط المذكور لا يقع على مراد العبد وكذهاب
السهم عند الرمى فان الرامى لا اختيار له فى ذهاب السهم الى الجبل او اليمين مثلا ثم
لا يخفى ان مذهب حفص المذكور هو المشهور عن المعتزلة من ان الافعال الاضطرارية
غير مخلوقة للعبد بخلاف الاختيارية انه ما يقع مباينا لمحل القدرة اى ما يقع
فى غير محلها وقوله على قدر اى على وفق والمراد بالاختيار الارادة والمراد بالسهم باكسر
الى الشخص ونحوه اى كذهاب السهم فليس من فعله اى بل هو فعل
الله تعالى واختلفوا اى المعتزلة وقوله فى وقت خلق القدرة اى فى وقت انقطاع
تعلقها ففى الكلام حذف مضاف دل عليه السياق لا يزال مقدورا اى متعلقا
للقدرة الحادثة تعلقا صلاحيا لمناسبة السياق فيجب ثبوته اى المتولد
اى يجب وقوعه وقوله فينقطع اثر القدرة فيه اى فى المتولد لانها لا تتعلق بواجب
والحاصل ان المتولد الذى ينشأ من الحركة قبل وقوع الحركة مقدور للعبد فاذا
وقعت الحركة صار وقوعه واجبا فلا تصلح القدرة التعلق به فينقطع تعلقها
وجدا اى بالفعل وهو تفسير لما قبله واختلفوا فى الالوان اى المتولدة
عن فعل الصناع وقوله والطعوم اى الناشئة عن الطبخ والتركيب كطعوم الاشربة

والمعاجين   هل يجوز ان تتم متولدة الى وجه فتنسب الى فاعل السبب وقوله اولا
اولا يجوز ان تتم متولدة وحينئذ فتنسب الى الله تعالى كلونها الموت الحاصل عند وضعها الى
السلاح وتحريك اليد لها متولد من حركة اليد فلو كان العبد فاعلا بواسطة فعله لسببه
في القول الاول وقيل انه من فعل الله لانه من فعل العبد وليس متولدا من حركة اليد وكذا يقال في
الطعم الناشئ عند وضع الملح في الطعام مثلا قيل انه ناشئ عن الوضع او الطبخ قبيح
العبد وقيل انه مخلوق لله وليس متولدا عن شئ والخلاف في الالوان والطعوم
الناشئة عن حركات كالالوان الناشئة عند وضع الصباغ والطعوم الناشئة عند طبخ
او تركيب واما غير الناشئة عن ذلك كالالوان الغالبة وطعومها فهو من فعل الله
اتفاقا   وذهب ثمامة بان المطعومة المتولدة من اسفرين وكان الاولى تقديم هذا
الكلام على قوله واختلفوا لانه لا ارتباط له به وانما هو من معنى ما قبله وبه كلام النظام
والفرد   الى ان هذه المتولدات اى جميعها لا فاعل لها اى لا العبد ولا الله بل هو صنعة
من غير صانع   ويلزمه انه هو حدث الالزام هو ان الاعراض اذا وجدت من غير
فاعل تطرق ذلك في غيرها من سائر الحوادث   اى ان جميع الاعراض كالبياض
والسواد والسمع والبصر والحركات   واقعة بطباع الاجسام القائمة بها
وقوله الا الارادة اى فانها مخلوقة لله   والمولودات بكسر اللام جمع مولد وهو
السبب الذي يتولد اى ينشأ عنه غيره وما قدمه الكلام عليه اجمالا شرع الكلام عليه
تفصيلا وقوله والمولدات اى في افعال العباد واما في افعال الله فيأتي الكلام
فيه   الاعتماد وهو الالحاح على الشئ بما ينشأ عنه حرارة او لمن يعتمد عليه مثلا
او يقطع له او ضرب او قتل او قطع له فالحرارة والكسر والقتل تولدت عن الاعتماد
والمجاورة فاذا جاور الماء حفنة فتولد منها رائحة للماء ولتنار جاورت حطبا فتولد منها
حرارة لذلك الشئ او المتحرك جاورت حطبا فتولد منه لا تحة وهكذا وقد كانت الاعتماد
والمجاورة يولدان مسببات كثيرة ثم بعضها كسب غلاق في النظر والوهى فان الاول
انما يولد سببا واحدا فلذا اضافهما الى   على خلاف معنى الباء وهو راجع للمجاورة
اى ان المجاورة تولد بشرط عدم الحائل وعدم البعد جدا   والنظر المولد للعلم نحو
العالم حادث وكل حادث له صانع ينتج العالم له صانع فالعلم بهذه النتيجة تولد عن
النظر وهو القياس المتقدم ولما كان النظر انما يولد سببا واحدا وهو العلم النظري
اضافه اليه   والوهى هو افتراق الاجزاء كالجرح وقطع اليد مثلا فانه يتولد من

ذلك الالم   وقد اختلف ابو هاشم والجبائي الخ الحاصل انهما اتفقا على ان المولدات
بكسر اللام اربعة الا انهما اختلفا في الاول منها فقال ابو هاشم انه الاعتماد وقال
والده ابو علي الجبائي انه الحركة وهو الموافق لما مر وناقض الشيخ ابو هاشم على والده في الذكر
مناسبة عدة الاعتماد من المولدات لا مرين لان الفاعل يولد الحرارة والضرب والقتل
والقطع والكسر والقطع من الاعتماد فاعلها ابو هاشم واما والده فيجعل بدل ذلك
الله والحركة ونحوها الحركة بعد الاعتماد منها انما هو على مذهب ابى هاشم قوله الى شدة
العضلات اى قوتها الى شدتها وحاصله ان الاعتماد الذي هو الالحاح عن قوة العضلات
وشدة ربط الاعصاب للاعضاء والعضلات جمع عضلة وهى اللحمة المختلطة بالعصب
فتمنعه القوة والشدة في حث الحرارة وما ذكره مما في الاعتماد ليس المراد به الميلان على جسم
كما هو المشار اليه المراد به ما ذكر   وفي ذلك الاشارة راجعة لمضمون قوله والمولدات
عندهم اربع الخ   ثم اختلف الخ ثم للترتيب الذكرى او المعنوى اذ كان الخلاف صادرا
منهم متأخرا عن تقريرهم التولد في افعال العباد وقوله هل يجوز اى في جواب هل
يجوز الخ اى انهم اختلفوا في جواب هذا الاستفهام وحاصله ان الريح مثلا خلق الله
تعالى ونشأ عنه حركة الاشجار فقيل انها مخلوقة لله ولا تولد وقيل التولد حركة
الاشجار والخالق لها هو الهواء   لعموم قادريته لم يقل لعموم قدرته لان المعتزلة
لا يثبتون المعاني في المعقولية   والامتناع ان تتعلق اى قادريته بشئ في محلها لانه
الشئ الذي في محلها اعني الذات هو صفاتها وهى واحدة والقادرية لا تتعلق بالواجب
وشئها اى القادرية   اى ما خرج عن محلها اى كالريح وحركة الاشجار
وقوله شئ واحدة اى وجه فتتعلق ببعضها دون بعض ترجيح من غير مرجح
اى ان التولد مفعول اى خلقه الفاعل   فان السبب الهواء وهو الهواء جار
صدوره من الواسطة يجوز ان يتخلف تأثيره في مسببه وهو حركة الاشجار   ولا يمنع في
الشاهد اى لنا ان صدور الحركة من العبد ليس مما تنحصر تأثيرها في القطع مثلا
فكذلك صدور الهواء من الرب لا يمنع تأثير الهواء في حركة الاشجار   الا كما نع اى ولا
مانع   وليس صدوره اى السبب المولد من الصانع مانعا اى من تأثيره في سببه
فلزم ان يولد اى ذلك السبب الصادر من الصانع   هذا حاصل الخ الاشارة
راجعة لمضمون ما تقدم من قوله وان المعتزلة قد سبق ان مذهبهم ان العبد يخترع افعاله
الى هنا   وهو ما تقدم ظاهره ان الضمير عائد على الرد وهو غير مستقيم لان البرهان

المتكلم ليس نص رد مذهبهم في التولد الا ان يقال انه عايد عليه على حذف مضا ف
اي وحده ما تقدمه الخ وانه لا تاثير الخ عطف تفسير لما قبله فالى هذا
المعنى اي وهو اتفاقهم رد مذهبهم بالبرهان الدال على استناد الحوادث كلها الى الله
وانه لا تاثير لكل ما سواه في شيء منها ما يخص الخ من تبعيضية فيكون المعنى من
هذا الفصل ذكر هذه اللوازم الثلاثة الملازمة للقول بالتولد لكن انت خبير بان
المص ذكرها صريحا لا على طريق الاشارة وحينئذ فقوله ثم اشرنا فيه وقد يجاب بانه اراد
بالاشارة الذكر واطلاق الاشارة على الذكر حقيقة عرفية استحالة تاثير القدرة
الحادثة اسناد التاثير للقدرة مجاز واسناده الى الموصوف حقيقة ومقدورها اي
وهي الحركات وقوله التي هي السبب المولد اي للكائنات عنه من ضرب وقتل وكسر وقطع
ورمي فذلك الناشي عن السبب المولد هو الاثر والمؤثر فيه المدعى تاثير القدرة الحادثة
ومقدورها وهو الحركات لانهم ادعوا ان الحادث وهو الاثر تولد بالسبب كالقطع
والرمي مثلا وقوله عن سببه المولد اي وهو الحركات فالمولد بالكسر ومقدور
للفاعل هذا يعارض اول كلامه من حيث وهو القدرة الحادثة ومقدورها فاسند التاثير
فيها للقدرة واسنده هنا للفاعل واجيب بان التاثير ينسب لكل منهما لكن للقدرة مجازا
وللفاعل حقيقة فقد ارتكب الامرين في الخطاب او بلا … اراده اي او بخلاف بدون
ارادة كالمتولد كما … فانه … اي الرمي وقوله الى الرمية
منسوب الى … في الاصل الشيء المرمي والمراد بها هنا الفعل المرمي له وقوله ثم يتصل الى
السهم بها اي بالرمية وقوله وصادف حيا اي وصادف الرمية حالة كونها حيوانا
حيا كالصيد مثلا وقوله فانه … اي بذلك السهم وقوله ولا يزال اي ذلك
الجرح مثلا راجع الى الزهوق اي او الى ان تبلى عظامه وقوله السرايات جمع
سراية مصدر سرى وهذه السرايات الخ راجع للاول وقوله
سابقا وجود الفعل بلا فاعل وقوله وقد رمى بضم الراء وتشديد الميم بمعنى بليت
ورمت بالمرة جملة حالية ولا مرية الخ راجع للثاني لانه انما انتفت
الصحيحات فقط والذات الفاعلة باقية بعد الموت فقوله سابقا او بدون ارادة
نحو او للتوليع ولو جاز الخ من البين ان المقام للفعل الاختياري ولا يخفى انه
لا يمكن عقلا صدوره الا من حي وحينئذ فالفعل يدل عقلا على حياة فاعله فلو جاز ان
يقع من ميت بطلت دلالة الفعل على حياة فاعله مع انها واجب عقلا لا يجهل

الانتفا وهذا اللازم والملازمان بعده اعني قوله ثم وجوده حال عدم الفاعل نحو قوله
ومما يلزمهم الخ زيادة على ما في المتن من اللوازم الثلاثة نعم هي داخلة في عموم قوله
ونحو ذلك من المستحيلات المذكورة في المطولات ثم وجود الفعل اي الانتفا ل
وجود الحوادث على وجود الصانع اي لانه قد وجد الفعل حال عدم الصانع
فان قالوا جوابا عن اللازم المذكور وحاصله ان الفعل انما يدل على ان له
فاعلا ولا يلزم من كونه له فاعلا ان يكون ذلك الفاعل موجودا حيا وجود فعله
كالكتابة وجوده حيا وجود سبب فعله وحينئذ فيستدل بوجود الحوادث على ان
صانعها ثبت له الوجود قالوا جواب الخ حاصله انه لابد من اضافة الفعل حال
وجوده لفاعله ويمتنع اضافته اليه في حال كونه غير فاعل كحال الموت لان اضافته
اليه تقتضي صحته اي حياته وموته يقتضي عدم صحة اضافته اليه وتنافي
اللوازم يقتضي تنافي الملزومات وحينئذ فاضافته للفاعل بعد موته فلا تجامع موته
وهذا الجواب لا يتم لانهم كانوا يجوزون ان موته يقتضي عدم الاضافة اليه مع انهم
يقولون بصحة اضافة الفعل الميت الذي يحصل سبب الفعل حال حياته لان بين
اضافة الفعل للفاعل اي لانه من استناده اليه حال وجوده ولا يكتفي بالسبب السابق قوله
ويمتنع صدوره اي ويمتنع صدور الفعل حالة كون الصدور مضافا اليه اي الى الشيء
حالة امتناع كون الشيء فاعلا وبما فسرنا به الضمير في قوله اليه وكونه يفيد مع ما يرد على
ظاهر المص من التنافي لانه اثبت للشيء ولا الفاعلية وحينئذ فلا معنى لقوله بعد في حال امتنا ع
كونه فاعلا وكان الاولى للشارح ان يقول ويمتنع اضافته اليه في حالة الخ لانه جار على كلامه
او الا على الاضافة اي وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات وحينئذ فاضافة الفعل
للفاعل تنافي موته ولا تجامعه في حالة امتناع كونه فاعلا الموت يقتضي صحة
ذلك اي صحة كونه فاعلا بان يكون حيا والامتناع اي حالة الموت وقوله ينافي
الصحة اي صحة الاضافة ومما يلزمهم الخ حاصله انه يلزمهم على القول بالتولد
ان يكون الموت من فعل العبد واللازم باطل اتفاقا فكذلك الملزوم فان نسبة
الخ هذا سند لقوله ومما يلزمهم وكان الاولى للشارح ان يعكس في التفسير بان يقول فان
نسبة تعقب الموت لفعله كنسبة تعقب الالم لزعمهم يجعلون الالم فعلا
للعبد بالتولد من حركته فكذلك الموت الى فعله اي الشخص المفهوم من
الكلام والمراد بالفعل هنا السبب ويلزمهم اي الحيات وقوله ان يكون اي العبد

على الجملة انما صرح بذلك لان الاماتة اللازمة في المقام انما يقدر عليها
العبد في بعض الاحيان فلا يكون الاحيا الذي على ساكتيها كذلك لا ندرك
الاحيا وقوله ضده اي الاماتة عندهم قدرة على ضده اي فالقدرة على الحركة
مثلا عندهم هي القدرة على السكون والقدرة على الايمان يقدر عليه بها على الكفر
اي واما عندنا معاشر اهل السنة فالقدرة على احد الضدين ليس قدرة على الآخر لان
القدرة عند الاشعري عرض مقارن للفعل فلو تعلقت قدرة واحدة بالشيء وضده
كانت مقارنة لهما فيلزم اجتماع الضدين وهو محال وكذا قالوا تتعدد القدرة الحادثة
بتعدد المقدورات واما المعتزلة فما عندهم واضحة بما العرض قالوا ان العبد له قدرة
واحدة ويمكن تعلقها بالمستقبل كما تقول نحن في قوة البارئ فلا محذور في تعلقها بالضدين
في زمانين فاذا كان مذهبهم ان القدرة على الشيء قدرة على ضده فالقدرة على الموت
قدرة على ضده وهو الحياة واحتجوا على التولد الخ فقد تكلم العلما اولا على مفهوم التولد
عند الخصوم وذكرنا نحن ما خذهم الذي اخذوه منه وذكرنا ايضا ابطال التولد بما يلزم
على القول به ثم نعرض رابعا لتفصيل ما تمسكوا به من الشبهة وتوهموه حجة في التولد ولا يخفى
حسن هذا الاسلوب وقوله واحتجوا على التولد اي على ان الامور المولدة بالفتح مسندة
للعبد وانه فاعل لها بقدرته بان نجد المسببات اي وهي الامور المتولدة كالرمي
والضرب والقتل وقوله على حسب القصد جمع قصد بمعنى الارادة وعطف الدواعي عليه
مرادف كان المقدورات اي وهو الحركات الاختيارية وقوله كذلك اي واقعة على
حسب القصد والدواعي فاذا اراد شخص الضرب مثلا وجدت الحركة والضرب اي
والمقدور المباشر بالقدرة الحادثة مستند للعبد وفاعل له بقدرته فلتكن المسببات
المتولدة كذلك بجامع ان كلا منهما يقع على حسب القصد والدواعي والجواب الخ
فيه ان التعبير بقوله والجواب لا يناسب قوله واحتجوا فالمناسب له ان يقول ويرد
عليهم لان الخصم مستدل لا مانع ان ارتباط شيء بشيء اي كارتباط القدرة
بالمقدور وارتباط المسببات المتولدة بالاسباب المولدة لها وارتباط الاصل المقيس
عليه اي وهو المباشر بالقدرة الحادثة كالحركات والمراد ارتباط ذلك بقدرة العبد
والفرع هو عطف على ارتباط على حذف مضاف اي وارتباط الفرع بدليل
الاخبار بالشيء والمراد بالفرع الامور المسببة عن الحركات والمراد بارتباطها ارتباطها
وتعلقها بالعبد وبفعله لا يدلان على التاثير اي على تاثير العبد في كل منهما

وقد



وقد ساعدونا اي ساعدنا معظمهم والشفا اي عند حصول المرض والري
عند المعالجة والموت اي عند تعاطي اسبابه وكان الاولى ان يذكر اسباب هذه الثلاثة
كالفعل فيما قبلها وفيما بعدها عند معظم المعتزلة الاولى تاخيره او تقديمه
على تخاصم اي تخاصمهم وعفو وهو الاعتماد ولا لا انعطف عليه مرادف وسقط الزناد
بتثليث السين والقاف ساكنة ويصح تحريكها مع فتح السين والزناد بالزناد هنا مجموع الحجر
والحديد والمراد بالسقط ما يخرج من النار عند الاقتداح اي ضرب احدهما على الآخر
قوله وفهم المخاطب بالفتح عند الافهام فهذا الفهم من الله عند المعظم والخجل
الخجل اي حياؤه فهذا الخجل من الله عند المعظم وكذا وجل الوجل اي تخوفه من الله عنده
المعظم فظهر ان الاولى تاخير قوله عند المعظم اي خوفه عن الخجل عند الافهام لف
ونشر مرتب وبعضهم الزم التولد الخ المناسب ان يقول وبعضهم الزم التولد في الامور
المذكورة كلها لان هذا البعض جار في مقالة المعظم وهم يقولون بعدم التولد في المذكورات
كلها فقوله ان الشبع والري والحرارة لا مفهوم لهذه الثلاثة بل ذلك البعض الزم
التولد في جميع المذكورات بدليل قوله والزم ذلك البعض الخ بانه لو الزم التولد في خصوص
هذه الامور الثلاثة دون ما عداها من الامور المذكورة لا يلزمه الالزام المذكور لانهم يكونون
موافقين على عدم التولد في سقط الزناد فقال وذلك اي ووجه ذلك الالزام
ان سقط النار اي لان النار ساقطة وقوله يقع على حسب الدواعي اي وهو حسيم
بان الحجر والزناد اراد بالزناد ما عدا الحجر بخلاف ما حمل عليه كلامه اولا وهذا
سند لقوله كان هذا هو الارضي قوله عاقل ولا يخفى ان ما جاء به سندا مجرد دعوى
فالمناسب ان لو قال فان الحجر والزناد ليس فيهما قبل القدح شيء واذا كسرا فلا نار فيهما
وعند القدح يظهر النار وكذلك السرج هو شجر في بلاد المغرب عند حكه تظهر
النار منه وعند كسره لا توجد نار وعند حكه تظهر النار يحتمل ان المراد وعند
حكه بعضه ببعض ويحتمل ان المراد وعند حكه بشيء آخر والظاهر ان المراد الاول لانه عند
كسره يحصل حكه بالكاسر وان اجابوا الضمير عائد على معظم المعتزلة فالاولى الزام
الزامهم ثم شرع في الزام معظمهم بعدم اضطرادها اي لان الانسان قد يقصد الشبع
بالاكل ولذا رمى الطعام ولا يشبع والري يقصد رمي الماء ولا يروى والاسقام احد
يضربه ولا يسقم والابراء بالمعالجة ولا يبرا والاحداث الحرارة بالتعب ولا تحدث
وان يفهم المخاطب ولا يفهم كالرمي والجرح الخ ظاهره ان رمي الحجر والجرح

متولد وربما يجعلها مولدا بالكسر فان الجرح بالمعنى المصدري مولد للالم وشكله
عطف مرادف اما الرمي اي اما عدم الاضطراد في الرمي وكذا يقال فيما بعده
مدمل اي بطوى ورفع الثقيل وشبهه قد يرتفع ظاهره ان ضمير يرتفع
عائد على رفع الثقيل ولا معنى له فكان الاولى ان يقول والثقيل قد يرتفع تارة وقد لا يرتفع
اي وتحريكه لا يطرد والحاصل ان الثقيل اذا حركه انسان بيده قاصدا رفعه
فقد يحصل الرفع وقد لا يحصل وحينئذ فالرفع غير مضطرد ومذهب المعتزلة
الخ لما ذكر ان رفع الثقيل عندهم متولد عن تحريك الشخص له وكان لهم في رفعه وتحريكه
اضطراب تعرض له ولا بطالة لاجله ان يكون الناظر في ذلك على بصيرة فقال ومذهب
المعتزلة الخ ان تحرك الاجسام الثقيلة كذا في نسخة وفي اخرى في حركة الاجسام
الثقيلة وهذا بمعنى لان حركتها هو تحركها ان تحريك الثقيل الخ الاولى ان تحركه
لانه هو الذي يتولد وينشا عن الاعتماد عليه وعن دفعه الذي هو تحريكه بالاعتماد
عليه ودفعه البا للسببية والضميران للثقيل والمراد بدفعه تحريكه وعطفه على ماقبله عطف
تفسير واذا اريد الخ اي هذا اذا اريد تحريكه يمنة ويسرة فقط فاذا اريد رفعه اي
والمراد برفعه ارتفاعه واقلاله عطف تفسير لارادة المعنى من المعطوف عليه
قوله اختلفوا فيه اي في رفعه بمعنى ارتفاعه اي اختلفوا فيه من حيث ما يتحقق به
فذهب المتقدمون الخ حاصله انك اذا رفعت ثقيلا الى العلو حصل بذلك
الرفع تحركه لجهة اليمين واليسار والعلو فالاعتماد وهو رفعه وتحريكه واحد والناشي
عنه شي واحد وهو حركته لجهة اليمين والعلو ومذهب ابو هاشم ان رفعه وتحريكه
ينشا عنه حركته لجهة اليمين واليسار فقط واما صعوده للعلو فبحركة اخرى ناشئة
عن اعتماد ودفع اخر فقول الشارح اي ان الاعتماد اي الرفع والتحريك وقوله تحركه اي الثقيل
وليس ذلك اي ما ذهب اليه الاقدمون بل لابد من زيادة حركات اي
من حركات زائدة لجهة العلو ناشئة من اعتماد اخر لان زيادة الحركات تستلزم زيادة
الاعتماد ما يخصه اي على ما يحصل به على تحريكه اي الثقيل فلزم
ان ما به تحركه اي فلزم ان الاعتماد الذي به تحركه لجهة اليمين مغاير للاعتماد الذي
يحصل به ارتفاعه وقد اختلفوا ايضا لما انهى الكلام على اختلافهم في رفع
الثقيل بالنسبة للواحد اتبعه بالكلام على اختلافهم في رفعه بالنسبة لما فوق الواحد المستقل
فراده بالجماعة ما فوق الواحد وكل واحد اي والحال ان كل واحد على انفراده.

يجعل ذلك



يجعل ذلك الثقيل الصميري بضم الميم وفتحها ولا يشتركان اي الواحد والاخر
يوثر فيه كل جزء اي من حيث رفعه لا من حيث ذاته والشوكة حاصلة
اي بين الجميع في كل جزء في المسالتين اي مسئلة رفع الشخص الواحد الثقيل
ومسالة رفع الجماعة الثقيل ابطال اصل التولد اي ابطال مبناه وهو تاثير
القدرة الحادثة في السبب المولد لغيره واسناد الممكنات بالرفع عطفا على ابطال
ابتداء تنبيه لان القائلين بالتولد يقولون باسناد المسببات المتولدة الى الله لكن
بواسطة فلا اشكال اي في بطلان كلامهم في المسالتين لان رفع الثقيل في كلا المسالتين
انما هو بخلق الله بغير قدرته والحاصل انهم يقولون ان القدرة الحادثة تؤثر في المقدور
وهو السبب اعني الحركة فلكن السبب مؤثر في المسبب فاذا ابطل الاصل وهو تاثير القدرة
الحادثة بطل الفرع وهو تاثير حركة اليد في الضرب والقتل ونحوهما من المسببات
يبطل مذهب الاقدمين اي وهو ان الرفع الذي به الحركة يمينا وشمالا به الارتفاع
بما ذكره ابو هاشم فيها اي وهو قوله سابقا ليس ذلك بصحيح بل لابد الخ
اجتماع المثلين وذلك لان الشخص الرافع للثقيل قد قام اعتمادان وكل اعتماد ينشا
عنه حركة قائمة بالثقيل فقد اجتمع في الواقع مثلان وكذلك في الثقيل لانه قال
لابد من زيادة حركات اي على الحركة التي تحركها الى جهة اليمين واليسار ولا يخفى ان
اجتماع الحركة التي تحرك بها يمينا وشمالا مع تلك الحركات الزائدة اجتماع للامثال والمناسب
لما هنا ان تقول فيما تقدم لان فيه اجتماع الامثال وهو محال اي واجتماع المثلين
محال لانه يؤدي الى اجتماع الضدين لانهما اذا اجتمعا جاز ان يعدم احدهما لانه ممكن مجتمع
الضدان واجتماع الضدين محال فما استلزمه من اجتماع المثلين محال فمنها خواص
انما قال لا قوله لان ابا هاشم يلتزم اجتماع المثلين ويدعي جوازه لكن يقال له اي لابي
هاشم لو قوله الرافع اي عند قصده الرفع للثقيل حركة واحدة في هذا الثقيل
برفعه له واعتماده عليه استحال ان لا يتحرك اي بهذه الحركة بل لابد من تحركها
بها ولا يتوقف تحركه على حركة اخرى اذ لو تحرك بها لزم الخ اذ يلزم منه اي من عدم
التحرك بها وهذا سند لما حكمت به الشرطية من استحالة عدم تحرك اي الثقيل الذي
ولد الرافع حركة فيه وفي ذلك اي اللازم المذكور وهو قيام الحركة لجسم وهو عدم
تحرك ابطال الحقيقة الحركة اي فيكون ذلك اللازم باطلا فيكون ملزومه وهو عدم
الحركة الجسم باطلا فثبت وجوب تحركه لابد فيها من تربع اي كونها وهو الحيز

الاول وقوله واشتغال اى لمكان اخر وهو الحيز الثاني لانها لكون الاول في الحيز الثاني
وحيث فرض انه حركة وهو فاني مكانه فلا تغرج ولا اشكال فاشتراطه هذا تفريع على
الشرطية والضمير المضاف اليه اشتراط عائد على اى شائم على ما به تحرك اى على
الحركة التي تحرك بها الى سائر الجهات ومن جملتها جهة العلو اشتراطنا اى ليس
بمحقق المشروط وهو هنا الارتفاع وذلك اى اشتراط ما يحقق المشروط بدونه
بنافي حقيقة الشرط لان حقيقته ما لا يتحقق ما لا المشروط به بدونه والحاصل ان الرافع
للثقيل اذا ولد فيه حركة من رفعه له وجب ان يتحرك تلك الحركة الى اى جهة كانت حتى
لجهة العلو فلزم من ذلك انه يتحقق تصعده وارتفاعه بتلك الحركة فاشتراطه في
تصعده وارتفاعه بحركة اخرى اشتراط لما لا يتوقف عليه المشروط ولا في هذا شيء
اي ينفصل عن ذلك بقوله لا نسلم قولكم ان الحركة الواحدة التي ولدها الرافع في الثقيل
تحركه في سائر الجهات حتى الجهة العلوية بل يتحرك بها لما عدا جهة العلو واما جهة العلو فلا
بد من زيادة حركة والزائد والمزيد عليه يجتمعان دفعة وان تكلم انه لم يتحرك بها جهة العلو
يلزم عليه ابطال حقيقة الحركة ممنوع لان الحركة التي ولدها الرافع في الجسم لا يلزم من عدم
تحرك الجسم بها تصعده بطلان الحركة ولا انه كانت فيه الحركة وهو ساكن وذلك انه تحرك
بها يمنة ويسرة وبعد انكشفت حقيقة الحركة في الجماعة اذا حملوا ثقيلا لابد من التحقق
الثانية وقوله وكل واحد الخ الجملة حالية القائل بالقول الاول اى وعوان كل واحد
يحمل من الاجزاء ما لا يحمله الاخر معين وسيهم المعنى هو الجزء الملاحظ في وضعه والمبهم هو
الملاحظ لا في فرض وهو ظاهر اي والمحال ظاهر اي واستحالته حله ظاهرة وذلك لان
الجزء المبهم كلي والكلي لا وجود له في الخارج وحمل ما لا وجود له في الخارج محال
اذ ليس تعين جزء اى اذ ليس اختصاص من جزء اى اذ ليس حمل زيد لهذا الجزء
المعين بخصوصه اولا من حمله لجزء اخر وكذا يقال في عمرو والغرض اى هذا الحاصل اى
والغرض ان كلا من الحاملين لو كان الخ والواو تعليلية وهذا سند لنفي الاولية اى بخلاف ما لو
كان كل من الحاملين لا يتفق على الجسم لظهور وجه تعين الجزء المحمول وهو ما يلي الراس مثلا
لكونه لا يقدر على الوسط وكذا الاخر فما وجه الخ اى فهو ترجيح بلا مرجح وهو محال لما
استلزمه من حمل كل من الجماعة لجزء معين محال فتأمل اى عاد لا اعرف وجه
الاختصاص وهذا جواب سؤال قال وجه الاختصاص تعلق قدرة الاخر فيه بهذا الجزء
ورد بانه يمكن تنازعهما في كل جزء فما المرجح وهذه اي القضية وهي قوله لا اعرف

وجه

وجه الاختصاص حيرة بينة الحاوية التحير المحض التوهمات وهو قولهم
ان المرفوع خلقه العبد بواسطة تولده من رفعه واعتماده القائلين بالقول الثاني وهو
ان كل واحد من الجماعة موثر في كل حمل في كل جزء حاصل ما ذكره الشارح انه يقال لهم ما تولد
في هذا الجزء من فعل زيد هل هو ما تولد من فعل عمرو بمعنى ان الرفع الذي هو اثر زيد هو عين
الرفع الذي هو اثر عمرو وهذا الرفع رفعا اخر فان كان الاول لزم اثر من مؤثرين وهو باطل
وان كان الثاني في ارتفاع الجسم قد حصل باحد الاثرين فلا فائدة للزائد وقد يقال ان
الجماعة المذكورة منزلة العلة المركبة فالحمل متولد عن جميع الحاملين والهيئة
الاجتماعية لها دخل في حصول المقصد فلا يحصل بواحد وحده فلا يلزم ما ذكره الشارح قوله
ولزم ان يكون المزايد الخ لاولى فرده بالفا وتحكيم الاوهام والخيالات المراد بتحكيمها
الجري على مقتضاها ما واشار بقوله وبالجملة الخ الى ان وجوه ابطال القول بالتولد لا تنحصر
فيما ذكره في هذا البحث من الوجوه فصل ويجوز الخ قد تقدم ان العقائد الالهية
تتنوع بحسب الحكم العقلي الى ثلاثة انواع واجبات ومستحيلات وجائزات وقدم المصنف
الكلام على الواجبات والمستحيلات ثم اتبعهما بالكلام على الجائزات وترجم لها بفصل الظاهر
لمغايرتها للمقدوع منه وحذف صدار الترجمة الجائز ويجوز اي عقلا وشرعا
والجواز اعم من الوقوع وقوله في حقه اى لمنافاته بمعنى ذاته الرؤية اى ان
يراه الخلق بالابصار وهم الحادثة سواء كان الرائي مسلما او كافرا لان الكلام في الجواز فقط
على ما يليق به اى على الوجه الذي يليق به جل وعلا بان لا يكون حين الرؤية
له في جهة ولا في مقابلة لا على الوجه الحاصل في الشاهد بان يكون في جهة او مقابلة
المرائي اذ هذا لا يليق به فقوله لا في جهة ولا مقابلة ترجيح لما لا يليق به ولا مقابلة
اي بحيث يكون الرائي مقابلا له وهو اخص مما له واعلم ان الرؤية الشيء في جهة تستلزم
مقابلته والمقابلة الشيء تستلزم كونه في جهة وحاصل قوله ولا في مقابلة انما ذكره
اهتماما به والا فهو داخل في قوله لا في جهة لقوله تعالى الخ لما كان وجه السند وكان
المدعى جاريا على طرق السمع والعقل قدم طرق السمع لانه المعتمد في المقام الى ربها
ناظرة اى ووقع النظر يستدل على جوازه فدلالة الاية المذكورة على المدعى باعتبار
اللزوم فاندفع ما يقال ان المدعى جواز النظر وهو اعم من وقوعه والاية انما تدل على وقوعه
فالاية انما اثبتت الاخص من المدعى وتقديم المجرور في الاية لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة
دون الحصر او الحصر ادعائي بمعنى ان المؤمنين كأنهم لا ينظرون الى ما سواه ولا يريدون الا الله

على الجائزات

لما حصل لهم من اللذة العظمى بمشاهدة ذاته ولسؤال موسى لها اى كا بشير لذلك
قوله تعالى قال رب ارنى انظر اليك اذ لو كانت مستحيلة لما طلبها وهذا الاستدلال
من جهة المعنى وليس استدلالا اصلا لانه يكون تركيبه هكذا لو كانت مستحيلة لما جهلها
موسى لكنه جهل امرها فهى غير مستحيلة وهذا لا يصح لان الاستثنائية من اضافة
الجهل الى رسول الله قال الكمارى ولا يبعد ان يكون استدلالا اصلا ونظمه هكذا
لو كانت مستحيلة لكان موسى جاهلا لامرها لتحقق طلبه لها لكن ما جهل موسى امرها
ان سؤال ما يستحيل ممنوع والانبيا معصومون منه ينتج انها غير مستحيلة فحذف المقدم
التالى لظهوره واوتى بالاستثنائية موضعه قال العلامة اليوسى وهذا وان كان صحيحا
لكن ادعا انه اقام الاستثنائية مقام التالى فى غاية البعد اذ لا محوج للعدول عن
الافصاح بما قرره لو اراد المعنى ذلك والاقرب عندى ان يترك الكلام على ظاهره الا من ان
انه اراد بعدم الجهل العلم ولا اشكال فيه فكانه يقول لو كانت مستحيلة لعلم امرها اى لعلم
انها مستحيلة لكنه لم يعلم انها مستحيلة ينتج انها ليست مستحيلة وهو المطلوب وبان
الملازمة انه لا يجهل ما هو مستحيل ودليل الاستثنائية انه لو علم استحالتها ما سالها لكنه
سالها ينتج انه لم يعلم باستحالتها وهو المطلوب على انالهم اى رغبتهم والمراد على طلبهم
النظر على وجه الرغبة الى وجهه الكريم اى ذاته الكريمة فاطلق الوجه على الذات
من طريق الخلق والمراد الوجه حقيقة بناء على انه تعالى له وجه لكن لا يعلم حقيقته الا هو
كما هو مذهب السلف وعلى هذا فمعنى كون وجهه تعالى كريما انه شريف عزيز القدر
سترون ربكم هذا ظاهر فى الرؤية لا نص فيها لاحتمال ان المعنى سترون ثواب ربكم ونحوه
الى غير ما ورد من طرف الشرع من الاحاديث والاول اقيد والثانى اقرب وكلام الشيخ يحتمل ان
المراد الاول ومن جملة الادلة على جواز الرؤية اختلاف الصحابة فى وقوع الرؤية للنبى صلى
الله عليه وسلم ليلة الاسرا ولو كانت ممتنعة لما كان للاختلاف فى الوقوع وجه وقد صح عن
ابن عباس حبر هذه الامة رضى الله عنه وقوعها له صلى الله عليه وسلم وهذا يقتضى
جوازها بالضرورة لما فرغ من ذكر ما يجب فى حقه تعالى فى معنى اللام والحق بمعنى
الذات اى لما فرغ من ذكر ما يجب لذاته تعالى اى من ما قام عليه الدليل من الواجبات
لذاته تعالى اذ ما يجب فى حقه تعالى لا ينحصر لكن الذى كلفنا بمعرفته تفصيلا ما ثبتت
منها بالدليل واما ما لم يقم عليه الدليل فيجب علينا معرفته اجمالا فنعتقد انه تعالى
يتصف بكل كمال واعلم انه اى الحال والشان ليس المراد من هذا القسم اى الذى هو

الجائز

الجائز وقوله ورجوع الجواز الى صفة من صفات ذاته اى بان يكون الجواز صفة له تعالى او
تكون صفة من صفاته تتصف بالجواز وكلاهما محال الخ وانما لم يقل اذ فيه ما توهم من
رجوع الوجوب الى صفة من صفات ذاته اذ يكون الجواز كذلك اى راجعا الى صفة
من صفات ذاته وهذا محال تعالى الله عنه اذ كل صفة من صفاته تعالى القائمة به
فهى واجبة لا تقبل الانتفا ازلا ولا ابدا بل الى تعلقها اى بل رجوع الجواز الى
تعلق الصفة بفعل الخ ولا فقد ان لو قال بل الى تعلقها بالممكنات ليجرى الكلام على الفعل
والترك والضمير فى تعلقها عائد على الصفة ومقصوده بها فى المقام القدرة والارادة
او مستحيل ان يتصف بصفة جائزة اى بصفة وجودية ولذا استحيل اتصافه تعالى جائزة
اما اتصافه بصفة اعتبارية جائزة فلا ضرر فيه ككونه قبل العالم او بعده او معه فان هذه
امور اعتبارية جائزات لانه يجوز ان لا يوجد العالم فلا يتصف حينئذ بكونه اولا قبل العالم ولا
بعده اهو وقوله او يستحيل ان يتصف سبحانه الخ سنده لعنوان قوله ليس المراد الخ ثم
استند هذا السند بقوله لما عرفت الخ لما عرفت من وجوب الوجود الخ هذا لا يظهر
بالنسبة لصفات الاحوال الا ان يراد بالوجود الثبوت او انه جرى هنا على نفى الاحوال
قوله ولو اتصف الخ هذا دليل يجب الصانع الا ان الذى قبله دليل يجب
المعنى وقوله ويتعالى الخ دليل لنفى تالى الاستثنائية المحذوفة اى لكن اتصافه بالحوادث باطل
لانه يتعالى الخ اذ الجائز لا يكون الا حادثا ان اراد بالجائز المتغير بحسب العدم لا مطلق الجائز لانه
الجائز اعم من الحادث فاذا عرفت هذا اى اذا عرفت ان مرجع الجواز لتعلق القدرة
بالممكنات بان يحالها الاولى ان يقول بوجودها لان التعلق هو الايجاد تامل ويجوز
ان لا يخلقها الخ فهذا تصريح بما علم لانه اذا جاز خلقها لهم لزم جواز عدم خلقها لهم
ولا يستحيل الخ اى خلافا للمعتزلة وقوله ولا يجب اى خلافا لمن قال بوجوب الواجب
لبعضنا عند وجود شروطها فرؤية البارى كذلك وفيه ان شرط رؤيتنا لبعضنا لا يجرى
فى رؤية البارى بالسمع والعقل اى بالدليل السمعى والدليل العقلى ما السمع
الخ قدم دليل السمع لانه المعتمد والاقوى فى هذه العقيدة لما سيظهر لك فى الدليل
العقلى من الضعف ناظرة اى ناعمة اى متنعمة تنظر الى ربها وذلك
اى وبيان ذلك اى الاستدلال بهذه الاية على جواز الرؤية اذا تعدى بحرف الى
الا افلذ ياتيه واحترز به لك عما اذا تعدى بنفسه او باللام فانه فى الاول بمعنى

الانتظار نحو وانظرونا نقتبس من نوركم وفي الثاني بمعنى التفكر نحو افلم ينظروا في ملكوت
السموات والارض وفي الثالث بمعنى العطف نحو نظرت لهم اي عطفت عليهم
كان ظاهرا في معنى الرؤية اما كان النظر عند تعديه بالى ظاهرا في معنى الرؤية ولم يكن
نصا فيها لانه قد جاء استعماله في اللسان متعديا بالى في غير معنى الرؤية كقول امراة من العرب
انا ناظرة الى ما يفعل الله بي اي منتظرة وكقوله تعالى ولا يكلمهم الله يوم القيمة ولا ينظر
اليهم اي لا يرحمهم   ويؤكده الخ الاوضح ان يقول ويؤيده ان المنقم بالنظر في الاية الرؤية
اسناده الى الوجه   ان المتعين اي المنقم وقوله بهذا النظر اي الواقع في الاية   اسناده
هذا النظر الى الوجه المناسب لاسلوب الاية ان لو قال اسناده للوجه   بانه اي الحال
والشان وقوله لما خص باسناده الى الوجه اي لان الوجوه ليست منتظرة للنعم وحدها
بل الذات بتمامها وقد يقال المراد بالوجوه الذوات على طريق المجاز المرسل ورد بان المجاز
انما يرتكب في الكلام البليغ الا اذا اقتضاه الحال ولا مقتضى له هنا   لما خص اي
الانتظار   وهو يومئذ اي يوم القيمة   لم يزل الخ لعل الاحسن التعبير بانه اولا
بدا له وقد اجاب بعضهم عن هذا الوجه الثاني بان المراد بالنعم الاخروية وبتخيرهم
الجنة انما تنتظر يوم القيمة ورده السعد بان سوق الاية لبشارة المؤمنين وبيان انهم
يومئذ في الفرح والسرور والاخبار بانتظارهم النعمة والثواب لا يلائم ذلك بل ربما ينافيه
لان انتظار الاخروية لان المنتظر بالغم والحزن والقلق وضيق الصدر اذا احد وان كان
قاطعا بالحصول نظرا لكونا الى اسماعيل النعمة لو نمت في الغد فلا حناني بعده
وعز انه واخلاله بالمرعند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الاية عليه احد من ائمة التفسير
في القرن الاول والثاني بل اجمعوا على خلافه اهـ   ومن الادلة السمعية الخ هذا
عطف على قوله اما السمع فقوله تعالى وجوه يومئذ الخ وكان المناسب للاسلوب السابق
ان يقول ومنه سؤال موسى الخ   اذ معلوم الخ هذا سند لمضمون قوله ومن الادلة
السمعية الخ   والالزم بان كان يجهل ما يستحيل في حقه تعالى كان جاهلا ورؤية ادرك
استحالتها حالة الخ اي لكن الثاني باطل لما في ذلك من غاية الشناعة اذ كيف لا يدرك
مولانا موسى ما ادركه جهلة المعتزلة وهذا من باب الالزام لهم على مذهبهم   جهلة
المعتزلة بضم الجيم جمع جاهل والاضافة للبيان   فتعين الخ الظاهر انه متفرع على ما ذكره
اولا بقوله اذ معلوم انه لا يجهل ما يستحيل في حقه والتفريع غير ظاهر لانه لا يلزم من كونه

لا يجهل

لا يجهل ما يستحيل في حقه تعالى انه طلب ما الاجائز الجواز ان يعلم باستحالة الرؤية
وبانها لغرض فكان الاولى لك ان يقول ان معلوم ان موسى عليه السلام لا يجهل ما يستحيل في
حقه تعالى وسؤال ما يستحيل ممنوع والانبياء معصومون من كل زلل تفضلا اهـ   والانبياء
معصومون الواو للحال   ومن الادلة اي السمعية   على الرغبة تفسير لقوله تعالى
في كلام المصنف وقوله ان ينفعهم اي في ان ينفعهم وتفسير الابتهال في المتن بالرغبة ولم يتعرض لطرف
المطلوب الذي هو الطلب وكانه اعتبره عطف تفسير والابتهال في اللغة الاجتهاد في الدعاء
واخلاصه   وقد ورد ذلك اي الرغبة والطلب بالتمتع بالنظر لوجهه والظاهر
ان هذا اشارة لسند الاجماع   ومنها اي من الادلة السمعية   لا تضامون او لا تضارون
يصح في ضبط كل منهما ثلاثة اوجه فتح التاء مع تشديد الميم والراء على حذف احدى
التائين والماضي تضام وتضار والمعنى لا تزدحمون في رؤيته اولا او لا تضارون اي
لا يضر احدكم غيره في الرؤية بسبب مزاحمته له وضم التاء مع تخفيف الميم والراء اي
المفعول من الضيم والضير اي لا يحصل لبعضكم من بعض ظلم وضيم بسبب الازدحام
في رؤية الباري لانه لا يحصل فيها مزاحمة لو تفاوتها وضم التاء مع تشديد الميم والراء
من المفاعلة والمفاعلة والماضي ضام وضار غير ان هذا الوجه الثالث في تضامون المروي
الحديث وان صح لغة ومعنى والله اعلم وقوله او لا تضارون هكذا روي بالشك من
الراوي كما في العقائد ولي البعض انهما روايتان وورد ايضا هل تضامون في رؤية القمر بالاستفهام
ووجه التشبيه الخ انما الحديث بيان الفهم من التشبيه فافاد ان المقصود التشبيه
في الحديث تشبيه الرؤية بالرؤية لان المرئي بالمرئي   ولوازمها فلوازم الجهة والحدوث
ولوازم الجسمية اخذ الذات قدرا من الفراغ والانقسام   فيها ذكر اي ما عدم تفاوت
بعضهم لبعض وقت الرؤية وقوله لا المرئي بالمرئي اي حتى يلزم ما ذكر من الجهة والجسمية
ولوازمها   ليس نصا في هذا بانه الخ فيه وانما كانت على الظواهر لجواز ان المعنى الا قالت
المعتزلة المراد سيروا ثواب او نعمة ربكم وقوله انظر اليك يحتمل ان المعنى رب ارني آيتك
من آياتك انظر اليك اي الى آياتك ويحتمل ان المطلوب لازم الرؤية وهو العلم الضروري
ويحتمل ان موسى يعلم الاستحالة فلما طلبها قومه سأله كما في الاية طلبها موسى لنفسه
ليسمع بنفسه القوم ان الله لا يراه القوم بالاولى من موسى وهذا كله خلاف الظاهر   فهي
لكثرتها وتواطئها على معنى واحد ظاهره ان ذلك المعنى غير الرؤية وليس كذلك وكان
الاقعد ان لو قال فهي لكثرتها وتواطئها على الرؤية تفيد القطع بها   تفيد القطع بالرؤية

اى بجوازها وقد اشار الى هذا المعنى اى رجحان الظواهر اذا كثرت افادت القطع
مالم يتضح له اى الامام الدليل العقلى لما فيه من الضعف لا سيما ان الكلام عليه
والادلة السمعية اولا والمال وقوله راجعا اى الامام راجعا ... بعد ان
نقله ذلك توقف فى القطع بجوازها وقال لا نقطع بجوازها كما تقول الاشاعرة ولا
نقطع بعدم جوازها كما تقول المعتزلة فرده اى شرف الدين بن التلمسانى عليه
اى على الفخر بما سبق من ان الظواهر اذا كثرت فى شئ افادت القطع به وقوله وهو ظ
اى والرد على الفخر بما ذكرناه ظاهر على ان بعض الخ اى بهذا الاستدراك ان بعض
ان بعض الادلة السمعية قد ارتفع من مرتبة الظ وصار قريبا من النص على
الانفراد المقام فى غنى عن ذلك وقوله يكاد ان يكون نصا فى جواز الرؤية المالم يجعله
نصا قطعا فى جوازها لملاحظة ما يتطرق له من ضعف الاحتمال كما جرى عليه الجاحظ
من ان موسى انما سال الرؤية لاجل قومه حين قالوا له ارنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن
لك حتى نرى الله جهرة واضافه لنفسه ليمنع فيعلم قومه امتناعها بالنسبة اليهم
من باب اولى وهذا التاويل وان كان غير مسلم فهو مؤثر فى القطع لان مجرد الاحتمال وان كان
ضعيفا يخدش فى القطع وانما كان هذا التاويل غير مسلم لانه مع مخالفته للظ حيث لم يقل
ارهم يتطرق اليه فاسد لان تجويز الرؤية باطل بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى
تقريرهم على ذلك وقد قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة فرد عليهم من ساعته بقوله انكم
قوم تجهلون ويقرب منه اى من سؤال موسى حديث سترون الخ فانه نص
فيها انظر ما معنى هذا الكلام فان الحديث اذا كان قريبا من الاية التى ليست بنص فكيف يجزم
بان الحديث نص على انه يحتمل ان يراد بقوله سترون ربكم رؤية الله او ثوابه او عقابه
او امره ولكن الظ ان الرؤية لذات الله وقد وقع ذلك الحديث جوابا للسؤال عن الرؤية
لما ترتعان فان ذلك غير بعيد ان يصيره نصا فيها وقد يجاب بان قوله وهو نص فيها
على حذف الكاف اى كالنص فيها بدليل قوله ويقرب منه فان المراد ويقرب منه فى كونه
يكاد ان يكون نصا وهو مستفيض اى لانه رواه احمد وغيره من الصحابة وهذا
تعليل لكونه كالنص اى وانما كان كالنص لانه مستفيض وفيه ان قيل انه يفيد
القطع ان قلنا ان المستفيض من قبيل المتواتر وان قلنا انه من قبيل الاحاد افاد الظن وانظر
قوله ويقرب منه الخ مع قوله لسؤال موسى الخ فان المتبادر يقتضى ان سؤال موسى لم يقم
دليله الا مرو هو اقرب من كونه نصا وقوله ويقرب منه الخ يقتضى انفراده فتامل

اسقاط

اسقاط الكاف وقوله وهو سؤال موسى الخ ولا يعارضها الخ قد سلف ان المعتزلة
قد جروا على خلاف ما جرى عليه اهل السنة من جواز الرؤية فانهم جروا على استحالتها
ولهم فى ذلك مستند سمعى وعقلى كاهل السنة وقد سلف ما لاهل السنة من الادلة
السمعية فى ذلك ولما انهى الكلام عليها وكان المخصوم ايراد معارضة فى ذلك توجه
فى هذا المقام الى تقريره ودفعه فقال ولا يعارضها اى الادلة السمعية وفى بعض
النسخ ولا يعارضه اى الدليل السمعى والاول انسب الخ ... لان الادراك
اخص اى من الرؤية اى ولا يلزم من نفى الاخص نفى الاعم وقوله لان الادراك اخص
وحاصله ان الادراك للشئ يقتضى الاحاطة به بخلاف الرؤية فانها قد تقع على سبيل
الاحاطة بجوانب المرئى وبدونها وحينئذ فكل ادراك رؤية وليس كل رؤية ادراكا ولا
شك انها اى الاحاطة به تعالى منتفية عندنا وان قلنا برؤيته مطلقا حتى ان
المراد فى الدنيا والاخرة وهو ما يقتضيه سياق اللاحق ويحتمل ان المراد الاطلاق ...
الرؤية وغيرها من صفات الادراك كالعلم وحينئذ فالمعنى والاحاطة منتفية سواء كان ادراكه
تعالى بالرؤية اى البصر او بالعلم او بغيرهما من صفات الادراك سلمنا انه الرؤية
اى سلمنا ان الادراك بمعنى الرؤية وانه مرادف لها لا نسلم العموم فى الزمان بل المراد نفى
الرؤية وانه مرادف لها لا نسلم لكن العموم فى الزمان بل المراد نفى الرؤية فى الدنيا لجمع بين
هذا وبين ما اقتضى الرؤية فى الاخرة من الادلة الشرعية لكن المراد فى الدنيا اى نفى
الرؤية فى الدنيا او هو اى نفى الادراك من باب سلب العموم الخ وجه ذلك ان الابصار جمع
محلى بالالف واللام يفيد العموم والسلب اذا دخل على العموم يفيد سلب العموم لا عموم السلب
وسلب العموم من باب نفى الكلية وحينئذ فالمعنى لا تدركه كل الابصار بل بعضها
محجوب عنه قطعا قال تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ولا يلزم من نفى النفى بالعموم
نفيه عن كل فرد فيكون المؤمنون خارجين من هذا العموم للادلة الشرعية الواردة فيهم
قوله والاولى عز وجل عطف على قوله تعالى لان المراد فى الدنيا اى لان المراد نفيه
فى الدنيا وقوله اذ هو اى وقوعها فى الدنيا هو المسؤول لموسى اى فلا يلزم ذلك هو الشئ
الاصل فى الجواب المطابقة للسؤال وقوله اذ هو الخ سند لقوله لان المراد فى الدنيا
قوله ولهذا قال لن ترانى اى ولاجل كون المسؤول عنه وقوع الرؤية له لذلك السائل فى
الدنيا لا الوقوع مطلقا قال المولى لن ترانى ايها السائل وقوله فيه حسن لذلك اى لكون
المراد نفى وقوع الرؤية فى الدنيا من ان نقيض الوقتية اى المطلقة لانها هى فى

بوجه في نفيها وقتا معينا والوقتية المطلقة هي التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول
للموضوع او سلبه عنه في وقت معين مثلا كل قمر منخسف بالضرورة وقت حيلولة
الارض بينه وبين الشمس فهذه موجبة كلية وقتية مطلقة نقيضها سالبة جزئية
ممكنة عامة وهي بعض القمر ليس بمنخسف بالامكان العام وقت الحيلولة فقد اخذ في
ذلك النقيض الوقت المعين وكقولنا كل ممكن فهو فعل الله بالضرورة وقت حدوثه
نقيضها وقتية ممكنة هكذا ليس كل ممكن فعلا لله تعالى بالامكان العام وقت حدوثه
والمآل واحد وقد بيناه من قبل ويدل على ذلك ما تقرر بحيث يجعل ما تقرر محجة
تامة لان التنافي من خواص الاخبار ولا تنافي بلا ذلك وقوله تعالى رب ارني انظر اليك
من قبيل الانشا هذا ما استنبطناه من الاشارة لما ذكر من الايتين الواقعتين في المتن
وكلامه مشيرا الى ان اهل السنة احتجوا بحجج عقلية وسمعية بعضها
على جواز الرؤية وبعضها على وقوعها كذلك المعتزلة احتجوا بشبه عقلية
وسمعية بعضها على امتناع الرؤية وبعضها على عدم وقوعها والمصنف في هذا الكتاب ذكر
اولا حجج اهل السنة من السمع ثم اردفها بشبه المعتزلة من السمع واجاب عنها ثم ذكر
حجج اهل السنة من العقل ثم اردفها بشبه المعتزلة من العقل واجاب عنها ثم ان
عبارة الشارح تقتضي ان الايتين المذكورتين في المتن على سبيل المعارضة بعض ما تمسك
به المعتزلة من الادلة السمعية والظاهر ان لهم ادلة سمعية غير ذلك ولم يتعرض في مقام الاحتجاج
الاستدلال بالايتين المذكورتين فقط ولا يخفى ما فيه لانه لا يتم الاستدلال بالايتين الا بعد
جميع ما استدلوا به وقد يجاب بان قوله من السمع حال من ضمير كان المحذوف وان
هذا المذكور كاين من جملة ادلة المعتزلة حالة كون ذلك كاينا من السمع وواقعة على انه
عام والاشكال مبني على ان قوله من السمع بيان لبعض ما استدلوا به على نفي وقوع
الرؤية اي على نفي ان تقع في المستقبل اذ قبله رفع النزاع معارضة لما تمسكنا به من
الاية الدالة على وقوعها هذا ظاهر وهذا لا يناسب ما جرى عليه في المتن من بعض
الوجه وهو معارضة هاهنا على نفي الوقوع والايات التي تمسكنا بها دالة على الجواز
الوجه الثاني مناسب لما جرى عليه في المتن في امتناع الرؤية اي على امتناع
نفي المعنى على الملك هو نفي مذهبهم اي وهو يستلزم الوجه الاول لان
استحالتها ونحوها يستلزم عدم وقوعها لان الوقوع عندنا يستلزم جواز الوقوع
وتوجيهها اي وتوجيه التمسك بها على المعتقد الاول ان الرؤية بهذا قياس من

الشكل

الشكل الاول صغراه موجبة جزئية وكبراه سالبة كلية وقوله ينتج الاول تقريبه
بالغا ان الرؤية هي الادراك بدل من الصغرى وقوله لانه لا يصح اللام زايدة
وهو خبر عن قوله دليل الصغرى لانه لا يصح ثبوت الرؤية مع نفي الادراك
اي فهذا يدل على انه عينها اذ لو كان غيرها لصح ثبوتها مع نفيه وان خبريات هذا
الدليل لا ينتج المدعى وهو كون الرؤية نفس الادراك لجريانه في الشيئين اللذين بينهما
عموم وخصوص مطلقا فيقال انه لا يصح ثبوت الاخص كالانسان مع نفي الاعم
كالحيوان ومع هذا فيقال انه لا يلزم من عدم صحة ثبوتها مع نفي الادراك ان تكون هي عين
ان تكون الاخص منه عموم نفي الادراك في الاية على كل بصر فيه انه لا وجه
للعموم في اللفظ عموم لكن في الاول حذف عموم وقد يقال ان كل مشترة بحسب الاشخاص
ولفظه عموم مشترة بحسب الازمان اي ودليل الكبرى عموم نفي الادراك في جميع
الازمنة من كل بصر وقوله لان الجمع المسند لما فيه من الله نفي في الاية الادراك عن
كل بصر في جميع الازمنة بمقتضى الاستغراق اي عند عدم القرينة
الدالة على العهد والتخصيص وقوله ان لا يراه مؤمن ولا كافر بعد ان ظهر العموم في الابصار
وقوله لا في الدنيا ولا في الاخرة ان ظهر العموم في الازمان وهذا مبني على ان العام عمومه
مشترط بالنسبة للاشخاص والازمان وقيل عمومه مشترط بالنسبة للاشخاص
ومطلق بالنسبة للازمان ويلزم من عمومه في الابصار عمومه في الازمان اي
لان الازمنة بالنظر الى ماهية وبه ينقطع النظر عن الموانع ووجود الشروط وهم فلا
يصح ثبوته في بعضها دون بعض للترجيح من غير مرجح تام واما توجيهها
على المعتقد الثاني واما توجيه التمسك بها على المعتقد الثاني فلانه ذكرها
اي الاية في معرض التمدح اي ذكرها على وجه التمدح فنفي المعنى على او ذكر
ذكرها على سبيل التمدح بها اي بالرؤية اي التمدح بنفيها والتمدح بنفيها لا يصح الا ان
اعتبر عموم العام الذي سبق تمدح في الاشخاص والازمان فثبوته في حقه
يقتضي المراد بالادراك الذي هو نقص في حقه مقصود وهو من المعقول اي لو كان
تعالى وبغير المخلوقات لانه مع ما يقال ان الادراك وصف للمدرك لا من اوصاف الباري
فيكون نفيه نقصا لثبوته في حقه نقص ثبوت الادراك في حقه نقص اي لانه
اذ كان مقابل الادراك كالامر حيث انه تمدح بكون الادراك لان نفيها مقابل
الكمال انما هو نقص واذا كان الادراك نفيها استحال ثبوته في حقه تعالى لاستحالة

التناقض عليه واذا استحال ثبوت الادراك استحال ثبوت الروية لما سبق ان الروية
هي الادراك والجواب عن الاية من وجوه اخ اما بين ما تمسكوا به من الاية
بالنسبة الوجهين اتصل بالجواب المقتضي لابطال ما تمسكوا به وقوله من وجوه خبر
عن الجواب وصيغة الكثرة قد استعملت في غير محلها بل هو اخص اى بل
الادراك اخص من الروية وهو اى الادراك في الحادث اخ وهذا
سند لما قبله فالواو للتعليل وانما كان الادراك في الحادث بهذا المعنى لانه
حقيقته النيل والوصول ماخوذ من ادركت فلانا اذا لحقته ووصلت اليه
مع ابصار جوانبه اى ويلزم منه الاحاطة واما الروية فهي مطلق ابصار الشئ سواء كان
مع ابصار جوانبه اولا ولهذا يصح ان يقال رايت القمر وما ادركه بصرى لاحاطة
الغيم به ولا يصح ان يقال ادركه بصرى وما رايته وهذا اى الادراك بهذا
المعنى محال على الله لاقتضائه ان له جوانب واطراف فيتعين اخ اى كما هو
الشان في كل ما استحالة حقيقته على الله ان يحمل على مجازه كالرحمة والضحك
وحيث حمل الادراك في الاية على معناه المجازى وهو الاحاطة الملازمة له
كان النفي في الاية منصبا على ذلك اللازم والمعنى حينئذ لا تحيط به الابصار
اى لا تراه على وجه الاحاطة به ان قلت انما الادراك هنا لم يثبت في حقه تعالى
حتى يقال ان حقيقته مستحيل وانما هو منفي فاذا فرضنا انه محمول على حقيقته
المذكورة ونفيت فاى محذور في ذلك قلت المراد البينة على الله تعالى لما
استحالة في حقه الجسمية والجوانب والاطراف لم يكن ان يتصور في حقه
حقيقة الادراك حتى يصح اثباته او نفيه وانما يعقل فيه تعالى لازم الادراك
وهو الاحاطة وهذا هو الذى ينبغى اخ كما اخبر عن نفسه هذا نظير
مسلم الثبوت ونفى الابصار الخاص اى الذى هو الادراك على سبيل
الاحاطة لا يوجب نفى اى انتفاء اى لا يوجب انتفاء اصل الابصار الذى هو
الادراك لا على سبيل الاحاطة والاضافة في اصل الابصار بيانية اى لا يوجب
انتفاء مطلق الابصار لان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام وانتفاء الانسان لا يوجب
انتفاء الحيوان وهو اى الاصل للابصار هو الذى ندعيه اى ندعى
وقوعه وبهذا اى بما ذكر من ان المراد نفي اللوازم اتم النصوص
الدالة على الروية اى الادلة النقلية الدالة على وقوع الروية كقوله تعالى الى ربها

ناظرة

ناظرة وكقوله عليه الصلاة والسلام انكم سترون ربكم كالقمر ليلة البدر اخ
للتوفيق بين النصوص اى الادلة الدالة على وقوع الروية كما ذكر والادلة الدالة على
عدم وقوعها مثل لا تدركه الابصار سلمنا اخ الجواب المقدم شرح لقوله في
المتن لان الادراك اخ وقوله سلمنا اخ توجيه لشرح قوله سلمنا الروية اخ
لكن لا نسلم العموم في الازمان يعنى ان قوله لا تدركه الابصار لا يجعل عاما في سوى
الاشخاص لمعارضة الادلة في وقوع الروية توجب المصير الى تخصيص هذا العام
بالنسبة الى الازمان للجمع بين هذا اى الدليل وهو لا تدركه الابصار
وقوله وبين ما اقتضى الروية اى وهو قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
ناظرة والحديث المتقدم او ندعى اخ هذا من زيادات الشارح وليس هذا
مذكورا في المتن في الافراد اى بان يراد بالابصار ابصار الكفار للادلة
الواردة فيهم اى الواردة في انهم يرون المولى في الاخرة فتلك الادلة تعين ان قوله
لا تدركه الابصار من قبيل العام المخصوص او نقول ان لفظ الابصار اخ هذا
شرح لقوله او عموم من باب الحمل لا الكلية وهو عطف على ما قبله من قوله او ندعى
اخ محلا بالالف واللام اى بسببهما يفيد في الثبوت وهو تدركه
الابصار العموم اى عموم الادراك لكل فرد من الابصار فسلبه اى الابصار
اى سلب حكمه فالضمير للابصار على حذف مضاف تابع اى متوجه لما اشعر به
اللفظ اى وهو العموم اى فالنفى منصب على العموم وذلك اى جعل النفى
تابعا للعموم اى منصبا عليه والاشارة راجعة لسلب العموم لان سلب
العموم اخ وذلك كقولنا ليس كل حيوان انسانا فان نفى الانسانية عن عموم الحيوان
لا ينافى ثبوتها لفرد من افراد الحيوان فيتحقق فاعله ضمير يعود على سلب
العموم بخلاف عموم السلب اى كقولنا لا شئ من الانسان بكاتب فتكذب
بثبوت الحكم لفرد كثبوت الكتابة لزيد بخلاف سلب العموم ولهذا اى ولاجل
كون عموم السلب يكذب بثبوت الحكم لفرد من الافراد قيل من انزل الكتاب
اخ هذا تنظير بقياس من الشكل الثالث تقريره ان تقول موسى بشر موسى انزل عليه
الكتاب ثم تردده الى الشكل الاول بعكس الصغرى بان تقول بعض البشر موسى ينتج بعض
البشر انزل عليه الكتاب فهذه النتيجة موجبة جزئية وهي تناقض ما ادعوه
من السلب الكلى حيث ادعوا اخ هذا تقرير لما افادته الاشارة فالمقام في غنى

عنه والدلالة المعتزلة اى فاسد لان المعتزلة بالاية على استحالة الروية،
توقف على تحقق الثانى اى عن الجزم بالثانى الذى هو عموم السلب لم يتحقق ولم يجزم
به وانما تحقق سلب العموم لان الاشعرية الخ ولان نقيض الخ فقوله فان الاشعرية الخ
تعليل لهذا المحذوف الذى قررناه وانما يراه اى وانما يدعى انه يراه المومنون
لا الكافرون وهذا هو سلب العموم الممكن حمل الاية عليه اى لا يراه جميع الابصار بل
ابصار المومنين وحينئذ لا يتم للمعتزلة الرد عليهم بهذه الاية وقوله وانما يراه المومنون
اى على خلاف بعض الجزئيات كالنساء وقوله دون الكافرين اى على خلاف قول لا يرونه
اصلا كما هو ظاهره وقيل يرونه ثم يحجبون بعدها وهذا اشد فى الحسرة ونقيض
الموجبة عطف على الاشعرية اى ولان نقيض الخ وقوله ونقيض الموجبة الكلية اى
وهى كل الابصار تدركه التى سلبتها الاية صفة للموجبة الكلية والضمير فى
سلبتها عائد عليها على حذف مضاف اى التى سلبت الاية حكمها اى حكم الموجبة
الكلية التى هى قوله تعالى لا تدركه الابصار هى السالبة الجزئية خبر عن قوله ونقيض
واتى به مراعاة لما بعده التى دلت عليها الاية وهى لا تدركه الابصار لانها ليس بمعنى
كل الابصار تدركه وهذه سالبة جزئية لان النفى اذا تقدم على لفظ كل كان بمثابة
لفظ بعض فكانه قيل الابصار بعضها لا تدركه فقولك ليس كل حيوان انسانا بمثابة قولك
بعض الحيوان ليس بانسان فالسالبة الجزئية من قبيل سلب العموم ثم فرع على مضمون
قوله ونقيض الموجبة الخ وقوله موجبها الضمير للجسم اى بما اوجبه وافادت السالبة الجزئية
اى وحين اذ كان مدلول الاية هو السالبة الجزئية التى هى نقيض الموجبة الكلية
نقول بما افادته الاية ودلت عليه بل ابصار المومنين جعله الاضراب من معاد
الاية نقيض اى سلب العموم لا يجامع عموم السلب بل ينافيه من حيث انه لابد فى
سلب العموم من ثبوت الحكم لبعض الافراد فكانه قيل فى الاية لا تدركه كل الابصار بل بعضها
كذا ذكره المحشى واعترضه ابن التلمسانى بان الحق المقرر خلافه وان سلب العموم قد
يجامع عموم السلب وحينئذ فهذه الاية على هذا الجواب لا تفيد مدعى اهل السنة
وهو اى موجبها هذا الجواب اى الذى هو قوله او نقول ان لفظ الابصار
وقوله واليه اى الى هذا الجواب المذكور اشرت الخ اى السلب فى الاية
الخ يشير الى ان الضمير فى كلام المتن راجع للسلب وقوله من باب السلب المعلق
بالمجموع الخ وهو سلب العموم وقوله لا من باب السلب المعلق بكل فرد اى حتى

يكون

يكون من عموم السلب اضعف الاجوبة اى لانه يقتضى ان سلب العموم من
مقتضيات الاية وانه ينافى عموم السلب وقد اعترضه الخ هذا بيان
لضعفه اى وقد اعترض الجواب المذكور ابن التلمسانى الخ لا تفيد عموم
السلب اى بل هى معنيدة له فانه لا ينافيه هذا سند لقوله لا نسلم الخ اى
واذا كان لا ينافيه فلا يصح انها اذا دلت على نفى العموم لا تدل على عموم السلب،
لانه لا ينافيه اى بل قد يجتمعان فان قلت كل انسان حجر فان نقيضه ليس
كل انسان حجر فهذه سالبة جزئية ويصح ان تكون سالبة كلية بان نقول لا شئ من
الانسان بحجر فقد جامع عموم السلب سلب العموم فى هذه المادة فى نفس الامر
والحاصل انه قد يجامعه اذا لم يثبت حكم لبعض الافراد نحو ليس كل انسان بحجر مع
لا شئ من الانسان بحجر وقد لا يجامع فيما اذا ثبت حكم لبعض الافراد كما اذا
قلت ليس كل حيوان انسان فانه لا يجامع قولك لا شئ من الحيوان بانسان بل ينافيه
لثبوت الانسانية لبعض الحيوان فانه لا ينافيه اى وقوله ونقيض الموجبة الكلية
التى سلبتها الاية الموجبة الجزئية التى دلت عليها الاية لا السالبة الكلية التى لم يدل
عليها يقتضى تنافيهما وانهما لا يجتمعان فى مادة وقوله اى الامام وقوله
لكن ذلك الاشارة راجعة لما ذكر من السالبة الجزئية لانه يحتمله اى ان
السالبة الجزئية هى التى يتحقق بها تكذيب الموجبة وذلك لان الايجاب الكلى
اذا كذب فالسلب الجزئى صادق لا محالة والسلب الكلى تارة يصدق كقولنا فى نقيض
كل انسان حجر كل انسان ليس بحجر وقد لا يصدق الا السلب الجزئى كقولنا فى نقيض
كل حيوان انسان بعض الحيوان ليس بانسان واما لا شئ من الانسان بحيوان
فهذا كذب كالايجاب فالجزئى اذن هو المحقق والمطرد على ما هو معلوم فى فن
المنطق وانما لزم من صدق الكلى صدق الجزئى لان الكلى اخص اذ كل ما انتفى
الحكم عن الكلى فقد انتفى عن الجزئى بخلاف العكس وكذا فى الاثبات ويلزم من
صدق الاخص صدق الاعم بخلاف العكس بطريق الاولى اى وحينئذ فالموجبة
الكلية القائلة كل الابصار تدركه التى سلبتها الاية تنافيها السالبة الجزئية والكلية
والاية محتملة لكل منهما والذى يدل الخ بطريق الاولى اى لانه اذا كانت السالبة
الجزئية يكذبها مع افادتها السلب عن البعض فمن باب اولى يكذبها ما فيها السلب عن
جميع الافراد عن ان المراد به اى بقوله تعالى لا تدركه الابصار وقوله بذلك

اي بالسلب وقوله لا بقوله اى القايل فالاعتماد على الجواب الثاني اى وهو ان"
الادراك اخص ولا يلزم من انتفا الاخص انتفا الاعم يعني للامام الخ هو من كلام
المولف والضمير في يعني عايد على ابن التلمساني وذلك اى ان الامام ذكر هذا الجواب
الذي بحث فيه ابن التلمساني اولا وذكر الجواب الذى هو ان الروية اخص من الادراك
ثانيا فلما خدش ابن التلمساني الاول قال فالاعتماد على الجواب الثاني قلت واعتراض
الخ هذا الكلام من المص تعرض لاعتراض ابن التلمساني واشارة الى ان بعض المعاصرين عليه
لا له بعض المعاصرين هو ابو العباس احمد ابن زكري على عقيدة ابن
الحاجب قال الخ تقدم لنا ما سبق في مبحث الوحدانية في العقيدة المنسوبة لابن الحاجب
وقلنا هنالك يحتمل انه قال ذلك اشارة الى انها لم تثبت عنده انها له وكانه هنا غلب
على ظنه او تحقق له امرها او انها له فمنع الخ قوله وحاصله ان الفخر ذكر ان هذه
انما تفيد سلب العموم ولا تفيد عموم السلب فاعترضه ابن التلمساني بانا لا نسلم لانها
لا تفيد عموم السلب بل تفيده فاعترض ابن زكري عليه بان هذا المنع الذى حاصله
افادة الاية لعموم السلب لا يصح لان كلام علما المعاني يقتضي انها انما تفيد سلب العموم
لا عموم السلب بشهادة الخ هذا سند للمنع وسياتي مناقشة المص لهذا في قوله
بعد بدليل صدق قولنا لا رجال الحوان ذلك ليس بنا ص فيها او العام على
اللف والنشر المرتب نظرا للمثالين فقوله او القايم رجل اى اذا كان القايم رجل فهو
بالنصب عطف على الخبر وهو فيها فاين ما يقتضيه اى فاين ما يدل على عموم
السلب ولم يتعرض المص فيما ياتي لرد هذا الوجه وهو مردود ايض لان الدوال لم يكن في المقام
ما يقتضيه فهو ممكن وليس في المقام ما يمنعه على ان شرف الدين ذكر ما يقتضيه
بقوله والذى يدل على ان المراد به عموم السلب قرينة المدح ولو سلم اى ولو
سلم ان هنالك مقتضى في الجملة ولا نترك الظ وهو سلب العموم المحتمل وهو عموم
السلب وانما قلنا في الجملة لاجل صحة قوله المحتمل الرجوع اى فهذا المقتضى غير قوي
بحيث يصرف الظ لاجله فهذا مسلم حاصله ان كون التكذيب بالكلي
اولى من التكذيب بالجزئي انما يتم اذا علم صحة السلب الكلي كما في المادة التى فيها
المحمول مباين للموضوع كما في كل انسان حجر فهي كاذبة ونقيضها السلب الجزئي
صحيح واحرى بالكلي واذا لم يعلم صحة السلب الكلي كما في المادة التى فيها المحمول
اخص من الموضوع نحو كل حيوان انسان فان هذه الموجبة كاذبة والسلب الكلي"

وهو

وهو لا يأتي من الحيوان بانسان لم تعلم صحته وح فلا يكون احرى من السلب الجزئي
في كونه مقتضيا لها اذ لا يصح ان يكونا نقيضا لها بعد تكذيب السالبة الكلية
اى بعد العلم بصحة السلب الكلي ثم ان قوله الكلية يحتمل ان يكون نعتا للسالبة
والمفعول محذوف اى بعد تكذيب السالبة الموجبة الكلية وهذا هو الظ ويحتمل
ان يكون منصوبا على المفعولية ونعته محذوف اى الكلية الموجبة فيستلزم
الخ اى لان السالبة الكلية تستلزم الجزئية والفا للتعليل لان الكلية اخص
من الجزئية لانه متى صدقت السالبة الكلية صدقت السالبة الجزئية ولا يلزم من"
صدق السالبة الجزئية صدق السالبة الكلية وقوله لان الكلية سند لما قبله
فاذا كذب الاخص اى وهو السلب الكلي وقوله من النقيض اى وهو السلب الجزئي
ولفظ كذب بتشديد الذال فيهما ومفعوله محذوف اى واذا كذب الاخص منهما
من النقيض شيئا كذبه النقيض ضرورة ان صدق الاخص من النقيض يوجب صدق
النقيض والكلية السالبة اذا كذبت الموجبة الكلية فالجزئية السالبة مكذبة لها
ايض ضرورة انه اذا صدقت الاولى صدقت الثانية وان لم يقم دليل اى وان
لم يعلم صحة ذلك كما في كل حيوان انسان فلا يكذبها الا السلب الجزئي وان لم
يقم دليل على تكذيب السالبة اى الكلية الموجبة بان لم تكن صادقة فقوله على تكذيبها
السالبة الى المصدر مضاف للفاعل والمفعول محذوف اى على ان السالبة تكذب
الموجبة فلا يصح الاولى ان يقول فلا نسلم الاولوية ولا يلتفت لها وهو
باطل اى تناقض الكليتين لانهما قد يكذبان واما قوله الذى يدل الخ اى
واما قول ابن التلمساني الذى يدل على ان قوله لا تدركه الابصار المراد به عموم
السلب قرينة التمدح الخ لكن لا نسلم عمومها في الازمان لا يخفى ان هذا
الكلام مع المعتزلة من جملة الاجوبة عن الاية فهو انتقال من الموضوع وهو الكلام
عن الجواب المتقدم والحاصل ان هذا الوجه مع ما بعده من جملة اجوبة اهل
السنة عن الاية فهو كلام مع المعتزلة لا مع ابن التلمساني فسوقه في المقام غير
مناسب فلا موقع لها في المقام مطلقة فيها اى في الازمان او لما عن
التخصيص في الافراد اى بان يراد بالابصار الغير المدركة له ابصار الكفار لا
ابصار المومنين فيرونه بدليل قوله وجوه يومئذ الخ هو منقول هى الخ هذا
وجه اخر لم يجر عليه الش وليس هو من موضوع المسئلة راسا فهو وان كان صحيحا

بالنسبة للكلام مع الخصوم جوابا عن هذه الاية التى اعترضوا بها الا انه غير
مناسب للمقام وهو الخدش فى كلام ابن التلمسانى لا يدركه المبصرون
يعنى ان الاية انما نفت ادراك الابصار بحيث تكون الابصار نفسها مستقلة
بالادراك وهذا لا ينافى ان الذوات تدرك بالابصار فلم يقولوا ان الذوات
تدرك بالابصار كما هو ظاهر الاية بل قالوا لا يدركه المبصرون وان قالا انه لا دليل لما
قالوا فهى حجة لنا لا لهم والحاصل ان المنفى فى الاية ادراك الابصار ولا
نزاع فيه والمتنازع فيه ادراك المبصرين ولا دلالة فى الاية على نفيه
اوندعى التقييد فى الادراك اى فيكون اخص من الروية فلم قلتم انها تدل
على نفى الروية اى على نفيها مطلقا بدليل ما بعده لا تمدح فيها لا تمدح
نفى بمعنى الباوات الضمير الراجع للنفى لاكتسابه التانيث من المضاف اليه
بل التمدح فى اقتداره فى بمعنى البا وهو اللائق بالمدح اى لانه اللائق
بالمدح من منع الادراك من كل احد وذلك لان القدرة التى يمتحى ويمنع المخ
من التى تمنع فقط فالتمدح بها اليق وقد يقال هذا صحيح على حمل التمدح بالاقتدار
واما اذا كان بالاحتجاب كما جرى عليه الخصم فلا لان الاحتجاب عن جميع الابصار
اليق بالمدح من الاحتجاب عن بعضها قلت ولا يخفى عليك الخ قد سلف
ان ابن ذكرى اعترض كلام الفهرى من وجوه اربعة فتوجه المص الى الكلام فيها وقد
اعتبر ان او لا كلام ابن ذكرى جوابا عن اعتراض الفهرى لكلام الفخر حيث قال وقد
اجاب عنه الخ واعلم هنا ان كلام ابن ذكرى رد وكل من الاعتبارين صحيح
وما احتوى الخ من عطف العلة على المعلول واتى الخ بهذا البيت ان فساده
من جهات تمهيد القوله بعد فيها الخ هذا الوداى رد ابن ذكرى لاعتراض
ابن التلمسانى فيها اى فى انواع الاختلال وهذا شئ الخ الواو للتعليل
والاشارة راجعة لما حكاه اى وانما كانت حكايته عنهم ما ذكر مختلة لان هذا المحكى
شئ الخ اعنى من كل الخ اى اعنى بذلك الغير كل من يقول وكان الاوضح حذف
من الواقعة بعد اعنى كل من يقول بالعموم اى كل من يقول ان للعموم الفاظا
وضعت له تستعمل فيه حقيقة كالاصوليين وقد اختلف فى الصيغ المستعملة فى
العموم ككل وجميع الموصولات واسما الشرط هل هى حقيقة فى العموم واستعمالها
فى الخصوص مجازا وبالعكس او مشتركة بين العموم والخصوص اقوال بل نصوا

على ضده

على ضده نفى العموم وهو عموم النفى واراد بالضد المنافى لان العموم ليس ضد
النفى العموم بل منافيه وانها اذا كانت فى سياق النفى الخ عطف تفسير
للضد فى المقام مع لا غير الجنسية اى وهى العاملة عمل ليس وقوله
مع لا الجنسية اى وهى العاملة عمل ان ولا فرق فى ذلك اى فى كون
النكرة فى سياق النفى تفيد العموم ظاهرا مع غير لا الجنسية ونصا مع لا الجنسية
بين ان تكون الخ وهذا اى كون النكرة فى سياق النفى تفيد العموم مفردة
او مثناة او مجموعة هل هو اشتمل اى وانما نازعهم فى جواب هذا لانها
لان السائل يقول استغراق المفرد اشتمل اولا فيجاوز باحد لها تبعا للسكاكى
اى فلا رجل فى الدار عنده نفى للكثير والقليل بخلاف لا رجال ولا رجلين فان
الاول نفى للجمع والثانى نفى للاثنين فقط فيصدق الاول عند وجود واحد
او اثنين فيها ويصدق الثانى عند وجود واحد فيها فقط ام هو اى
الاستغراق فى الجميع اعنى المفرد والمثنى والجمع فلا رجل ولا رجال ولا رجلين
لنفى القليل والكثير ويحث اى فى القول الاول وقوله وجهه اى القول
الثانى واما المعرف الخ مقابل لقوله بل نصوا على ضده وهو عموم النفى فى
النكرة الخ بل ظاهر كلامهم اى الائمة فى تقرير القواعد وقوله كالمجرد اى من
النفى اى فيعم كما هو المجرد وقوله واكثر الاستعمال على ذلك اى على ان المعرف
مع النفى كالمجرد وهذا ترشيح وتقوية لما قبله ومراده الاستعمال فى مطلق الكلام
والا فالقران لم يوجد فيه غير ذلك نحو لا يحب الظالمين اى كل فرد فرد
وكذا يقال فيما بعد وليس المراد لا يحب المجموع لا تقتلوا النسا ولا الصبيان
من المعلوم ان النهى اخو النفى بجامع عدم التحقق فى كل وحينئذ فلا اعتراض بان
الكلام فى النفى والحديث من افراد النهى لا النفى تامل ومثل ذلك كثير
اى ومثل ما ذكر من الامثلة كثير والتخريج الخ مبتدا خبره قياس الخ
وهذا جواب عما يقال من طرف ابن ذكرى ان ما نسبناه لعلما المعانى من ان الجمع
المنفى معرفا كان او منكرا لا يفيد عموم النفى وان لم يصرحوا به لكن ان نصوا على ذلك
الحكم فى كل فيقاس عليها الجمع المعرف بال وحاصله ان علما المعانى صرحوا بان
اداة السلب اذا تقدمت على كل كان لسلب العموم فكذا اذا تقدمت اداة السلب
على ال قياسا لها على كل بجامع ان كلا منهما فى الاثبات للاستغراق وحاصل الجواب

من وجهين كما قال الش قياس في اللغة اي واللغة لا تثبت بالقياس على الاصح والحاصل ان ال وكل يفيد ان الاستغراق في الاثبات فقياس ال على كل في حالة النفي فكما ان كل اذا تقدمتها اداة السلب تكون لسلب العموم فكذلك ال اذا تقدمتها اداة السلب تكون لسلب العموم فيرد هذا القياس بانه قياس في اللغة والحق انها لا تثبت بالقياس مع ظهور الفارق هذا جار على سبيل التنازل وارخا العنان اي وعلى تسليم صحة القياس في اللغة فالفارق بينهما ظاهر ولا شك ان ظهور الفارق بين الاصل والفرع من القوادح المانعة من القياس والفارق هو ما اشار له الش بقوله لاحتمال استعمال ال الخ وبيانه ان ال تارة تستعمل لعموم الافراد واستغراق الجنس فتكون ككل في العموم فاذا دخل عليها فسلب نافي العموم وتارة تستعمل لنفس الحقيقة فاذا دخل عليها نفي توجه للحقيقة ونفي الحقيقة يستلزم نفي الحكم عن كل فرد فرد وهذا هو عموم السلب بخلاف كل فانها انما تستعمل لعموم الافراد فاذا دخل النفي عليها توجه الى جميع الافراد ونفي جميعها هو سلب العموم ولا يلزم منه عموم السلب والحاصل ان كلا لا يتعين فيها ان تكون لعموم الافراد فاذا دخل عليها النفي سلب العموم واما ال فلا يتعين ان تكون للعموم حتى يتوجه النفي اليه بل قد يراد بها الحقيقة فاذا توجه النفي اليها انتفى كل فرد فقد ظهر الفرق بين الاصل والفرع وح فلا ينهض قياسه عليه في الحكم الذي هو له وهو سلب العموم للحقيقة اي والاستغراق من فروعها واذا انتفت الحقيقة انتفت الافراد اي انتفى كل فرد فرد وهذا عموم هو السلب فان قلت لا نسلم ان المحلي بال المراد بها الحقيقة اذ كل منهما يتعين للاستغراق وانما هو اهمال وهو في قوة الجزئي قلت هو وان كان في قالب الاهمال لا ينافي الكلية لان لاحتمال لها باق في الجملة على انه اي حرف النفي قد استعمل الخ وهذا استدلال على ما يفهم من ما تقدم من ان النفي قبل كل لسلب العموم دائما ايضا اي كما استعمل مع ال على ما سبق التمثيل به قبل في الآيات وقوله اي وقول ابن ذكري وهذا توجيه الكلام مع ابن ذكري في الوجه الثاني وغير الاسلوب هنا والمناسب للاسلوب السابق ان لو قال ومنها قوله بدليل الخ لان صدق الخ هذا سنده للمفسد بوجود رجل الخ انما يعني مع ان استغراق المفرد نحو لا رجل في الدار والجمع العام نحو لا رجال في الدار لا الواحد اي ولا يستغرق الواحد والمثنى لانها

اي الواحد والمثنى ليسا من مدلول الجمع اي فلو كان لا تدركه الابصار من هذا القبيل كان معناه لا تدركه جماعات الابصار بل بصر او بصران فاطره لخروجهما اي لخروج الواحد والمثنى عند من يقول بالخروج لاجل انهما ليسا من مدلول الجمع شبه خروج المراة من عموم الرجال مثلا لهذا اي لاجل انهما ليسا من مدلول الجمع مثلا راجع للمراة والعكس هو خروج الرجل من عموم النسا في قولك لا امراة في الدار الا فهمه الخ هذا عطف على قوله لهذا وقوله على ابن التلمساني اي الذي اعترض على ابن التلمساني وهو ابن ذكري وقوله ان خروجهما اي منها ان خروجهما اي الواحد والمثنى وهي غفلة الخ اي وفهمه ان خروج الواحد والمثنى من الجمع في قولك لا رجال في الدار من اجل ان النفي الداخل على الجمع المنكر لسلب العموم غفلة عظيمة وانت المستدام راعاة للمجرور اذ يلزمه الخ هذا استدلال لما قبله وقوله على هذا اي على قوله ان عدم شمول الجمع المنكر المنفي للواحد والاثنين لكونه من سلب العموم وهي قضية جزئية وان وجد فيها الخ اي لانه لسلب العموم على فهمه وهو صادق اذا خرج رجل من الدار عند غيبة رجل واحد منها اي من الدار فيصدق بغيبة الاول عند غيبة ان بعض الرجال بفتح الهمزة فاعل يصدق وقوله لم يكن خبر ان فيصدق اذ القضية حيث صدق ما في قولنا فيصدق اي القضية وهي لا رجال في الدار اذا غاب واحد ولو وجد في الدار رجال الدنيا ما عدا ذلك الواحد الغايب اي وهذا لا يقول به عاقل وقد يقال لابن ذكري ان يلتزم هذا ولا ضرر لان الجمع سلب وقوله نقول هي الخ هذا توجيه الكلام مع ابن ذكري على الوجه الثالث وكان المناسب ان لو جا به على اسلوب الاول الذي صدر به بان يقول ومنها وقوله نقول هي الخ انه اي سلب العموم لا ينافيه اي لا ينافي عموم السلب وقوله فاين ما يقتضيه اي فاين ما يدل على عموم السلب في الآية وهي لا تدركه الابصار حتى تحمل عليه فنقلها على خلاف العموم اي لحملها على خلاف عموم السلب وهو سلب العموم يخل ببلاغة الكلام وانت خبير بان هذا الوجه جار على فرقين واقتصر المص على رد الطرف الاول والمناسب التعرض لرد الطرف الثاني ايضا وهو قوله سلمنا ما يقتضيه فلا يترك الظ للمحتمل المرجوح وقوله اي تلك القرينة الخ هذا توجيه الكلام مع ابن ذكري على الوجه الرابع بمقتضى انحصار قرينة المجاز الخ اي لانه انتفى القرينة الغالبة عن الاعتبار فكانه يرى ان اللفظ لا يعرف عن

ظاهره الا القرينة اللفظية وهذا فاسد على ان قوله فلا يترك اللفظ لاجلها يقال عليه حيث سلمت انها قرينة فيلزمك ان مدلول اللفظ يترك لاجلها اذ لا معنى لكونها قرينة الا انه يترك مدلول اللفظ لاجلها وان كان في ذلك خلاف اسم الاشارة راجع لانحصار قرينة المجاز في اللفظية ولا يخفى ان هذا تصريح بما يفهمه الطرف اعني عنه المحققين فانه يفهم ان المسالة ذات خلاف فلا حاجة لقوله وان كان في ذلك خلاف هذا تسليم نحاي لانه حيث سلم ان الاية من قبيل عموم السلب فقد وافق ابن التلمساني وما ذكر بعده اي وما ذكره ابن ذكري بعد قوله سلمت دلالة الصيغة على العموم بهذه القرينة والذي ذكره بعده هو قوله فلا نسلم عمومها في الازمان لان صيغة العموم مطلقة فيها فتتقيد بالدنيا وندعي التخصيص في الافراد والحاصل ان تسليمه لما ذكره شرف الدين يقطع ما عده اعتراضه وكل ما انتقل اليه من الاجوبة بعد ذلك لا يفيده في الاعتراض على شرف الدين شيئا غير اختلال النظام وتنافر الكلام لخروجه على محل النزاع منصوب من غير محله اي مجهول ومذكور في غير محله هذا المخاطب له هذا الكلام مستانف وهذا مبتدا والاشارة راجعة للمفهوم والمخاطب بفتح الطا اسم مفعول وهو نعت او عطف بيان او بدل من اسم الاشارة والضمير في له عائد على ابن ذكري واتى الناظم باسم الاشارة تعظيما لابن التلمساني فكانه يقول ان المخاطب لابن ذكري هو هذا العالم الكبير فلا ينبغي لابن ذكري ان يغلط في خطابه كانه لم يعرف ان هذا تمهيد لقوله بعده فشان المتكلم نحاي وكان ابن ذكري لم يعرف من يخاطب هل هو ابن التلمساني العالم الكبير او غيره لان هذا الخطاب لا يناسب ان يخاطب به الا من يمنع الرؤية محتجا بالاية كالمعتزلي وابن التلمساني الذي يخاطبه ابن ذكري سني لا يحتج بالاية على منع الرؤية ولا يقول بنفيها اصلا من ائمة اهل السنة ومحققيهم وح فلا يليق بابن ذكري ان يغلط في خطابه ويأتي بكلام في غير محله لا يليق خطابه به وانما يخاطب به غيره كالمعتزلة وقد قدح الواو للحال وفاعل قدح ضمير يعود على شرف الدين والمراد ببعض الاجوبة التي قدح فيها كون الاية من قبيل سلب العموم لا عموم السلب ولا يلزم من ذلك اي لا يلزم من قدح شرف الدين في بعض الاجوبة على الاية التي استدل بها المعتزلة انه يوافقهم على صحة الاستدلال بها فالاشارة راجعة لمضمون قوله وقد قدح نحو اجوبتهم الاية التي استدل بها المعتزلة وما بعده وكذا قوله

سابقا

سابقا والدلالة للمعتزلة بالاية نحو ان الغرض صد الدافع عن المذهب اي انه قصد بما ذكره من الاجوبة دفع ما تمسكوا به وان الشيخ شرف الدين قدح في بعض اجوبته كيف وقد صرح الاستفهام للاستبعاد والواو للحال اي بعيد انه يوافقهم على ذلك والحال انه اي شرف الدين قد صرح بما اقتضاه نحو والضمير في قوله عنها راجع للاية فشان المتكلم هذا هو المهد له والمتكلم هو ابن ذكري والضمير في معه عائد على ابن التلمساني وقوله ان يحاول تصحيح الجواب اي الذي اجاب به الامام الفخر سابقا وهو ان الاية من قبيل سلب العموم لا عموم السلب الذي اعترضه اي ابن التلمساني حيث قال لا نسلم ان الاية لا تفيد عموم السلب ولا نسلم انها اذا دلت على نفي العموم لا تدل على عموم السلب فانه لا ينافيه يوافق على ذلك اي على ان هناك اجوبة عن الاية غير هذا الجواب المعترض بل صرح به اي بما ذكر من الاجوبة المغايرة لذلك الجواب المعترض على مذهبه الفاسد اي وهو نفي الرؤية يعترضه اي المعتزلي وقوله لان مقصوده هو اي المعتزلي لاخصوصية ذلك الجواب الاول لاخصوصية الاعتراض على الجواب ان مقصوده تصحيح مذهبه لا الاعتراض فقط فاذا قال المعتزلي لا نسلم ان الاية من سلب العموم بل من عموم السلب يقويه انه ح فليس قصده اعتراض الجواب فقط بل تصحيح مذهبه وما تمسك به اي قد تقدم ان النص الذي استدلت به المعتزلة على نفي الرؤية جار على طرفين وتقدم شرح الطرف الاول ورفع ما شعر به ذلك الطرف لايراد الوارد علينا ولما انهى الكلام عليه اتبعه بالكلام على الطرف الثاني فقال وما يتمسك به المعتزلة نحو لكن المناسب للسياق ان لو قال واما قوله تعالى لن تراني نحو ولن تفيد التابيد هذا سند لما قبله فالواو تعليلية وقوله بدليل قوله تعالى نحو هذا سند لكون لن تفيد التابيد ولن تفيد التابيد اي ان ذلك حقيقة لغوية فيها والزمان وارد على ذلك لن تتبعونا اي فلن في هذه الاية مفيدة للتابيد باتفاق فينتقل لمحل النزاع والمراد هنا التابيد اي فاللفظ باق على حاله وليس بمجوز له ولا من منقول لا يجب ان يقال ان لن مستعملة في النفي للمحال مجازا ونقلت لذلك المعنى على وجه الحقيقة العرفية والاولى حذف قوله والمراد هنا التابيد لانه مفرد لما يفهم من المقام او قوله ولن تفيد التابيد اي على وجه الحقيقة بدليل سنده بعد قوله او النقل المراد به الحقيقة العرفية والشرعية كالدابة والصلاة خلاف الاصل اي خلاف الغالب وخلاف الاصل

لا تركب الا الدليل ان هذا اى قوله لن ترانى وصدر هذا الجواب لم يجر عليه فى
المتن فهو من توسعة الش وماجرى عليه فى الش هنا وفيما بعده افقه ما جرى عليه فى
المتن ممنوع ظاهره انه خبر عن الجواب وهو مقتضى لفساد المعنى وهم فيجعله خبرا
لمبتدا محذوف اى والجواب عن ذلك ان نقول هو ممنوع لامرين الامر الاول قوله تعالى
ولن يتمنوه ابدا والحال انهم يتمنونه فى الاخرة الامر الثانى ان الاية جواب لسوال
موسى الخ وهم يتمنونه فى النار اى الموت بدليل قوله تعالى ويقول الكافر ياليتنى
كنت ترابا وقوله تعالى ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك فهذا سند المنع و الا فدعوى
يتمنونه فى الاخرة يجرى الكلام على ما هو لهم فالجواب يعود الى نفى رويته فى
الدنيا اى وهم فلن ليست للتابيد كما قالوا والا لزم عدم مطابقة الجواب للسوال
اذا الاصل الخ الاصل هنا بمعنى القاعدة وهو سند لقوله فالجواب يعود الى
سلب رويته فى الدنيا ولان الجواب الخ عطف على قوله اذا الاصل الخ فهو عطف
علة على مثلها بنقيض السول اى بما ينافيه وينافيه فاطلق النقيض على المنافى
فالمراد النقيض اللغوى والا فالسول الروية وهى مفرد والنقيض اصطلاحا انما يكون
للقضايا بوقت معين اى وهو الان ولهذا اى ولاجل كون الاصل فى نقيضه
بوقت ان يقيد نقيضه بذلك الوقت قال المناطقة الخ ان نقيض الوقتية اى
المطلقة وكان الاولى ان يقيد ها بذلك لانها هى التى يوخذ فى نقيضها وقتها المعين بل
يقال اما ليس بعض الكاتب متحرك الاصابع بالامكان العام واما بعض الكاتب متحرك
الاصابع وقت الكتابة لا دائما فلا يوخذ فى نقيضها وقتها المعين بل يقال اما ليس بعض
الكاتب متحرك الاصابع بالامكان العام واما بعض الكاتب متحرك الاصابع بالامكان
العام واما بعض الكاتب متحرك الاصابع دائما وقد يناسب الخ انما قال يناسب
لان محل التناقض الاخبار والاية من باب الانشاء وهى قوله تعالى رب ارنى انظر
اليك وقد سلف ذلك واما اثباتها بالدليل العقلى الخ قد سلف ان مذهب
اهل السنة جواز الروية وقد استدلوا على ذلك بالسمع والعقل وان مذهب المعتزلة
امتناعها ولهم على ذلك دليل سمعى وعقلى وتقدم ان المص لما توجه للاستدلال قدم
السمع لقوته وذكر فى طيه دليل المعتزلة السمعى ولما انهى الكلام على جميع اطرافه
وبين فساد ما اورده المعتزلة علينا وابطال سند هم ابطله بالكلام على الدليل العقلى
بالنسبة الينا وسياتى فى اثنائه التعرض للدليل العقلى بالنسبة للمعتزلة وبيان ما فيه من

الفساد وعند التوجه للدليل العقلى ارتكب اداة الانفصال للطول فقال واما اثباتها
الخ وقوله واما اثباتها اى الروية اى اثبات جوازها فالضمير عائد على الروية على حذف
مضاف المشهور هو وصف كاشف لا انه للاحتراز حتى يتوهم ان للاصحاب دليل
اخر غير مشهور وهو ان مصحح الروية الوجود ظاهره ان الضمير عائد على الدليل
فيعطى كلامه ان الدليل على جواز رويته تعالى كونه مصحح الروية الوجود اى كون
الوجود علة فى صحة الروية اى فى جوازها وليس كذلك وقد يوجه كلامه بان ما ذكر
جزء الدليل لانه دليل الكبرى فيكون قد اطلق عليه دليلا مجازا من باب تسمية الجزء
باسم الكل فضعيف جواب اما وقوله لان الوجود عين الموجود ايما على قول وهذا
سند للضعف فلا يصح ان يكون علة اى لصحة رويته تعالى لان القاعدة فى
العلة ان يكون وصفا قائما بمحل الحكم لا انها محل الحكم مثلا لو قلت البر ربوى لانه قوت
وادخاره والاقتيات والادخار وصف قائم بالبر الذى هو محل الحكم ولو قلنا ان العلة فى
صحة روية زيدا وروية صفاته وجودها والحال ان وجود الشئ عينه لكانت الذات
علة مصححة للروية فلا يلزم من كونه علة فى مقام الممكن ان يكون علة فى مقام الممكن ان
يكون علة فى مقام الواجب لما بين الواجب والممكن من التخالف وعدم الجامع تقرير
الاستدلال اى على صحة رويته تعالى لما اى مما مر اول الكتاب من برهان وجوب
وجوده واما الكبرى الخ السابق ان يقتضى الكلام على حذف مضاف اى واما دليل
الكبرى ولا يخفى انه لا يناسب حل ما بعده عليه من قوله الخ ففى الكلام شئ وقد يتقضى عن
ما ذكر باعتبار ان المضاف المحذوف الصحة اى واما صحة الكبرى ويكون قوله فلان الخ
متعلق بمحذوف على انه خبر اى فثابت لان صحة الروية الخ فلان صحة الروية
اى جواز كون الشئ مرئيا فالمراد بالصحة فى المقام الجواز لا الصحة عند الفقها
والمراد بالروية الروية العقلية وهى كون الشئ مرئيا لا الصفة بمعنى البصر
موقوفة على مصحح اى لانها حكم ثبوتى لابد له من مصحح اى لابد له من علة تصححه
والا اى والا تكن موقوفة على مصحح لصحة كل الكل باطل فبطل المقدم وهو عدم
توقفها على مصحح فثبت نقيضه وهو توقفها وهو المطلوب والا لصح تعلقها
بالمعدوم اى لان نسبة الروية الى المعدوم كنسبتها للموجود والضمير فى تعلقها راجع
للروية لا بالمعنى السابق وهو كون الشئ مرئيا بل بمعنى الصفة ففى الكلام استخدام
كالعلم اى ككون الشئ معلوما هذا هو المراد فكون الشئ معلوما هذا هو المراد ككون

الشئ معلوما لا يتوقف على علة فلذا يتعلق العلم بالموجود والمعدوم فقوله كالعلم تمثيل
للمنفي وهو ما لا يكون موقوفا على مصحح وليس تمثيلا للمعدوم والحاصل ان العلم يتوقف
يتعلق بالموجود والمعدوم لان كون الشئ معلوما لا يتوقف على مصحح واما الرؤية فانما
تتعلق بالموجود فلان كون الشئ مرئيا يتوقف على مصحح   والرؤية اي والحال ان الرؤية
الخ والمراد بها هنا الصفة اعني البصر   بدليل تعلقها بالجوهر والعرض اي عند اهل
السنة واما المعتزلة فيقولون المرئي انما هو الاعراض   فالمصحح لرؤيتهما اي الرؤية
الفعلية اي كونهما مرئيين   ما به الافتراق اي وهو التحيز وعدم القيام بالمحل
بالنسبة للجوهر والقيام بالمحل وعدم التحيز بالنسبة للعرض وهو او ما به الاشتراك اي
كالوجود والحدوث والامكان والافتقار الى مخصص ونحو ذلك فان الجوهر والعرض
يشتركان في جميع ذلك   لا جائز ان يكون اي المصحح لرؤيتهما   والا لزم تعليل
الاحكام المتساوية بالنوع الخ يريد ان رؤية الجوهر ورؤية متساويان بالنوع وهو مطلق
رؤية فلو عللت فيهما بما به الافتراق كان تعلل رؤية الجوهر بالتحيز مثلا وتعلل رؤية
العرض بالاحتياج الى المحل مثلا لزم ان تعلل الرؤية النوعية المتحدة الحقيقة تارة
بعلة كذا وتارة بعلة كذا وهذا لا يصح كما لا يصح ان تعلل العالمية مثلا في زيد بالعلم
وفي عمرو بغير العلم لان العلة انما تقتضي المعلول بالمناسبة والشئ الواحد لا يناسب
الامرين المختلفين بالحقيقة اذا علمت هذا فقوله تعليل الاحكام وهي صحة رؤية الجوهر
والعرض فان نوعهما واحد وهو مطلق صحة رؤية وتحت ذلك النوع فردان صحة رؤية
الجوهر وصحة رؤية العرض   وانه محال اي وان ذلك اللازم محال وانما شدد في قوله
وهو محال لما قاله تأكيد المحالية ووجه كونه محالا انه يلزم على تعليل الاحكام المتساوية في
النوع بالعلل المختلفة تعليل نوعها بتلك العلل وتعليل الشئ الواحد بالعلل المختلفة
باطل لان العلة انما تقتضي بالمناسبة والشئ الواحد لا يناسب الامرين المختلفين بالحقيقة
وايضا الاحكام المعللة كالعالمية القائمة بزيد والعالمية بعمرو احكام متساوية
بالنوع وهو مطلق عالمية وهي لا تتميز باعتبار ذاتها وانما تتميز باعتبار موجبها وهو العلم
فلو عللت العالمية القائمة بزيد بغير العلم لزم قلب معلولها وذلك محال   تعين
الاحسن سوقه باسلوب التفريع   اما ان يكون امرا ثبوتيا الاولى ان يقول اما ان
يكون ثبوتا او عدما لان الامر الثبوتي او العدمي هو الامر الذي تعلقت به الرؤية المعلل
تعلقها به بالثبوت او العدم القائم بالمرئي ويدل لذلك قوله بعد لان العدم لا يصلح

الخ   ان يكون امرا عدميا الاولى لا جائز ان يكون عدما   والا لصح رؤية
المعدوم وامتنع رؤية الموجود هذا سند المنع وحاصله انه لو كان المصحح الذي هو
العلة عدما لاقتضى ذلك ان يكون علة صحة رؤية الشئ الكون عدما وهذه العلة
باطلة لعودها على الاصل وهو رؤية الجوهر والعرض بالابطال اذ من شرط العلة ان تكون
في محل الحكم والكون عدما انما يقوم بالعدمي لا بالوجودي فهذه العلة انما تقتضي صحة
رؤية المعدوم دون الموجود وقد يقال هذا انما يتجه لو كان الامر العدمي لا يقوم بالموجود
وهذا باطل فان الموجود تقوم به الامور العدمية كثيرا الا ترى ان الجوهر والعرض تقوم
بهما الامور السلبية كعدم الوجوب وعدم الاستحالة ونحوهما وهي امور عدمية فلو
عللنا الرؤية بشئ منها لزوم انا عللناها بالكون عدما فلم يلزم امتناع رؤية الموجود
ولان العدم عطف على قوله والا لصح اي ولا جائز ان يكون عدما لان العدم
لا يصلح ان يكون علة للامر الثبوتي اي لان من شرط العلة قيامها بمحل الحكم والعدم لم يقم
بالثبوتي سواء كان موجودا في الخارج ام لا كالاحوال واعلم انه يجوز تعليل الحكم الثبوتي
بالثبوتي كالتحريم بالاسكار والعدمي بالعدمي كعدم نفاذ التصرف بعدم العقل والعدمي
بالوجودي كعدم نفاذ التصرف بالاسراف واما عكسه وهو تعليل الحكم بالوجودي بالوصف
العدمي كتعليل وجوب الصلاة بعدم الحيض ففيه خلاف الاكثر على جوازه والمختار
منعه فقوله الشارح ولان العدم لا يصلح ان يكون علة للامر الثبوتي اي عند المحققين والاكثر
على خلافه قال الاولون هو عدم مانع لا علة والكلام في العدم المخصوص لا المطلق اذ لا يكون
علة لشئ اتفاقا   تعين الاولى تفريعه بالفاء   ان يكون امرا ثبوتيا الاولى ان يكون
وقوله والامر الثبوتي الخ كان الاولى ان يقول والثبوت اما ان يكون وجودا او حالا
فان لم يتقيد بالوجود اي بل قيد بعدمه بان اريد الثبوت الغير الجامع للوجود وقوله
امتنع رؤية الوجود اي وتعين ان يكون المرئي انما هو الاحوال فقوله ولان او لا يتقيد
بالوجود بان اريد بالثبوت عدم الوجود لا مطلق الثبوت والا كان اللازم على عدم تقييد
الثبوت بالوجود ان يرى الموجود والحال لان مطلق الثبوت اعم لان الثبوت قد لا ينتهي
الى درجة الموجود فيكون حالا وقد ينتهي اليها فيكون وجودا فتأمل   وان تقيد
بالوجود فلا يخلو اما ان يتقيد اي الوجود بكونه صفة اي وجود صفة او وجود
موصوف   لا جائز ان يتقيد باحدهما بان يقال انما رأى الشئ لكونه وجوده وجود
صفة او لكونه وجوده موصوفا والا لما رأى الاخر لانتفاء العلة في طرفه فتعين عدم تقييده

وان العلة مطلق الوجود المتحقق في كل من الصفة والموصوف بكونه صفة اي بكونه
وجود صفة ثم عم اقتضت ان الوجود يتقيد بالوجود ولا يخفى ما فيه وان جعل الضمير
في قوله اما ان يتقيد للامر المعلل لا للمعلل به الذي هو الوجود لم يحتج لحذف المضاف
ولا يرد عليه ما ذكر من البحث انظر اليوسي فتعين انه اي المذكور الذي هو الجوهر
والعرض وقوله والباري الخ الاولى ان يقول بعده وحينئذ فتصح الكبرى لانه هو الذي
يصدده وهذا اي ما ذكر من السبر الذي اتى به لبيان الكبرى لانه اي الحال
والشان وهذا سند لتضعيف ما ذكر من السبر فصحة المخلوقية اي التي هي مثالة
الرؤية في كونها مشتركة بين الجوهر والعرض فلا بد له اي لذلك الحكم من علة
لان كل حكم لا بد له من علة وقوله مشتركة اي بين الجوهر والعرض التي قائمة بهما
لان العلة يجب قيامها بمحل الحكم وانما وجب في تلك العلة ان يكون مشتركة لانه لو علت
صحة مخلوقية كل بما به تميز عن الاخر لزم تعليل الاحكام المتساوية بالنوع بعلل
مختلفة وانه محال كامر اما الحدوث او الوجود هذا من كلام الامام ولا يخفى
ان المصنف يجر عليه في سيره بل قال اما ان يكون امرا ثبوتيا او عدميا وكان المناسب له
حين قصد جلب كلام الامام من النقض في المقام الجاري على الحدوث والوجود ان يجري
في مقام السبر عليهما ليجري طرف السبر وطرف النقض على نسق واحد ما ذكر تموه
اي من العدمي لا يكون علة والمراد بالعدمي هنا ما يشمل الحال كما افاده اليوسي او ان
الحدوث لا يخلو عن شائبة عدم كما في العوارف فتعين الوجود اي والباري
موجود فوجب الخ هو مرتب على محذوف وكان هذا اي ما ادى اليه السبر في هذا
المقام وهو كونه تعالى مخلوقا فكذلك ما ذكرتموه الخطاب لاهل الحق اي فكذلك
ما ذكرتموه مما ادى اليه السبر وهو انه يرى باطل وايضا الخ هذا نقض ثان فالملموسية
مشابهة للرؤية والمخلوقية ويدرك الحرارة والبرودة به اي وقوله حكم مشترك
اي بين الطول والعرض والحرارة والبرودة وسوق الكلام الخ اي الى اخر
الكلام في الرؤية قول لا بد له من علة مشتركة والمشترك اما الحدوث او الوجود والحدوث
باطل لما ذكرتموه فتعين الوجود فيلزم صحة كون المولى ملموسا لانه تعالى موجود الخ حتى
يلزم الخ حتى للتفريع بمعنى الفاء اي فيلزم صحة كونه ملموسا والتزامه اي القول
بوجبه وهو القول بان المولى يجوز لمسه من نوع اي باطل وهذا جواب عما يقال
حتى تلزم ان الله تصح عليه الملموسية فلا ترد عليه النقض والجواب ان صحة الملموسية

في حق الباري مدفوعة بالضرورة ببديهة العقل هذا يقتضي ان بطلان هذا
القول ضروري وسياتي في كلامه في توجيه ضعف جواب الاستاذ ما يقتضي انه
نظري والاول اي والنقض الاول بالمخلوقية قوي وهذا من كلام المص الى قوله
وقد انقضى الخ فان اجيب عنه اي عن النقض الاول بان صحة المخلوقية
اي في الجوهر والعرض معللة بالامكان اي لا بما ذكرتم من الوجود لزم مثله
في صحة رؤية الجوهر والعرض لامكان لا الوجود لان كلا من صحة رؤية الجوهر والعرض
الامكان لا الوجود لان كلا من صحة الرؤية وصحة المخلوقية حكم مشترك بين الجوهر
والعرض فاي فرق بينهما وحينئذ كانت العلة في صحة الرؤية الامكان فالمولى لا يرى
لعدم وجود العلة فيه فان قيل الامكان امر عدمي وصحة تعليل المخلوقية بها لانها
عدمية ايضا واما الرؤية فوجودية قلنا الكلام في الصحة وهي واحدة في الجميع
والثاني اي والنقض الثاني بالملموسية ايضا قوي وجواب الاستاذ
عنه الخ حاصل جوابه ان قياس الملموسية على الرؤية في جعل العلة في صحة كل
الوجود قياس مع الفارق لان الرؤية للشيء لا تقتضي تاثيرا فيه بخلاف اللمس فانه
يقتضي تاثير اللامس وتاثر الملموس وحينئذ فالعلة في صحة الملموسية يجب مغايرتها
لعلة صحة الرؤية فتجعل العلة في صحة الملموسية الامكان لا الوجود ولا تجعل الملموسية
كالمرئية اذ فرق بين الامرين فقوله لوجود التاثير اي من اللامس وقوله والتاثر اي في
الملموس اي ان اللمس يلزمه تاثير وتاثر بخلاف كون الشيء مرئيا فلا يقتضي ذلك وحينئذ
فالمولى يرى ولا يصح ان يكون ملموسا لوجود التاثير اي نظر الفاعل وقوله
والتاثر اي نظر المفعول فان الانفعال اي المقتضي للتاثير والتاثر ضعيف
لان الانفعال الخ اي وايضا فالجواب بالفرق انما ينفع لو كان للخصم قياس اللمس مثلا
على الرؤية لكنه اعترض دليله بالتخلف وحاصله انه كل ما استدل به من المقدمات ت
على صحة الرؤية موجود في صحة الملموسية لكنها لم تنتج صحة الملموسية في حق
الباري لاستحالتها عقلا فيعلم بهذا ان هذه المقدمات لا تنتج شيئا والا لم تتخلف
نتيجتها في صورة تامة الصور واذا علمت ان الاعتراض بالنقض فجوابه لا يصح الا
بمنع وجود المقدمات المستدل بها على الرؤية في صحة الملموسية او من بعضها
وهذا مما لا سبيل اليه او بمنع تخلف الحكم بان يلتزم بصحة الملموسية في حق الباري
كما التزمه الامام ولا يكون الجواب بالفرق بين اللمس والرؤية لان الدليل ان كان صحيحا

كان منها الصحة المحسوسة قطعا كان فيها تأثيرام لا فالمبهم   فلم لا يجوز ان يكون
هذا الادراك اي ادراك اللمس اى فلم لا يجوز عقلا ان يدرك باللمس من غير اتصال
اللامس به ومن غير ان يقوم بيد اللامس كيفية حرارة او برودة او رائحة او ليونة
او يبوسة او نعومة او خشونة   وصحح تعلق الادراكات الخمس به تعالى ولو الذوق
والشم وان لم يكن ثم طعم ولا رائحة اصلا   فقد التزم هذا اي جواز تعلق ادراك
اللمس من غير اتصال ولا تكيف وقوله وصحح الواو للتعليل فهو سند لما التزمه امام
الحرمين وهذا يقتضي الحدس فيما الزمه المجيز من صحة ادراك اللمس لله تعالى ويلتزم
ذلك ولا نسلم دفعه اي بطلانه بنظر العقل فكيف ببديهة العقل   الادراكات
الخمس اي السمع والبصر واللمس والذوق والشم فيجوز ان يتعلق الشم والذوق به
تعالى وان لم يكن طعم ولا رائحة اصلا   من غير ان يقارنها اي الادراكات
الخمس   ونسب هذا اي صحة تعلق الادراكات الخمس به تعالى والحاصل
ان مذهب الاشعري وعليه الاكثر ان هذه الادراكات يصح ان يتعلق بكل موجود
وانها لا تستلزم الاتصالات عقلا وانما ذلك في العادة فيجوز ان يخلق تعالى للعبد
ادراك اللمس وان لم يكن هناك اتصال وادراك الشم وان لم يكن هناك رائحة
وادراك الذوق وان لم يكن هناك طعم وهكذا   خلافا اي وهو خلاف لمن
من منع تعلق باقي الادراكات به المراد بذلك الباقي ما عدا الرؤية من السمع واللمس
والشم والذوق وسوى ذلك عندهما ان هذه الادراكات الاربع مختصة عقلا بما
تعلقت به في الشاهد والمولى ليس بطعم ولا الطعم من صفاته حتى يتعلق به ادراك
الذوق ولا رائحة ولا الرائحة من صفاته حتى يتعلق به ادراك الشم وهكذا وقد تقدم
الكلام على ذلك عند قول المص والسمع والبصر والادراك على القول به   وقد
اقتصر هذا تمهيد لقوله بعد قال ابن التلمساني وقوله النقيضين تثنية نقيض فعيل بمعنى
فاعل ويوجد في بعض النسخ النقيضين تثنية نقيض وهو اوضح   وقد اورد
اي المجيز وقوله عليها اي على الطريق السابقة التي سلكها في الاصحاب صحة الرؤية
اعني قولنا الله موجود وكل موجود يصح ان يرى   ان يتمسك اي في صحة الرؤية
بهذه الطريقة يريد طريقة العقل في الاستدلال على الرؤية وهي الطريق
السابقة اعني الله موجود وكل موجود يصح ان يرى   وقد تصدى من كلام ابن
التلمساني وقوله تصدى اي توجه وفي بعض النسخ تصدر اي انتصب وهو انسب

بالمقام

بالمقام   وكان شيخنا اي شيخ ابن التلمساني وهو المقترح والمراد بتقي الدين شيخه
المقترح   ان بعضها اي بعض الاسئلة التي اوردها المجيز على هذه الطريقة
الغليل الغليل في اللغة حرارة العطش والمراد به هنا العطش والمراد به هنا ما يوجد
في النفس من اجل تلك الاسئلة   قال ابن التلمساني الخ اعاد الفعل دفعا لما
يتوهم ان هذا من كلام شيخه   ونحن نشير اليها اي الى تلك الاسئلة التي اوردها
المجيز على تلك الطريق اي مع اجوبتها   منع ان الصحة حكم ثبوتي هذا منع للمقدمة
القائلة الصحة حكم ثبوتي ولا يجوز ان يعلل بالعدمي وتقرير السؤال لا نسلم ان الصحة
امر ثبوتي وسنده لم لا يجوز انها عدم امتناع الرؤية واذا كانت عدما فيجوز ان تعلل
بالعدمي كالامكان والافتقار وذلك ليس بموجود في الله فلا بد وحينئذ فان
الكبرى السابق باطل فبطلت الكبرى ولم يتم الدليل السابق المفيد لصحة الرؤية
له تعالى   وجوابه ان الصحة الخ حاصل هذا الجواب ان قولنا لا صحة نفي
لانا حمله على الممتنع بان نقول الممتنع كالجمع بين الضدين او المستحيل لا صحة له
يدل على انه لا يكون ثبوتيا والا قام بنفسه وهو فلا صحة سلب معين اذ هو كذلك
لفظا والصحة نقيضه فيكون ثبوتيا اذ لو كان سلبا ايضا لتقابل عدمان وذلك باطل
لانهما قد يجتمعان كالاسواد والابياض في الحمرة ولا فرس ولا انسان في الحمار وانما
التقابل بين ثبوتيين كالحركة والسكون او ثبوت او نفي كالوجود والعدم او بين احد
النقيضين والمساوي لنقيضه كما في القدم والحدوث وفي هذا الجواب شيء اذ كون
الصحة تقابل لا صحة لا تقتضي انها امر ثبوتي اذ وقع في كلامهم تقابل العدميين
فيقال عدم لا عدم وفقد لا فقد وافتقار لا افتقار والعمى ولا عمى ونحو ذلك
ما لا حصر له فقول ابن التلمساني لاستحالة الخ غير مسلم وتعليله بان المنفيان قد
يجتمعان كالاسواد والابياض في الحمرة وهم فلا تنافيا بل ان ليس شيء لا ان كلا منهما في
عدم بين احدهما سلب للاخر كما مثلنا   المحمول على الممتنع اي حمل هو ذو هو
كانه زاد تقوية لكونه عدميا حتى ثبت للممتنع الخ اشار له اليوسي   فالصحة
الخ مفرع على قوله نقيض لا صحة ومن المعلوم ان نقيض الشيء رفعه فيلزم ان تكون
الصحة امرا ثبوتيا والا بان كانت عدم شيء وقوبلت بلا صحة لزم تقابل النقيض
تعين انه اي ما ذكر من صحة الرؤية   لكن لا نسلم توقفه الخ اي فبطل قوله
في صدر السؤال فلان صحة الرؤية موقوفة على مصحح الخ   وليس الخ اي لانه

ليس كل حكم ثبوتي مفتقرا الخ فالواو للتعليل وهذا سند لقوله لانسلم توقفه على
مصحح واسند هذا السند ان صحة كون الله معلوما حكم ثبوتي ولا مصحح له وجوابه
انه لو لم يفتقر الخ اي جواب السؤال الثاني ان ما ذكر من الصحة التي هي حكم
ثبوتي لو لم يفتقر ذلك الحكم الثبوتي الى مصحح لم تعلقه اي تعلق الحكم الذي هو
صحة الرؤية ومعنى عموم تعلقه بالموجود والمعدوم ثبوت ذلك الحكم لكل منهما
ويحتمل ان ضمير تعلقه يعود على الرؤية وهو صحيح من جهة المعنى الا ان فيه
تشتتا في الضمير وقوله لعم تعلقه الخ اي لكن التالي باطل وقوله وجب مرتب على
هذا المحذوف انتفى مصححا فاعل اقتضى ضمير يعود على التعلق سلمنا
توقفه اي توقف صحة الرؤية الخ وذكر الضمير باعتبار ما ذكر وحاصله انا نسلم
توقف صحة الرؤية على مصحح لكن لانسلم صحة التعليل اصلا لان المصحح اعم من ان
يكون علة او شرطا فيمنع كونه علة ونسلم ان المصحح شرط وهو فتقولات الوجود
شرط في صحة الرؤية ولا يلزم من وجوده وجود الرؤية لانه لا يلزم من وجود الشرط
وجود المشروط بخلاف العلة لكن لانسلم صحة التعليل اي لان المصحح اعم
من العلة والشرط ولا يلزم ثبوت الاعم ثبوت الاخص وقوله اصلا اي بجميع
جزئياته لا في هذا المحل ولا في غيره فانه عند المتكلمين هذا سند المنع والضمير
المنصوب بان عائد على صحة التعليل وجرى على تذكيره لاكتسابه التذكير من
المضاف اليه والواسطة عطف تفسير للحال وبيان ذلك انه اذا قيل انما صحت
رؤية الجوهر او العرض لكونه موجودا مثلا فالكون من جملة الاحوال وهو واسطة
بين الوجود والعدم كيف الخ الاستفهام انكاري بمعنى النفي والحال او واو
للحال اي لا يصح ثبوت الواسطة والحال ان الشيخ الاشعري امام المذهب لا يقول
بالواسطة فهذا توشيح للمنع الثاني لا يقول بها اي بالاحوال والواسطة
وقوله ونفي التعليل العقلي عطف على لا يقول بها لا على مدخول النفي ولا مفهوم لقوله
العقلي لانه ينفي التعليل مطلقا عقليا كان او عاديا او شرعيا لانه من قبيل الاحوال
وهو لا يقول به وهذا السؤال اي الذي جرى عليه الكلام المبطل للمسلك
العقلي لازم للشيخ الخ فلا يمكن الاستدلال على صحة الرؤية بهذا المسلك
العقلي لانه مبني على صحة التعليل المبني على ثبوت الحال ولم يقل بذلك
ومن قال بها اي بالواسطة امكنه الاستدلال بها اي بالطريق السابقة وهو

المسلك

المسلك العقلي الذي ارتكبه الاصحاب في صحة جواز الرؤية ثم رجع الضمير المجرور بها
مختلف اجاب الشهرستاني عنه اي عن السؤال قائلا بالوجوه والاعتبارات
العقلية اي وهو فيتحقق التعليل لان التعليل لا يتوقف على الحال والحاصل ان الاشعري
وان نفى الاحوال الا انه يقول بالوجه والاعتبار فالتعليل مطلقا عقلية كانت او عادية
او شرعية لا يقول بها على انها حال وهذا لا ينافي ان يقول بثبوت التعليل العقلي
والعادي والشرعي على انه وجه واعتبار فاذا قيل شرب النبيذ حرام لانه مسكر
فالكون مسكرا عنده من قبيل الوجه والاعتبار لا من قبيل الحال فاذا قيل الباري يرى
لكونه موجودا فالكون موجودا امر اعتباري والحاصل ان التعليل لا يقول به
الاشعري على انه حال وهذا لا ينافي انه يقول به على انه اعتباري وهو فيجعل
الوجود علة لصحة الرؤية وهو من قبيل الامور الاعتبارية التي يقول بها الشيخ لا من
قبيل الاحوال التي لا يقول بها فقد نتصور العموم والخصوص نتصور بالكسر
بمعنى امكن اي فقد امكن العموم والخصوص بين العلة والمعلول عند ملاحظة
الوجه والاعتبار كما نتصور ذلك عند ملاحظة الحال وعلى غيره وهو امر اعتباري
فالعموم من شان العلة واوصافها والخصوص من شان المعلول اي من اوصافه ويصح
ضم التاء من نتصور ويكون بمعنى ادرك اي فقد ادرك المتصور العموم في العلة والخصوص
في المعلول بناء على ان العلة من الامور الاعتبارية وقوله فقد نتصور الخ تفريع على اثبات
الوجه والاعتبار ولعل الاحسن ان يقول وعليها اي على اعتبارها بناء في العموم
والخصوص ويرد عليه الخ يرد بالبناء للمفعول اي ويرد على الشهرستاني بان
الشيخ الاشعري وان قال بالاعتبارات العقلية فانه اي الاشعري لم يقل بالتعليل
اي لم يقل به مطلقا سواء كان شرعيا او عقليا او عاديا كان وجها واعتبارا او حالا
هذا محصل كلامه لكن قال بعض الاشياخ ان المحقق ان الاشعري انما نفى التعليل
على الوجه الذي اثبته من قال بالحال ولم ينف التعليل على انه وجه واعتبار اذ
كيف يتأتى له نفي التعليل مطلقا وكلام الشارع وكتب الشريعة مشحونة بالتعاليل
الشرعية وحينئذ فيتم جواب الشهرستاني ومعتمدكم الخطاب لجماعة الاشعري
والواو للحال والمراد بالمعتمد طريق السبر التي سلكها الاصحاب وبالمشترك بين الجوهر
والعرض المصحح لرؤيتهما يعني ان الشيخ لم يقل بالتعليل والحال ان طريق السبر التي تعتمد منها
بايها الاشاعرة في بيان المصحح الذي تطلبونه حالة كون ذلك المصحح من اقسام

المشترك بين الجوهر والعرض المرئي مبنية على صحة التعليل والاشعري لا يقول
بصحته ثم في قوله فيما يطلبون موصولة اى في المصحح الذي يطلبونه ثم بين ذلك
المصحح بقوله من اقسام المشترك او انه حال مما يطلبونه ويصح ان يكون المراد
بالمعتمد الاعتقاد اي ان اعتمادكم في جواز الروية على طريق السبر المحتوية على المصحح
الذي تطلبونه لاجل ابطال ما يبطل وتصحيح ما يصح من اقسام المشترك بين
الجوهر والعرض مبني الخ وتوضيحه انه اذا قيل صحة الروية حكم ثبوتي متعلق
بالجوهر والعرض فلا بد له من مصحح لا جائز ان يكون ما به الافتراق والا لزم تعليل
الاحكام العقلية المتساوية بالعلل المختلفة فتعين ان يكون المصحح لها امر مشتركا
وهو اما عدم او ثبوت لا جائز ان يكون عدما لان العدم لا يكون علة للثبوتي فتعين ان
ذلك المصحح ثبوت وهو اما الوجود او الحدوث او المخلوقية لا جائز ان يكون الحدوث
لان الحدوث لا يكون علة للوجود ولا المخلوقية لكذا فتعين انه الوجود فهذه
الطريقة مبنية على صحة التعليل ومعتمدكم فيما يطلبون مبني على العلل الخ
هذا قيد في الايراد وهذه دعوة اسندها بقوله وقلتم ان الحدوث لا يكون علة
اى لانكم قلتم في طريق السبر كذا وقلتم كذا وكل من تلك الاحوال محتوي على التعليل
الخ فالواو في قوله وقلتم تعليلية احكام العلل العقلية ظاهره ان عندنا
احكاما وعللا وليس كذلك اذ ليس كلامنا في الا علل وحد فتجعل الاضافة
بيانية او يراد بالاحكام المحكوم بها ويراد بها المدلولات وحدها فالاضافة حقيقية
وقلتم ان الحدوث الخ هذا وما بعده مستند في الاعتراض اى لانكم قلتم
كذا والنقم للتعليل واما حكم بنفيه وقد علمت جوابه لا يعقل الا مشتركا بين
العدم والوجود اى ان العدم والوجود مشتركان في معنى الحدوث فالحدوث مركب
من الوجود والعدم بمعنى السابق بدليل قوله والعدم السابق والعدم
السابق الخ حاصل كلامه ان الحدوث لا يصح ان يكون علة لصحة الروية لان
الحدوث معتبر فيه العدم السابق لان معناه العدم السابق على الوجود ولذا عرفه
بعضهم بانه عدم كون الشي قبل كونه فلو علل صحة الروية بالحدوث للزم تقدم
العلة على المعلول بالزمان وهو باطل بيان ذلك ان من المعلوم انه انما يصح ان يرى
الوجود والعدم السابق على الوجود لا يجامع الوجود فلو كان الحدوث علة
لصحت روية الموجود لكانت العلة وهي الحدوث سابقة على معلولها الذي هو روية

الوجود

الوجود بالزمان والعلة يجب مقارنتها لمعلولها هذا حاصله وانت خبير بان هذا
انما يلزم الا على تفسير الحدوث بالعدم نفسه واما على تفسيره بانه الوجود بعد العدم
او بالعدم السابق على الوجود وهو ما اشار له اولا بقوله لانه لا يعقل الا مشتركا بين
العدم والوجود اي انه مركب منهما فلا يلزم ذلك اذ العدم جزء من مفهوم الحدوث
لا نفسه فلا نسلم عدم حصول المقارنة اذ حصول المركب باخر اجزائه فقد تحصل
المقارنة بين المعلول واخر جزء من العلة ولا يلزم ان يقارن المعلول جميع اجزاء
العلة وليس كل من تلك الاجزاء علة وانما العلة مجموعها نعم يلزم عليه تركب
العلة العقلية وهو لا يصح والمناسب ان لو قال لان الحدوث لا يعقل بدون العدم
فاما ان يكون الحدوث نفس العدم لزم تقدم العلة على المعلول بالزمان لان العدم
السابق لا يجامع الوجود وتقدمها عليه باطل لوجوب مقارنتها له وان كان العدم
جزءا من مفهوم الحدوث الذي هو العلة لزم تركب العلة العقلية وهو باطل
وصحة الروية عطف على اسم ان من قوله لا يعقل والواو تعليلية لانه وجداني
والامر العدمي المناسب ان يقول والعدم لا يكون علة الخ لان الحدوث هو العدم
السابق على الوجود والعدمي هو الامر الذي قام به العدم ولا حاجة منها ما يفهمه
الكلام من تركب العلة بصرف حتى لغير العقلية اذ الاسناد لان جار على العموم
وقلتم ان الجوهر لا يصح ان يركب لجوهريته الخ هذا عطف على قلتم فهو سند ايضا وهذا
قد جرا عليه السبر بقوله لا جائز ان يكون ما به الافتراق الخ وقلتم ان
الجوهر لا يصح ان يقال يرى لانه على صفة خاصة الخ هذا سند ايضا ولم يذكره المص في
السبر المتقدم وحاصله انه لا يصح ان يقال راي الجوهر لكونه جوهرا متحركا او
لكونه جوهرا ساكنا او لكونه جوهرا ابيض على ان تكون العلة مجموع الجوهرية والابيضية
او الجوهرية والمتحركية لان التعليل بشي مما ذكر يلزم عليه ان لا يرى الاخر ويلزم
عليه تركيب العلة العقلية وهو باطل لان العلة لو تركبت لانتفت عند انتفاء
جزء منها فاذا انتفى الجزء الاخر انتفت ايضا ويلزم تحصيل الحاصل وهذا يقتضي
منع التركيب في العلل مطلقا عقلية او عادية او شرعية وحاصل ما في المقام انه
اختلف في تركيب العلة هل يجوز ام لا فقيل يجوز مطلقا وقيل لا مطلقا وقيل يجوز
ما لم تزد على خمسة اجزاء وكلام المص مطلق وظاهره انه عام في العقلية والشرعية
والعادية فاذا علمت هذا فنقول انه لما يلزم على ذلك من التركيب في العلة العقلية

اى وهو باطل فى الجملة وان كان فيه خلاف والظرف تقييده بالظرف فانه يقتضى ان
العلة العقلية يمتنع فيها التركيب وان غير العقلية لا يمتنع فيها ذلك الا ان يقال المراد
وهو باطل فيها كغيرها تامل   سلمنا صحة التعليل اى فى غير محل النزاع وهو غير
هذا الموضع لكن نمنع صحته فى هذا الموضع الذى هو محل النزاع لان صحة الروية
ليست من الاحكام المعللة بدليل   لكن لم قلتم الخ وهذه الاسئلة كلها ما عدا الاول
جارية على طريق التنازل وارخا العنان فكل جار على تسليم ما يليه   وقولكم فى جواب
اى فى سنده انه اى ما ذكر من صحة الروية لو لم يتوقف على مصحح لم حكمه من اضافة
حكم المصحح بيانية والمراد بعموم صحة الروية للموجود والمعدوم ثبوتها لكل منهما
او المراد بالحكم التعلق اى لو لم يتوقف صحة الروية على مصحح لكانت الروية متعلقة
بالموجود والمعدوم   وهو اعم اى والمصحح الذى انتجه قولكم وقوله اذ قد يكون
شرطا اى ونحن نقول ان الوجود المصحح هنا للروية شرط فيها لا علة لها لانه
فلا يلزم من ثبوت الوجود ثبوت صحة الروية اذ لا يلزم من ثبوت الشرط ثبوت
المشروط   فان الحياة شرط الخ الاولى ان يقول فان الحياة مصحح لقيام العلم
والقدرة والارادة بالمحل ومع ذلك هى شرط لصحة قيام المذكورات بالمحل ولا يلزم
من وجودها فى المحل وجود المذكورات فيه لا علة اذ لو كان علة للزم قيام العلم
والقدرة والارادة بكل من قامت به الحياة بحيث يكون عالما قادرا مريدا سميعا
بصيرا متكلما والمشاهد خلافه فكذلك الوجود مصحح لروية الموجود على انه شرط
لا علة وقوله وليست علة لها اى للمذكورات من العلم وما عطف عليه وكان
الاولى ان يقول وليست علة له اى للقيام المذكور لانه المحدث عنه   وهو قوى
اى وهذا السوال قوى لا يمكن الجواب عنه وبيان قوته ان دليل السبر انما انتج ان
مصحح الروية الوجود والمصحح اعم من العلة والشرط ولا يلزم من ثبوت الاعم
ثبوت الاخص والمطلوب كون الوجود علة لاجل ان يلزم ثبوت صحة روية كل
موجود للزوم طرد العلة ولا يلزم ذلك من كونه شرطا اذ لا يلزم من ثبوت الشرط ثبوت
المشروط وبقى بحث اخر وهو انه متى لاحظنا مطلق المصحح فدليل السبر السابق
لا ينتج ان المصحح خصوص الوجود الا انه على علة لا على انه شرط وذلك لان
الامر الثبوتى لا يعلل بالعدمى ويجوز ان يكون العدمى مصححا للثبوتى بان يكون
شرطا فيه كما يقال عدم المانع شرط فى وجود الممنوع فاذا منعنا كون المصحح هنا علة

كان دليل

كان دليل السبر غير منتج انه خصوص الوجود فتامل   سلمنا صحة تعليله اى تعليل
ما ذكر من الحكم وهو صحة الروية   لا نسلم ان صحة الروية حكم مشترك اى بين
افراده وهى صحة روية الجوهر وصحة روية العرض بحيث يكون صحة الروية نوعا
لهما وانه مشترك بينهما اشتراكا معنويا وسند هذا المنع ما اشار له بقوله فان صحة
كون الجوهر مرئيا مخالفة لصحة كون السواد مرئيا اى مخالفة لها بالنوع والا فالمخالفة
للتشخص حاصلة حتى عند اتفاقهما بالنوع   ولو تساوتا اى الصحتان فى النوع
وهذا سند لقوله فان صحة كون الجوهر مرئيا مخالفة الخ والواو تعليلية اى لانهما
لو تساويا فى النوع مع اختلافهما بالتشخص لقامت احداهما مقام الاخرى اى لسدت
كل احداهما مقام كل الاخرى لان هو شان المتحدين نوعا بحيث يقال صحة روية
الجوهر لكون السواد مرئيا وصحة روية السواد لكون الجوهر مرئيا فالمراد بقيام احدهما
مقام الاخر كون المعنى القائم باحدهما علة للاخر كما يقال انما صحت روية زيد لكون عمرو
مرئيا وانما كان زيد قابلا للكتابة والضحك لكون عمرو كذلك   لقامت الخ اى لكن
الثانى باطل فبطل المقدم وهو تساويهما فى النوع فثبت نقيضه وهو اختلافهما فيه
وهو المطلوب   وللاضافة الخ هذا عطف على معنى قوله ولو تساويا اى لانه لو
تساويا بالقامت الخ ولان للاضافة اثرا فى المخالفة اى فى الحقيقة فاضافة الروية
للجوهر يصيرها مباينة لروية العرض واضافة الروية للعرض يصيرها مباينة للروية
للجوهر وحينئذ فلا يكونان متحدان نوعا   وجوابه ان صحة الروية الخ حاصله ان
الذى يوجب الاختلاف فى النوع الاختلاف فى المقوم فاختلاف الشيئين بالاضافة
لا يقتضى اختلافهما فى المقوم لنوعهما وصحة الروية على تقدير اضافتها بحيث يقال
صحة روية الجوهر وصحة روية العرض لا توجب الاختلاف فى المقوم لصحة
الروية حتى يلزم الاختلاف فى النوع وحينئذ فالاضافة لا توجب الاختلاف فى الحقيقة
الا ترى ان زيدا اذا لازم العلم وعمرو لازم الجهل حتى انه اضيف الاول للعلم وقيل
زيد العالم واضيف الثانى للجهل وقيل عمرو الجاهل لا توجب هذه الاضافة اختلافهما
فى الانسانية لعدم اختلافهما فى الفصل المقوم لنوعهما وهو الناطقية فقول الشارح فى
اى الظرفية بمعنى فى وهى متعلقة بلا تختلف وما واقعة على مقوم والمراد بصحة
الروية صحة كون الشى مرئيا اى ان صحة كون الشى مرئيا لا تختلف بسبب
ما تضاف اليه فى مقوم هى اى صحة الروية به اى بذلك المقوم ففى العبارة حذف الرابط

للصفة بالموصوف وتقديم اي ان صحة الرؤية لا تختلف بسبب ما تضاف اليه في مفهوم لا تحقق صحة الرؤية خارجا الا به حتى تختلف حقيقة الافراد ونظيره ذلك ان تقول زيد لا يخالف عمرا بسبب اضافة احدهما للعلم والاخر للجهل في مفهوم كالناطقية ذلك المفهوم متحقق به نوعهما وهو الانسان في الخارج واذا علمت هذا فقول الباحث في المسند فان صحة كون الجوهر مرئيا تخالفه في النوع لصحة كون السواد مرئيا ممنوع وقوله في سند ذلك السند ولو تساويا لقامت احداهما مقام الاخر لا نسلم الملازمة في ذلك الشرطية لان الصحتان وان تساويا في النوع لكن المضاف اليهما يختلف نوعا بخلاف ما لو كان متحدا في النوع فانه يقوم احدهما مقام الاخرى نحو لما صحت رؤية زيد لكون عمرو مرئيا وكذلك صحت رؤية البياض لكون البياض السواد مرئيا وقول الخ كالا يختلف هذا تنظير في الجملة لا يضاح لان العلم في طرف التنظير جار على الصفة والرؤية من طرف المنظر له المراد بها تعلق اي كون الشيء مرئيا كالا تختلف حقيقة العلم باختلاف متعلقاتها اي فالعلم بهذه المسئلة لا يغاير العلم بالاخرى في الحقيقة سلمنا انه مشترك اي سلمنا ان صحة الرؤية حكم مشترك بين افراده وهي صحة رؤية الجوهر وصحة رؤية العرض فلا نسلم امتناع تعليل الاحكام المتساوية اي بالنوع بعلل مختلفة كان تعلل صحة رؤية الجوهر بالتحيز وصحة رؤية العرض بالافتقار للمحل مثلا فان اللونية مشترك اي امر مشترك بين جميع افراد اللون من بياض وسواد وحمرة وغير ذلك ووجوبها اي اللونية اي ثبوتها بخصوصيات الالوان من اضافة الصفة للموصوف اي بالالوان المخصوصة كان يقال لونية الابيض معللة بالبياض ولونية الاسود معللة بالسواد ولونية الاحمر معللة بالحمرة فاللونية مشتركة بين جميع افراد اللون وقد علمت لونية كل فرد بعلة وحينئذ فبطل قولكم في اشتراك الرؤية تتعلق بالمختلفات بدليل تعلقها بالجوهر والعرض وهما مختلفان فالمصحح لرؤيتهما اذ لا يخلو اما ان يكون ما به الافتراق او ما به الاشتراك لا جائز ان يكون ما به الافتراق والا لزم تعليل الاحكام المتساوية بالنوع بالعلل المختلفة وانه محال وجوابه ان الاحكام العقلية الخ حاصله ان الاحكام العقلية التي شانها ان تعلل كالعالمية والقادرية لا تثبت باعتبار ذاتها وانما تثبت باعتبار عللها كالعلم والقدرة فلو عللنا العالمية مثلا بشيء يغاير العلم لزم قلب حقيقتها كما اذا عللت عالمية زيد بالعلم وعالمية عمرو بالقدرة

وعالمية خالد بالارادة واما اللونية فهي وان كانت حكما عقليا لكن لا نسلم انها تعلل بالالوان الخاصة لان الاحكام العقلية المعللة لا تثبت باعتبار ذاتها وانما تثبت باعتبار عللها فلو عللنا اللونية بالبياض لاقتضى ان اللونية لا تثبت الا اذا ثبت البياض ويلزم انقلاب السوادية التي هي من جملة اللونية بياضية وهو باطل لما فيه من قلب الحقائق وقوله اما لزوم الخ قصد به الشارح اظهار تخطئة ما اجاب عليه الباحث من كون اللونية معللة بالالوان الخاصة وافادة ان الحق ان اللونية لازمة للالوان الخاصة لا انها معلولة لها فالبياض يستلزم اللونية وكذلك استلزام الاخص للاعم لا ان كل واحد علة في اللونية وذلك لان مقتضى كون البياض علة اللونية انتفاء اللونية عند انتفائه لان العلة يجب اطرادها وانعكاسها ومقتضى كون اللونية عند انتفاء البياض وعدم انتفائها عند انتفائه وهذا تهافت فقد بطل كون البياض مثلا علة اللونية وثبت انهما متلازمان فقط وهذا ما ذكره المعترض من السند بقوله فان اللونية الخ ممنوع واذا بطل السند بطل المنع نسلم اي ان الاخص يستلزم الاعم والممنوع كون الاخص علة للاعم اي لان العلة يجب اطرادها وانعكاسها والاخص يطرد ولا ينعكس وهذا ما ذكرته بان ما اعترض من باب الاستلزام العقلي الخ تامل سلمنا ان المشترك اي ان النوع المشترك بين افراد كصحة الرؤية المشتركة بين صحة رؤية الجوهر وصحة رؤية العرض وقوله لا بد له من علة مشتركة اي بين افراده وقوله لا نسلم ان الوجود اي الذي انتهى اليه السبر يقول على الواجب والممكن اي محمول عليهما حمل اشتقاق بان يشتق منه موجود ويحمل عليهما بل بالاشتراك اللفظي كمقولية العين على الباصرة والجارية لوضعها لكل واحدة على انفرادها فكذا الوجود كل واحد من الممكن والواجب موضوع والا كان جنسا لهما اي والا يكن مقولا عليهما بالاشتراك اللفظي بل مقولا عليهما بالاشتراك المعنوي لكان جنسا للواجب كما انه جنس للممكن فيحتاج لفصل يميزه عما شاركه كالحيوان بالنسبة للانسان ويلزم التركيب الخ الاولى التعبير بالفاء التفريع هذا على ما قبله كيف ومذهب الخ استفهام انكاري بمعنى النفي اي لا يصح ان يكون الوجود مقولا على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوي لان مذهب الشيخ الخ وفي الاتيان بهذا الاستفهام عقب ما انتهى اليه الامر في اللازم قبل بطلانه شيء فكان الاولى ان لو قال فيستلزم التركيب في ذات واجب الوجود وذلك باطل ثم ياتي بمذهب الاشعري ترشيحا لذلك انه اي الوجود

قوله وان وجود كل شئ الخ كالتفسير لقوله وانه مشترك بالاشتراك اللفظي فان الوجود محمول على الواجب والممكن كحمل العين على الباصرة والجارية وعلى هذا اي على مذهب الاشعري لا يلزم الخ اي لان وجوده تعالى عين ذاته وهي مغايرة لذواتنا في الحقيقة فلا جامع بينهما حتى يلزم ذلك وانت خبير بان هذا الاعتراض المشار اليه بقوله وعلى هذا الخ غير الاعتراض الذي ذكره في المتن حيث قال لان الوجود عين الموجود فلا يصح ان يكون علة والحاصل ان الاشبه لان السابق لا يصح لوجهين الاول ان الوجود اذا كان عين الموجود فلا يصح ان يكون علة لان العلة معنى قايم بمحل الحكم والوجود على هذا الغرض ليس معنى الثاني انه لا يلزم من كون وجودنا علة بعد تسليم صحة التعليل به ان يكون وجود الباري علة ضرورة ان وجودنا ووجود الباري متباينان لا يلزم من ثبوت حكم لاحدهما ثبوت مثله للاخر والاعتراض الاول ذكره المص في المتن والثاني ذكره في الشرح واقتصر عليه في الشرح لسوقه لعبارة ابن التلمساني المقتصر فيها عليه على الجملة اي بقطع النظر عن مذهب الشيخ وغيره وان كان لا يجاز فيها جملة حالية فهو كالضاحكية بالقوة بالنسبة لماهية الانسان وانه اي الوجود ومعقول اي محمول على الموجود اذ الاشتراك المعنوي كمقولية المتحرك على المتحركات كالانسان والفرس والطير بدليل الخ هذا سند لكون الوجود مقولا على الموجودات بالاشتراك المعنوي ومورد التقسيم الخ مورد التقسيم هو ما جرى عليه وهو الوجود هنا لا بد ان يكون مشتركا اي اشتراكا معنويا بين الاقسام كالواجب والممكن هنا وكما تقول الحيوان اما انسان او فرس فمورد التقسيم الذي هو الحيوان مشترك بين الانسان والفرس اشتراكا معنويا ولا يصح ان تقول الحيوان اما شجر او حجر لعدم الاشتراك الاقسام في مورد التقسيم ولا يلزم ان يكون جنسا اي ولا يلزم من كون الوجود مشتركا اشتراكا معنويا بين الواجب والممكن ان يكون جنسا لهما الا لو كان مشتركا ذاتيا اي داخلا في ذاتهما وهو ليس كذلك وهو منطق قول المعترض والا لكان جنسا للواجب فيحتاج الى فصل الخ بدليل الخ سند لمنع كون الوجود ذاتيا للواجب وحاصله انا نتصور الذات العلية ونعقلها وان لم نلاحظ وجودها فعدم توقف تعقلها على ملاحظة الوجود يدل على انه ليس ذاتيا لها ولهذا الجواب يتجه اي يعم جوابا على اختيار الخ على اختيار الامام هو الفخر الرازي الباحث بذلك البحث وقوله في الوجود اي من انه زايد على حقيقة الموجود سواء كان الموجود قديما

اوجادنا

اوحادثا فهو عنده الكون والاستقرار في خارج الاعيان وهذا القول وافق فيه الامام المعتزلة واما الفلاسفة فيقولون ان الوجود زايد على ذات الموجود في الحادث وليس زايدا في القديم لان الانسان مثلا له خاصية وهي الحيوان الناطقية وله وجود مغاير وهو الكون في الخارج واما الواجب فهو واحد في كل جهة فلا ماهية له سوا الوجود الخاص المجرد عن مقارنة ماهيته وان لم يكن تمام ماهيته كما قاله القاضي الخ فامام الحرمين والقاضي يوافقون الاشعري في القول بان الوجود عين ذات الموجود وغير زايد عليه وانما يختلفون في ان الوجود تمام ماهية الموجود والموجود متعين ومتميز بذاته وهو ما قاله الاشعري او جزء من تمام ماهيته اي انه جنس لها ولا بد لها من فصل يميزه اما حال او وجه واعتبار وهو ما قاله القاضي وامام الحرمين واعترض عليهم بانه يلزم عليه تركب الذات العلية تامل فقد علمت ان الاقوال اربعة وحاصل ما في المسالة انهم اختلفوا في الوجود هل هو زايد على ذات الموجود ام لا والقايلون بالاول اختلفوا هل هو زايد في القديم والحادث او في الحادث دون القديم الاول مذهب المعتزلة وعليه جرى الفخر والثاني مذهب الفلاسفة ووافقهم الاشعري في القديم والقايلون بالثاني وهو انه ليس زايدا على ذات الموجود اختلفوا هل هو تمام ماهيته اولا الاول مذهب الشيخ الاشعري والثاني مذهب القاضي وامام الحرمين ومن تبعهما فعلى الاول وهو مذهب الفخر والمعتزلة مقولية الوجود على الموجود الواجب والممكن بالتواطي وعلى الثاني وهو مذهب الفلاسفة بالتشكيك وعلى الثالث وهو مذهب الاشعري والرابع وهو مذهب امام الحرمين بالاشتراك ثم ان العلما اختلفوا في قول الاشعري ان الوجود عين ذات الموجود والاكثر على ابقا ذلك الكلام على ظاهره وان وجود الشئ عين ماهيته في الخارج والذهن فليس في الخارج ولا في الذهن شئ زايد على ذات الموجود وقال بعضهم ان مراده انه عينه في الخارج واما بحسب التعقل فهو غيره لانا نعقل ذات الانسان بانها حيوان ناطق ونتعقل وجودها على حدة بانه استقرارها في الخارج فعلى هذا يكون ما قاله الاشعري موافقا لما قاله الامام سلمنا ان مفهوم الوجود مشترك اي بين الواجب والممكن اي سلمنا انه مشترك بينهما اشتراكا معنويا لكن لا نسلم ان الاشتراك اي في المقام بين الجوهر والعرض الذي جرى عليها السير وحصركم ممنوع اي

ج

وحصركم الذي جزمتم به في مقام السند المنتفي انه لا مشترك بين الجوهر والعرض لا
سوى الوجود والحدوث منترك بالامكان او المركب من الامكان وغيره لا امكان الوجود
والحدوث كمجموع الامكان والوجود ومجموع الامكان والحدوث   والاعتماد الخ
هذا دفع لما يقال جوابا من طرف المستدل وحاصله ان يقول لم اجد مشتركا بين
الجرم والعرض سوى الوجود والحدوث ولا يصح الحدوث فتعين الوجود فدفعه
بان الاعتماد على عدم الوجدان لا يفيد العلم بعدم ثبوت امر مشترك غيرهما وانما يفيد
الظن والمطلوب في المقام العلم والوجدان لا يفيده اذ لا يلزم من عدم الوجدان عدم
الامر المشترك نعم لو كان المطلوب الظن كفروع الفقه كان عدم الوجدان كافيا
ولا يمكن ابطال الخ هذا دفع ايضا لما يقال من طرف المستدل وحاصله ان تعليل
صحة الرؤية بالامكان او بالمركب منه ومن غيره باطل لان الامكان امر عدمي وصحة
الرؤية امر ثبوتي ولا يصح تعليل الثبوتي بالعدمي فلذا احصرت المشترك بين
الحدوث والوجود   يقول ذلك في صحة الرؤية اي يقول انها امر عدمي وانها
عدم امتناعها   اجاب عنه اي عن هذا المنع وارد ببعض التلمسانيين ابن زكري
وتوجه من المص الى ما ذكره ابن زكري من الكلام مع ابن التلمساني في هذا السؤال
والبحث معه في ذلك   ثم ظهور وصف صالح اي كالامكان في المقام وهو
سنده اخيره   لا يوجب انقطاعه وهذا مرتب على قوله بحيث لم اجد الذي
قاله ابن زكري انه يكفي المستدل هنا فاذا كفاه هذا فابدى المعترض بوصف صالح
للتعليل كالامكان لم يذكره المستدل لا يوجب انقطاعه بل يعود المستدل الى ذلك
الوصف فيبطله ويسلم سبره والى هذا اشار بقوله فتعين ابطاله اي اذا كان ذلك
لا يوجب انقطاعه الخ يتعين على المستدل ابطال ما ابداه المعترض فان ابطله
فذاك والا انقطع قوله ثم ابطل علية الامكان الخ هكذا في بعض النسخ بابطل
فعلا ماضيا وفاعله ضمير يعود على ابن زكري وقوله بعدم صلة لابطل فيكون هذا
الكلام من قبل المص وفي بعضها ثم ابطال مصدر مسند اخيره بعدم فيكون من قبل ابن
زكري وحاصله انه ابطل علية الامكان بانه لو كان علة لصحت الرؤية لصحت رؤية
كل ممكن موجودا كان او معدوما والتالي باطل اذ رؤية الممكن المعدوم لا تصح وابطل
علية المركب من الامكان والحدوث والامكان والوجود اذ لو كانت العلة احد الامرين
لزم تركيب العلة العقلية وهو باطل   قلت ولا يخفى ضعفه اي ضعف ما اجاب

به ابن زكري فالمناسب لقوله الاتي وما ذكره بعد ذلك مبني على هذا الاساس الذي
بان انهدامه ان يقول قلت لا يخفى فساده فان قول الخ   فيصح قوله اي قول
المستدل   وما المطلوب منه الظن عطف على الامارات عطف تفسير وكذا
قوله وما المطلوب منه العلم معطوف على البراهين عطف تفسير   والابطال عطف
على الحصر   او ما ينتهي اليها اي الى الضروريات   واين ذلك اي الحصر
العقلي والابطال القطعي والاستفهام للاستبعاد اي وبعد غاية البعد ان
يكون كل من الحصر والابطال قطعيا في دليل السبر مثل مسألتنا واعلم ان حاصل
ما دفع به المص كلام ابن زكري عليه الفهري وان ما اجاب به ابن زكري قد اشار
الفهري لرده بقوله والاعتماد على الوجدان لا يفيد العلم فكان المناسب للمص ان لو
قال قلت ما اجاب به هذا المعترض به اشار الفهري الى دفعه فكانه لم يفهم كلامه
وما ذكره بعد ذلك اي بعد قوله بحيث لم اجد وهو قوله ثم ظهور وصف الخ
لانا نقول الخ سند للفساد   لا صحتها اي الرؤية وفي بعض النسخ لا صحته
بتذكير الضمير وهو عائد على كل على حذف مضاف اي لا صحة كل اي لا صحة
رؤية كل   والمعلل بالامكان الاول اي وهو الصحة وقوله لا الثاني اي وهو
الوقوع وانت خبير بان ورد به المص على ابن زكري من ان الممتنع وقوع رؤية كل
ممكن الصادق بالمعدوم لا صحة رؤيته يقتضي جواز رؤية المعدوم وهو لا يصح
رؤيته قطعا ولو صحت رؤيته في حقنا وانتفى الوقوع فقط كان الباري سبحانه
يرى المعدوم لان كل ما جاز في حقنا وكان كمالا وجب في حقه تعالى وهذا باطل
لاجماعهم على ان بصره تعالى انما يتعلق بالموجودات وايضا يلزم من صحة رؤية
المعدوم شيئيته وان له حقيقة متقررة وهذا مذهب اعتزالي باطل لما يلزم عليه
من قدم العالم ان قلت انما يلزم ذلك لو قلنا ان المعدوم يرى من حيث انه معدوم
ونحن نقول يصح ان يرى لكن مع شرط الوجود قلنا التعليل العقلي لا يلتفت فيه
لشرط   سلمنا انه لا مشترك اي بين الجوهر والعرض   عن درجة الاعتبار
اي في العلية بحيث لا يكون علة لرؤية الجوهر والعرض بل يصح ان يعتبر علة
لا يعقل لاشتراكه من العدم هذا توجيه لمنع ما جرا عليه في السبر من قوله ولان الخ
العدم لا يصلح ان يكون علة الامر الثبوتي   بل الحدوث الخ هذا سند للمنع قوله
بل الحدوث هو الوجود اي وهو فيصح ان يكون الحدوث علة لصحة الرؤية وهو

فالباري لا يرى لعدم وجود العلة فيه وقوله المقيد بمسبوقية العدم اي انه وجود مقيد
بمسبوقية العدم اي بالعدم المسبوق مع ان الامر بالعكس والاولى ان لو قال المقيد
بمسبوقيته بالعدم وكانه حذف الجار والضمير واضاف المسبوقية للعدم اذ به تتحقق
والاضافة لادنى ملابسة ولا يخفى ما فيه من التكلف وكيفية له اي واذا كان
كذلك فيكون صفة وصفة الثابت الخ مرتب على محذوف اي والوجود ثابت
وصفة الثابت ثابتة ونوقش هذا بانا لا نسلم ان المسبوقية ثابتة في الخارج بل هي من
الاعتبارات التي محلها الذهن وايضا لا يلزم من كون الشي ثابتا في الخارج ان يكون صفته
ثابتة الا ترى الى زيد الموجود في الخارج فانه موصوف بالامكان وهو امر اعتباري
وجوابه ان الحدوث صفة اعتبارية اي لان ما فسر به وهو الوجود المسبوق
بالعدم امر اعتباري فاذا كان الوجود وصفته وهي المسبوقية بالعدم كل منهما امر
اعتباري كان الحدوث المفسر بذلك امرا اعتباريا وحينئذ فقول المعترض وصفة الثابت
ثابتة المقيدان كلا الوجود وصفته المذكورة ثابت ممنوع واذا كان الحدوث امرا اعتباريا
لا ثبوت له فلا يصح ان يكون علة لصحة الروية التي هي امر ثبوتي والا لكانت
حادثة اي والا بان كان الحدوث صفة ثابتة لكان الحدوث حادثا لكونه من العالم ثم
ننقل الكلام لحدوثه وهكذا والحاصل ان الحادث اذا كان حادثا بحدوث قام به لذلك
ثبوت في نفسه لكون حدوثه من جملة العالم فيكون حادثا بحدوث وننقل الكلام لحدوث
الحدوث ويتسلسل سلمنا ان الوجود علة مشتركة قد انحصر في العبد والاصل
سلمنا ان الحدوث ساقط عن درجة الاعتبار وان الوجود علة مشتركة بين صحة
روية الجوهر والعرض ولكن لم قلتم الخ ولكن لم قلتم الخ الاستفهام انكاري بمعنى
النفي وضميرانه راجع للوجود والاشارة لصحة الروية اي ولكن لا يصح قولكم ان الوجود
يقتضي صحة الروية مطلقا اي من غير توقف على شرط ولا على انتفا مانع وما
المانع من توقف الخ هذا سند المنع والواو للتعليل والاستفهام للنفي اي لا مانع
لا مانع من توقف اقتضا الوجود الذي هو علة لمعلوله الذي هو صحة الروية على شرط
وانتفا مانع وقوله والحكم اي الذي هو صحة الروية وقوله متوقف على ذلك اي على
الوجود المتوقف على شرط وانتفا مانع واذا كان الوجود يتوقف عليه الحكم الذي هو
صحة الروية وهو متوقف على وجود الشرط وانتفا المانع فلا يكون الوجود مقتضيا
لصحة الروية مطلقا اي في القديم والحادث لتطرق احتمال عدم تحقق ذلك في

القديم الا ترى الخ هذا ايضاح وترشيح لقوله لكن لم قلتم الخ وغير ذلك
اي كالنوم والباري لا يصح وصفه بذلك اي بالاحكام المذكورة وانما لم يتصف
بها مع اتصافه بمصححها لانها متوقفة على الاتصالات والتكيفات الجسمانية
وذلك من خواص الاجسام فقد انتفى شرطها وان كان متصفا بمصححها فكذا يمكن
ان يقال ان مصحح الروية وان اتصف به لكنه لا يرى لان الوجود لا يقتضي الروية
الا بشرط وهو غير موجود فيه تعالى او انه منع من رويته تعالى مانع
لا يصح وصفه بذلك اي لفقد الشرط وهو الاتصاف والتكيفات لا يصح فيها
ذلك اي التوقف على شرط او انتفا مانع لانها تقتضي حكمها لذاتها اي فلا
تتوقف في اقتضائها لمعلولها على شي ولذا كانت تؤثر في الوجود والعدم وقوله
كالعلم والعالمية تمثيل للعلة والمعلول والحياة في جميع ما ذكر اي من الاحكام م
شرط لا علة اي لا كما توهمه المعترض ومن المعلوم انه لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط ط
فلا يلزم من وجود الحياة في الباري اي وجود اللذة والالم الحادي عشر
الخ حاصله سلمنا ان الوجود يقتضي صحة الروية من غير توقف على شرط وانتفا
مانع لكن ما المانع من ان يكون الوجود معتبرا علة لصحة الروية في طرف الممكن دون
الواجب وحينئذ فالواجب لا يرى وقوله والعلة الخ اي لان العلة انما تقتضي حكمها في
محلها اذا وجدت اي انها انما تقتضي الحكم لمن قامت به فالوجود بالنسبة الينا يقتضي
كوننا مرئيين بعضنا لبعض ولا يقتضي اي ذلك الوجود القائم بنا كون المولى مرئيا
لما يلزم عليه ان العلة وهي الوجود القائم بنا اقتضت حكما في غير محلها وهو كون المولى
مرئيا واقتضا العلة حكما في غير محلها باطل وقوله بالنسبة الى الله متعلق بالصحة
فالمناسب تقديمه على الخبر وحاصله ان الوجود كما هو علة في صحة الخلق
بالنسبة للباري لا بالنسبة الينا فالتنظير في الخصوص فقط وجوابه ان
العلة الخ حاصله ان العلة العقلية متى وجدت وجد معلولها ولا يتخلف
حكمها بحال لا في القديم ولا في الحادث والوجود كما ثبت للعبد ثبت للرب وحينئذ فلا
وجه لجعل الوجود علة لصحة الروية بالنسبة الينا واما قول المعترض والعلة الخ
فهذا غير متجه لان المجعول علة الوجود المطلق لا الوجود بالنسبة الينا وهذا منع
للسند ثم اشار لرد التنظير بقوله وقد رتنا الخ وحاصله انا لا نسلم ان الامكان علة لصحة
الخلق بل العلة لصحة الخلق القدرة المؤثرة ولم توجد الا في الرب وحينئذ فلا يعقل هنا

التمييز لان القدرة المؤثرة خاصة به تعالى بخلاف علة الرؤية فانها الوجود وهو عام
وعلى هذا فالامكان شرط لا علة كما فهم المعترض والحاصل ان العلة فى الخلق القدرة
المؤثرة بشرط كون المخلوق ممكنا والقدرة المؤثرة خاصة به تعالى وقد يقال العلة
العقلية تقتضى حكمها لذاتها فلا تتوقف فى اقتضائها حكمها على وجود شرط ولا
انتفاء مانع تامل وتحرير المنع والجواب على الوجه المذكور هو ما ذكره شيخنا العدوي
وشيخ اليه الحواشي ويحتمل ان يقرر بوجه اخر بان يقال نسلم ان الوجود يقتضى صحة
الرؤية من غير توقف على شرط ولا على انتفاء مانع لكن ما المانع من ان يكون الوجود
علة لصحة الرؤية بالنسبة الينا بمعنى ان الوجود القائم بنا مصحح لرؤيتنا وحينئذ فالمولى
لا يرى لان العلة انما تقتضى حكمها فى محلها فالوجود بالنسبة الينا يقتضى رؤية
بعضنا لبعض ولا يقتضى صحة رؤية المولى لما يلزم عليه من اقتضاء العلة حكما فى
غير محلها وهو باطل وحاصل الجواب ان العلة العقلية لا تتخلف حكمها بحال
والعلة فى صحة رؤية الجوهر والعرض الوجود المطلق لا خصوص القائم بنا
لان شأن العلة ان يكون اعم من المعلول والوجود كما ثبت للعبد ثبت للرب وحينئذ
فالمولى يصح رؤيته وليس فى اقتضاء مطلق الوجود لصحة رؤية المولى اقتضاء
العلة حكما فى غير محلها ولا وجه لجعل العلة فى صحة الرؤية الوجود بالنسبة الينا
كما قال المانع تامل لا تتخلف حكمها عنها بحال اى فى القديم والحادث
ونسبتها الى سائر الممكنات اي من حيث التاثير والتعليل وقوله وقدرته
لا تؤثر اى فى كل الممكنات وقوله وقدرة البارى تؤثر اى فى كل الممكنات ولما كان
هذا لا يدل على نفى قدرة العبد على البعض من الممكنات تعرض لذلك بعد بقوله
وليس للعبد قدرة على ايجاد ممكن البتة وقوله ولذلك الاشارة لما تضمنه
من الكلام كون المقتضى هو قدرته تعالى وقوله وموجد لها اي للممكنات اى الذى
تحققه فى الخارج لا الممكنات بحسب الواقع ونفس الامر الصادق ذلك
بالمعدوم منها كما هو ظاهر الكلية هذه الحجة المراد بها المسلك الذى ارتكبه
الاصحاب فى صحة رؤيته تعالى وهى المولى موجود وكل موجود يصح رؤيته وقوله
تنتقض بالوجهين اللذين ذكرهما الامام الغزالي ذكرهما اعتراضا على بيان الكبرى
بالسبر حيث قال وهذا السبر عندي ضعيف لانه يقال الجوهر والعرض مخلوقان
فصحة المخلوقية فيهما حكم مشترك بينهما فلا بد من علة مشتركة والمشتركة اما

الحدوث



الحدوث او الوجود والحدوث باطل لما ذكرتموه من ان العدمي لا يكون علة فتعين
الوجود فيوجب كونه تعالى يصح ان يكون مخلوقا كما ان هذا باطل فكذا ما ذكرتموه
من صحة رؤيته وايضا انا ندرك باللمس الطول والعرض وندرك الحرارة والبرودة
فصحة الملموسية حكم مشترك ولنسوق الكلام حتى يلزم صحة كونه ملموسا والتزامه
باطل بيد اهل العقل وزادت البهشمية اي اتباع ابى هاشم الجبائي
وقوله سؤالا اخر ظاهره يقتضى انها اعتبرت ما عند الامام من الاسئلة ثم زادت
هذا السؤال لو تعلقت بالوجود لما ادركنا اختلاف الاشياء اي عند الرؤية
لها وانما ندرك وجودها فقط لكن التالى باطل لانا اذا راينا الانسان وحمارا مثلا
ادركنا اختلافهما بالرؤية قطعا واذا بطل التالى بطل المقدم وهو تعلقها بالوجود
انا اذا شاهدنا شيئا اي بابصارنا وتبعه العلم بتميزه اى تبعه
العلم بجهة الاختلاف فيكون العلم بالاختلاف الاخص تابعا للعلم بالوجود الاعم
وزعم بعضهم انها تتعلق بذلك على العكس واليه اشار بقوله وقال ابو هاشم الرؤية
تتعلق بالاخص اي بالحال الاخص وهو المميز للشئ ويتبعها العلم بالوجود الاعم
لان الرؤية عنده انما تتعلق باخص وصف الشئ وهو حال وجعل الوجود اعم لانه
شامل لهذا المرئي ولغيره فاذا راينا لون العاج مثلا فانا نرى البياضية لانها اخص
اوصاف هذا اللون ويتبع ذلك العلم بوجود هذا اللون وهذا مخالف لمذهب
الاشعري من تعلق الرؤية بالوجود قلنا نحن لا ندعى الخ حاصله ان البهشمية
جعلوا الاخص هو المرئي وينتقل منه الى الاعم لان هذا هو الموافق للمعقول لان
الاخص هو الذى يستلزم الاعم فاما ما ذكره الاشاعرة من ان الوجود الاعم يرى
ثم تعلم الحال التى بها الاختلاف ففيه التزام ان الاعم يستلزم الاخص ضرورة
ان الوجود اعم من الحال المذكورة وادعوا ان رؤية الوجود تؤدى الى علم الحال
واستلزام الاعم للاخص باطل باجماع العقلاء واجاب الاشاعرة بان هذا انما
يلزمنا لو قلنا ان رؤية الوجود تستلزم العلم بالاخص استلزاما كليا قطعيا حتى
يعترض بان الاعم لا يستلزم الاخص لكنا انما نقول اذا رئي الوجود يجوز ان يعلم
الحال وقد جرت العادة بهذا الجائز كثيرا ويجوز ان لا يعلم قال اي ترجيحا
وتقوية لما قاله قوله ادخل الخ اى اوفق بما يقتضيه العقل نحن لا ندعى
ان ذلك اى تبعية العلم بالمميز للوجود اي اننا لا ندعى ان رؤية الوجود في

تبعية العلم بالمميز تستلزم العلم بالاخص لا عقلا ولا عادة حتى يتم اعتراضكم علينا
بل نقول ان علم اي التمييز في بعض الاشيا حد اوبه الوجود فهو قضية
عادية اي فهو امر عادي واعلم ان النسخ هنا هنا اختلفت ففي بعضها نحن لاندعي
ان ذلك لازم لا عقلا ولا عادة بل نقول ان علم في بعض الاشيا فهو قضية عادية
ويرد على ذلك انه نفي اولا كون اللزوم عاديا ثم اثبته بعد ذلك وقد يجاب بانه
نفي اولا العادة العامة المطردة التي لا تختلف واثبت العادة الجزئية وفي بعضها
لاندعي ان ذلك لازم للعقل لا عادة ويرد عليه ما مر سوالا وجوابا وفي بعضها
نحن لاندعي ان ذلك ليس لازما للعقل لا عادة ويرد عليه انه لا معنى للاضراب
لان اللزوم العادي اثبته اولا ونفاه ثانيا الا ان يقال انه اضراب انتقالي بين به
النقص لان الاول يوهم ان اللزوم العادي كلي فبين بالاضراب انه جزئي قوله
وقول ابي هاشم منشا وقوله كيف يصح منه خبره وهذا توجيه لابطال ما قال نظرا
لمذهبه حال نفسية اي وهي لا ترى وايضا الوجود حال نفسية فمقتضاه
ان يكون هي المدركة بالروية اولا لانها الاخص وهو قد جعلها اعم وقوله كيف يصح
اي لا يصح ذلك القول منه وقوله عطف على زعمه وقصد تفنن في التعبير
لان المراد بالزعم القول واذا لم يكن له هذا الزام له بحسب مذهبه فانه
يقتضي النقض عليه كيف تكون محسوسة اي مرئية بحاسة البصر وعني
به اي وعني ابو هاشم بقوله لا معلومة ولا مجهولة انها اي الحال وكل محسوس
الواو للحال وقوله اي ابو هاشم مع دعواهم اي المعتزلة وابو هاشم منهم
منقررة اي في العدم اي فيقولون ان الحقائق ازلية كانت ثابتة
ومستورة قبل وجودها ثم ظهرت بوجودها كشيء ثوب كان في صندوق مغلوق عليه
ثم ظهر بفتحه والعلم بالاخص هذا سند لقوله لا يستقيم اي لان العلم بالاخص
لا يستلزم العلم بالاعم الذاتي كالعلم بالانسان فانه يستلزم العلم بالحيوان
او لازمه اي او لازم الاعم الذي كالجسمية اللازمة للحيوان فكما ان العلم بالانسان
يستلزم العلم بالحيوانية يستلزم كذلك العلم بالجسمية ولا يستلزم العلم بالضاحكية
بالفعل واقتصرنا في العقيدة على السابع من هذه الاعتراضات اختيار
بان الذي ذكره في المتن في قوله لان الوجود عين الموجود ولا يصح علة وقد مر بانه
وحاصل الاعتراض السابع انه لا يلزم من كونه وجودنا علة لصحة رويتنا ان يكون

وجوده

وجوده تعالي علة لصحة رويته لان وجود الشي عينه فوجودنا مباين لوجوده
تعالي ولا يلزم من ثبوت حكم لاحد المتباينين ثبوت مثله للاخر ولا يخفى مباينهما من
المغايرة ومعتمد من احالها الخ لما انهى الكلام على دليل اهل السنة العقلي
على صحة الروية اتبعه بالمستندات العقلية التي تمسك بها الخصوم على استحالتها
ثم ان ما تمسك به الخصوم من الشبه بعضها اقوى من بعض فقد تكلم اولا على
اقواها والمعتمد عليه عندهم منها ثم تكلم بعد ذلك على الباقي والضمير في احالها
عائد على الروية والمبتدعة جمع مبتدع وهو من خالف السلف الصالح فهو
صادق على المعتزلة وقوله اي الروية مطلقا لا خصوص التي جرى عليها الكلام
وهي روية المولى سبحانه وقوله تستدعي اي تستلزم والمقابلة مصدر قابله
وهي تستلزم جهة خاصة وهي جهة الامام فعطفه اشارة الى ان المراد من الجهة
جهة الامام وان كانت في حد ذاتها صادقة بالجهات الست لان الروية انما تستدعي
وتستلزم جهة الامام لا مطلق جهة وحاصل ذلك السند ان الروية ملزومة
الجهة والمقابلة وهما لازمان لها والجهة والمقابلة لازمان للجرمية ايضا ولوازم
الجرمية محال في حقه تعالى فالنكر الروية مستحيلة لانها ملزومة للجهة والمقابلة
المحالان وهو المطلوب والمقابلة عطف على الجهة من عطف الملزوم لان المقابلة
تستلزم جهة لكنها خاصة وهو باطل اي ومعتمدهم وهو ان الروية تستلزم
عقلا الجهة للمرئي والمقابلة له باطل لان ذلك اي استلزام الروية الجهة
والمقابلة فرع عن انبعاث الاشعة اي انفصالها من بصر الرائي واتصالها
بالمرئي وذلك لو صح الخ الاشارة راجعة لانبعاث الاشعة وقوله لو صح
علة لمحذوف اي والقول بان الروية بذلك الانبعاث باطل لانه لو صح ان الروية
به كما قالوا لوجب بان الروية الا قدر حدقته لان الاشعة غاية ما تنبسط على
الحدقة فتقتضي ذلك انه في ساعة الابصار لا يرى الا قدر حدقته فقط وهو
باطل بالضرورة والحاصل ان الجهة والمقابلة مبنيان على انبعاث اشعة من الحدقة
والانبعاث المذكور يستلزم باطل فيكون الانبعاث باطل فيكون لزوم الجهة والمقابلة
للروية باطل وهو باطل اي والتالي باطل على الضرورة فلا يحتاج لدليل فاشار
بقوله على الضرورة الى وجه عدم التعرض لدليل البطلان الاشعة عندهم
اي عند المبتدعة وهم المعتزلة في هذا المقام وتتشبث بالمرئي اي تتصل به

وتتعلق به وقوله شرط ان يكون اي المري وشرط انتفا القرب اي كجفن العين
وانما تقع الروية عندهم بالطرف بطرف ثلث الاشعة الباالاولى للدلالة والثانية
للسببية والطرف الاول بسكون الراء بمعنى العين والثاني بفتح الراء اخر الاشعة وقوله
المتصل بالمري نعت للطرف الثاني ويسمونه اي الشعاع المتصل بالمري قاعدة
الشعاع ويسمون طرف الشعاع المتصل بالناظر اي بانسان العين منبعث الشعاع
اي محل انبعاثه وهذه تسمية اصطلاحية لهم ثم ان قوله المتصل بالناظر يقتضي
ان تلك الاشعة متصلة من الناظر واول كلامه يقتضي انها منفصلة من العين
بتمامها واجيب بانه في المبدا تخرج من الناظر فتتصل به العين ثم تخرج بعد ذلك
منها للمري وتتصل به لا تضرس فيه اي لا خشونة فيه وهو تفسير لما قبله
وسبب الخشونة فيه عدم استوا الاجزا فيه نظرا الى السطح فلهذا قالوا
اي لما تضمنه من ان الروية عندهم باشعة تنفصل من العين وتتصل بالمري قالوا
الخ لاستحالة الخ سند لما قبله من التفريع واسنده وان كان متفرعا ومقتضى
لما قبله اهتماما به وقوله لا لمجاعلة للاستحالة قبله والله جل وعلا هذا تكميل
للسند ولاسند عليها عطف على قوله لاستحالة واهل الحق الخ لما افاد
معنى الروية عند الخصوم وشرائطها اتبع ذلك بشانها على مذهب اهل الحق تكميلا
للفائدة في المقام وان كان سياق الكلام عليها على مذهب اهل الحق اخر المبحث
وعند المتوحد الخ ذلك جرى على ما هو اعم من الروية تكثيرا للفائدة فقال الادراك
اي الوصف القائم بالمحل معنى يخلقه الله الخ الادراك معنى اي صفة
فان خلق في جزء من العين اي كالناظر الذي هو انسان العين وقوله يسمى ابصارا
الاولى بصرا او روية لان الابصار مصدر ابصر والمقام في المقام الصفة لا الفعل
في اللسان لم يقل وفي جزء من اللسان على اسلوب ما قبله لان القوة فيه
مثبتة في الجلدة المفروشة على سطحه بتمامه لا في جزء منه وفي كل الجسد
اي في كل جزء من اجزاء الجسد وقال الفكاري انه من باب الكل المجموعي لان في الجسم
بعض اجزاء لا احساس لها كالشعر والظفر وفيه نظر اذ هذه ليست من الجسم وفاته
التعرض لادراك الشم فكان عليه ان يقول او في جزء من الانف يسمى شما وقضية
كلامه ان الادراكات المذكورة متحدات الجنس وعليه يتمشى كلامه الاتي وقد
سلف الخلاف في السمع والبصر هل هما من جنس العلم وانهما يرجعان اليه كما جرى

عليه الكعبي وابو الحسن البصري اولا واختصاص خلقه اي واختصاص خلق
الله الادراك بهذه المحال فهو من اضافة المصدر لمفعوله وهو ضمير الادراك فالفاعل
محذوف وكذا اختصاص بعضها اي الادراكات وقوله بكون المدرك متعلق
باختصاص وقوله في جهة متعلق بمحذوف خبر الكون كما جرت العادة
بذلك في العلم الاشارة راجعة لمضمون قوله فيتعلق بما هو قريب جدا الخ اي كما جرت
العادة بالتعلق بالقريب والبعيد جدا وبما ليس في جهة في العلم وحاصله ان العلم
نوع من الادراك وتعلق بما ليس في جهة بالقريب جدا وبالبعيد جدا فكذلك
الروية لا مانع من تعلقها بما ذكر جامعا ان كلا نوع من الادراك فكما تعلق علمنا
بالباري لا مانع من تعلق رويتنا به وهو اي المشار اليه انه لو كانت الروية
الخ والضمير في انه للحال والشان وقوله اذ لا يمتنع الخ بيان للملازمة التي حكمت بها
الشرطية لكنه يرى دفعة فقد بذلك دفعا لما عساه ان يقال ان الاكثر من
الحدقة انما يرى بعد انتشار الاشعة وقوله لكنه الخ ادخل لكن على دليل الاستثنائية
المطوية القائلة لكن التالي باطل اي كون الانسان لا يرى الاقدر حدقته باطل لان
الانسان يرى دفعة الخ فالواني في الجواب عن ما الزموا من كون الانسان
لا يرى الاقدر حدقته ولا يرى اكثر منها ان ذلك اي روية الانسان اكثر من
حدقته لاتصال الشعاع الخارج من العين بالهوا والمراد بالهوا الاجرام الشفافة
وقوله وهو معه اي والحال ان الهوى مضي وضمير اعان عائد على الهوى وكذا
الضمير في ما قابل والمراد بما قابل الهوى الشي المراي اي فاعان الهوى على روية
الشي المري المقابل لذلك الهوى لاتصال الشعاع بالهوى لا يقال هذا
معارض لما مر من ان الشعاع متصل بالجسم المري لا بالهوى لانا نقول ان الشعاع
في حال ذهابه للجسم المري الخ هذا تنظير طلبا للايضاح اي كقارورة البلور
فانها جسم مضي فاذا كان في جوفها شي وهي مسدودة فالشان عدم روية
ما في جوفها لعدم اتصال الشعاع لكنها لصفائها وصفا بها اعانت على روية ما فيها
فهي بمنزلة الهوى وما فيها بمنزلة المري المقابل للهوى فكان الهوى يعين على روية
ما قابله فكذلك البلور يعين على روية ما في داخله فيلزم ان لا يرى اي
الشخص الراي من الهوى الاقدر حدقته اي لان الشعاع الخارج من العين
ع
انما اتصل ببعض الهوى وذلك البعض هو الذي اعان الشعاع المتصل به وقوله

فيلزم الخ اى لكن هذا اللازم باطل لان الانسان يرا من الهوى اكثر من حدقته
وايضا فنحن نرى الخ هذا الزام على قولهم وهو معطوف والواو فى قوله وهو مظلم واو
الحال وحاصله انه لوكانت العلة فى رؤية الانسان الشئ الكثير اضاءة الهواء
لزم ان الانسان لايرى الشئ الكثير وقت الظلمة لفقد الاضاءة فى ذلك الوقت
مع ان الشئ الكثير الذى يراه فى وقت الاضاءة فاجابوا   بان منعوا
الملازمة اى التى حكمت بها الشرطية المتقدمة وهى لوكانت الرؤية بانبعاث
الاشعة للزوم ان لايرى الانسان الاقدر حدقته فقالوا لانسلم الملازمة لجواز
ان يكون الرؤية بانبعاث الاشعة ويرى الرائى اكثر من حدقته بواسطة   وسندهم
اى فى هذا المنع   انا نرى الكثير الخ نرى بتقديم اليا على الهمزة وضم فضمير
انه للحال والشان ويصح قرائته نرا بالنون للفاعل فضمير انه للشخص الرائى
لان اجزا الهوى مضيئة الخ قال العكاري انظر هذا مع ما سبق لهم فان هذا
يقتضى ان ماورا الهوى لاتتصل به الاشعة وما سبق لهم يقتضى اتصالها به اذ هو
مرئى وانت خبير بان هذا الجواب الذى جرا عليه فى المتن اخص مما ورده اهل
السنة من انه يلزمهم ان الانسان لايرى الاقدر حدقته وهو اعم من ان يكون
بواسطة اوبلا واسطة   وهى اى الاجزا الهوائية تتصل بالسما اى مثلا
فالمراد تتصل بالمرئى سواكان هو السما او غيرها   مع ان الشعاع انما اتصل
ببعضه اى وذلك البعض هو الذى اعان الشعاع المتصل به الخارج من
الحدقة   ومما ينقض عليهم اى فى دعواهم ان الرؤية بانبعاث اشعة وحاصله
ان الجسم ماتركب من جوهرين وهو مرئى بسبب اتصال الشعاع بكل جزء من
اجزائه هكذا قالوا فيقال لهم مقتضى هذا ان الجوهر الفرد يرا منفردا لانه لاينال من
الاشعة فى حال اجتماعه مع غيره الاقدر ما يناله منفردا مع ان الجوهر الفرد
لايرا وحده فليست الرؤية بانبعاث اشعة   ومما ينقض عليهم خبر مقدم وقوله
عدم رؤية الخ مبتدا مؤخر والمراد بالجوهر الفرد الجزء الذى لاتتناهى فى الدقة
الى حد لايقبل الانقسام عادة   ولاينال الخ الواو للحال والاشارة فى قوله
من ذلك للشعاع وحده حال   الا ماناله مع غيره ما واقعة على القدر من
الشعاع ومع غيره حال وفى هذا الاسلوب نوع غموض والمناسب ان لوقال
وقد قاله من ذلك وحده ما ناله مع غيره الذى هو حال الرؤية للجسم تناله

امتنع منها حال انفراده   ورؤية الكبير الخ هذا طرف ثان مما وقع النقض به
عليهم فهو عطف على عدم رؤية الجوهر وقوله رؤية الكبير اى الجسم الكبير اى كثير
الاجزا وقوله مع البعد متعلق برؤية وقوله مع اتصال الشعاع والمقابلة الظرف
متعلق بمحذوف حال من الكبير اى حالة كون ذلك الكبير مصاحبا لاتصال
الشعاع والمقابلة لجميعه وحاصله انه لوكانت الرؤية بانبعاث اشعة ماكان
الجسم الكبير يرا مع بعد صغيرا لاتصال الشعاع بجميعه لكن التالى باطل كذا المقدم
لجميعه فى نسخة بلام الجر وفى اخرى بيائه فعلى الاولى تكون اللام متعلقة
بالمقابلة وحذف صلة اتصال الشعاع من باب الحذف من الاوائل لدلالة الاواخر
وعلى الثانية فبالعكس   الجوهر الفرد مبتدا خبره قوله اولا ومما ينقض عليهم
مع ان شرط الرؤية مفرد مضاف يعم او المراد جنس الشرط المتحقق فى متعدد
وقوله وهو اتصال الخ الضمير لشرط الرؤية   قالوا انما ذلك اى رؤية الجسم
الكبير مع البعد صغيرا وهذا جواب عن النقض الثانى ولم يجيبوا عن النقض
الاول وهذا الصنيع يقتضى انقطاعهم بالنسبة للاول لا ان الاسلوب السابق
يقتضى ان المعتزلة يقولون بوجود الجوهر الفرد والحاصل انه ورد عليهم ان الرؤية
لوكانت بانبعاث اشعة لكان الجسم الكبير يرا مع البعد كبيرا على حاله لاتصال
الاشعة به والمقابلة له لكن التالى باطل بالضرورة فبطل المقدم وثبت نقيضه
وهو ان الرؤية ليست بانبعاث اشعة واجابوا عن هذا بان الملازمة لاتتم الا اذا
كانت اجزا الجسم الكبير مع البعيد مستوية فى القرب للبصر مع انها مختلفة فى
القرب له فما كان من اجزائه قريبا للبصر رأى وما كان بعيدا عنه لم ير فلذا كان يرا
فى حالة البعد صغيرا واقاموا دليلا هندسيا على ما ادعوه من اختلاف اجزا
المرئى للبصر قربا وبعدا اشار له المص بقوله وذلك الخ   لان الشعاع الخ هذا
سند لرؤية الكبير مع البعد صغيرا ونفذ بمعنى خرج وانفصل والزاوية مجمع
الخطين والزاوية الحادة ما تقارب خطاها وهى فى المقام نقطة العين
لمثلث صفة لمحذوف اى لشكل مثلث وقوله قاعدته مبتدا والضمير للمثلث وقوله
المرئى خبر وقوله فتقام اى ذلك الشعاع الخ لكونه خطا مستقيما وقوله بوسط
متعلق بتقام   على زوايا قائمة المراد بالزوايا الزاويتين الحادثتين بسبب الخط
المستقيم فاطلق الجمع على الاثنين وذلك شايع اى على زاويتين قائمتين قوله

ومعلوم اي بالبرهان المذكور في علم الهندسة   ومعلوم انه اي الخط
المستقيم القايم بوسط القاعدة اصغرها يقوم على تلك القاعدة من ساير الخطوط
اي واذا كان كل واحد من وتري المثلث اطول من ذلك الخط الشعاعي الذي قام
بوسط القاعدة لزم ان يكون طرفا القاعدة اللذان قام عليهما وترا المثلث ابعد
من البصر من وسطها الذي وقع عليه الخط الشعاعي وحينئذ فاجزا الشي المرئي ليست مستوية
للبصر في القرب والبعد بل بعضها قريب له وبعضها بعيد عنه لان الجزء الواقع في
وسط القاعدة لرؤية مكان قريبا منه للبصر وعلم رؤية مكان بعيد اعد عن
البصر ولا ينافي ان يرى الكبير كبيرا على حاله الا اذا استوى نسبة اجزا الكبير الى البصر
في القرب   مما يقوم عليها اي على القاعدة وقوله من ساير الخطوط بيان لما
والمعنى بالخطوط وترا المثلث   فزيادة ذلك البعد لغيره اي لغير الوسط
فالمراد بالغير هنا الطرفان اي فزيادة ذلك البعد الثابت للغير وهما الطرفان
قلنا اي معشر اهل الحق في الرد عليهم فيلزم اذا انتقل المرئي الذي هو القاعدة
الى مقدار تلك الزيادة من البعد كزيادة ذراع مثلا ان لا يرى والمشاهدة تكذب
ذلك اللازم عن   عن ما نقض عليهم بالبنا للفاعل والضمير فيه عايد على ما
ومن رؤية الكبير اصغيرا بيان لما ولا يجوز بناؤه للمفعول لخلو الصلة عن ضمير
الموصول   وذلك اي وبيان ذلك اي عدم التسليم   في وسط المرئي
الاول حذفي والمراد بالناظر انسان العين   في طرفيه اي المرئي   وبيانه
انه اذا اخرج الخ اي وبيان كون الجزء الواقع وسط المرئي اقرب للناظر من الواقع
طرفاه انه اي الحال والشان وقوله اذا اخرج اي من الحدقة   كما في مثلث
اي شكل مثلث ورجع القوم الى كونهما على هيئة ما في المثلث لا الى خروج الخطين
الشعاعيين كذا في الكعاري والحق ان المتوهم خروجهما كما هو ظاهر الشارح لان الخارج
من انسان العين حقيقة عندهم انما هو خط شعاعي واحد وهو الذي في وسط
المثلث المتوهم واما الخطان الشعاعيان الاخران فمتوهمان   اي الخط الى
تفسير للقاعدة وقوله جسم المرئي خبران وقوله البعيد يحتمل انه بالرفع نعت
للمبتدا الذي هو المضاف ويحتمل انه بالجر نعت المضاف اليه   على طرفيه
اي الخطاب الذي هو القاعدة   وخرج عطف على خرج قبله والمراد بنقطة
العين انسانها   نصفين اي على نصفين وقوله بوسط اي على وسط وقوله

فانه

فانه يحدث فيه الضميران للوسط   وترا للزاوية القايمة اي الحادثة في الوسط
قوله في الهندسة اي وهي علم يعرف به خواص المقادير الخط والسطح والجسم التعليمي
ولواحقها واوضاعها وفايدته معرفة كمية الاشيا   المحيطين بها اي بالزاوية
القايمة والخطان المحيطان بها هنا نصف القاعدة والخط الشعاعي الواقع على وسط
القاعدة   على الطرفين اي على طرفي المرئي   بين المرئي اي بين وسط المرئي
وهو وسط القاعدة وبين الناظر وهو انسان العين   والذي بين طرفيه
اي والبعد الذي بين كل طرف من طرفي المرئي الذي هو القاعدة والناظر زايد
فالذي مبتدا وزايد بالرفع خبر وقدر ذراع حال من الخبر   اذا انتقل ذلك
الجسم اي وهو القاعدة اي ان مقتضى ما قالوه انه لو نقل ذلك المرئي الى القدر
الذي زاده الطرفان عن الوسط ان لا يرى ذلك المرئي لوجود العلة مع انه يرى
بالضرورة وقد يقال ان القاعدة التي هي المرئي اذا انتقلت طال الشعاع وطال الخطان
المتوهمان ايضا تامل وهي مائة ذراع وذراع يعني المائة الاولى والذراع الزايد
لانه يزيد في الانتقال عن المائة الاولى مائة ذراع اخرى وذراعا   ومما ينقض
عليهم المفعول محذوف اي ومما ينقض عليهم دعواهم ان الرؤية باتصال الاشعة
برؤية الالوان وحاصله ان هذا النقض وارد عليهم بالنظر لما جروا عليه من ان
السبب في رؤية الشي اتصال الاشعة به اذ قضيته ان ما لم يتصل به الاشعة لا يرى
وهو باطل بدليل رؤية الالوان وهي كما سبق عبارة عن الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق وهي لا تتعلق بها الاشعة اذ هي من باب الاعراض والاشعة من باب
الاجسام ويستحيل ان تتعلق الاجرام بالاعراض   قالوا هذا رجوع عن ما قالوه
اولا الى ما هو اعم منه   ما اتصلت به اي الاشعة او قام بما اتصلت به
الاشعة وان لم تتصل به هو كالالوان   قلنا فيلزم الخ اي نظرا لما رجعوا اليه
وجوابه مفرعا على ما قبله لانه نقيضه   لقيامها اي الاشعة بما اتصلت به
من المطعومات والمشمومات اي ان الروايح والطعوم وان لم تتصل بها الاشعة لكن
الاشعة تتصل بما تعلقت به من المطعومات والمشمومات   ان ذلك اي رؤية
ما قام بما اتصلت به الاشعة فيما يقبل الرؤية كالالوان والالوان لا الروايح والطعوم
فانها وان قامت بما اتصلت به الاشعة لكنها لا تقبل الرؤية   هذا اي ما ذكره
الشارح وقوله بان سبب متعلق بقولهم   وانه الضمير للحال والشان   والالوان

عطف على الاكوان والحركة انتقال الجرم من حيز لحيز اخر والسكون بقاوه فى حيزه
وهذا هو المتعارف والاقرب بنت الحال يقول ان الحركة والسكون معنيان وجوديان
قايمان بمحلهما توجب كل واحدة منها له حكما   اذ الاشعة اجسام اي والاكوا ن
اعراض والعرض يستحيل الخ   مماسة الاجسام اي الاتصال بها فالمراد
بالمماسة الاتصال   بالرجوع عن قولهم الاول اى وهو انه لايرى الاما اتصل به
الشعاع   او قام بما اتصل به الشعاع اي والاكوان والالوان وان لم يتصل بها
الشعاع لانها قامت بما اتصل به الشعاع فهى مرئية بذلك الاعتبار   وهذا
الذي اوردتم اي من الطعوم والروايح   عندنا متعلق بقوله بعد لايجوز رويته
تقديم المعمول على عامله المتصل بماله الصدر اذ هو مسبوق بلا النافية وفى كون
اداة النفي من ادوات الصدر اضطراب فالمشى ماهنا على احد القولين وقوله عندنا
اي واما عند اهل السنة فالطعوم والروايح اعراض موجودة يجوز رويتها وان كانت
لاترى بالفعل   وهو مما يجوز بحراي وتم فيلزم وعلى مذهبكم ان يرى مع البعد
وهو باطل   ومما ننقض عليهم هذا النقض ليس جاريا على الجهة التي جرا عليها
ما قبله لان ماقبل جار على ان سبب الروية اتصال الاشعة بالمرئي وهذا جار على
ان ما اتصلت به الاشعة يري   روية قرص الشمس من اضافة العام للخاص
او للبيان   اذ علاقى الجواب مع ان الشعاع انما يتصل بقرص الشمس ولان
بالنار البعيدة الا بعد ان يتصل بالاجسام التي بيننا وبينها فهذا يدل على بطلان
ما ادعوه من ان ما اتصلت به الاشعة يري   وايضا الانبعاث يعني ان انبعاث
الاشعة اي خروجها من الناظر لايكون الا باعتماد اي باخراجها من الناظر الى جهة
فالاعتماد وهو لايكون الا على ناظر العين لاجل ان يخرج الشعاع فيه الى جهة سبب في
انبعاثه وبه يتحقق الانبعاث وح فالانبعاث المسبب ملزوم للاعتماد والاعتماد
لازم وهذا اللازم باطل لان الراي لايحس فى عينه باعتماد فهى تخرج الاشعة
فالملزوم وهو انبعاث الاشعة مثله اذ يلزم من عدم اللازم عدم الملزوم
ولانرى الجوارح المراد بها سباع الطير واراد بالجو ما ارتفع من الهوى   الغريبة
نعتج المناسبة للبرصد البحراى فى الصحرا   مع ان الخ راجع للطرفين على
اللف والنشر المرتب   الا بعد ان يتصل بالاجسام التي بيننا وبينها
اى فهذه الاجسام قد اتصلت بها الاشعة ومع ذلك لم نر فهذا يدل على بطلان

ما ادعوه

ما ادعوه من ان ما اتصلت به الاشعة يرى   فهذا الخ الاشارة راجعة لطرف المعطو ف
والمعطوف عليه والمناسب ان لو قال فهذا كله مما يدل على بطلان ما ادعوه من ان ما اتصلت
به الاشعة يرى   وايضا مما يبطل انبعاث الاشعة فى الروية اي مما يبطل ان فى الروية
انبعاث اشعة ووصولها للمرئي ولو عبر بذلك كان انسب   لايكون الا باعتماد
عليها اي لايكون الا باتكا على محل الاشعة لاجل ان يخرج الشعاع منه الى جهة فقوله
الا بالاعتماد عليها اي على الاشعة وفيه حذف مضاف اي بالاعتماد على محلها وهو
العين فاندفع مايرد على ظ اللفظ من انه ظ فى عوده على الاشعة وهو غير مناسب من
جهة المعنى   لايحس فى عينه اعتمادا اي لايحس فى عينه اتكا لاخراج شئ
منها   يوجب خروجها اى الاشعة لخفتها   قبل الراي اى قبل فى الرد
عليهم وهذا هو الاختيار والسر المشار له فى المتن وقوله من عينه اي اجفانه
ولو سلم ذلك اي ما قالوه من ان حركة الاجفان توجبها وقوله لجهات
الاعتماد اضافة جهات للاعتماد نظرا الى ان الاعتماد واخراج الشعاع يكون اليها
فاذا خص الاعتماد لجهة منها اى من الجهات الست وقوله الى غيرها اي الى
غير تلك الجهة التي خص الاعتماد بها وقوله لكنا نرى دفعة الدفعة بالفتح المرة وروية
الجهات الست فى مرة انما يتصور مع الدوران دورة كاملة على غاية الخفة والسرعة
وحاصله انه اذا حرك الشخص عينيه الى جهة اليمين واليسار وخلف وامام
اى دار دورة كاملة والعين مفتوحة متحركة بحركة واحدة وهى الاولى تنتفى
ما قالوه انه لايرى الا فى جهة الامام لان الشعاع تابع للاعتماد والاعتماد انما هو لجهة
الامام وليس كذلك لانا نرى فى تلك الدورة الكاملة بحركة واحدة للجفن واعتماد
مخصوص لجهة من الجهات لكن انما يكون روية ما فى الجهات الست بالدفعة الواحدة
بواسطة الدوران دورة كاملة والتفات البصر للعلو والسفل وهو على حاله والالم
تكمل الروية للجهات الست وقد يقال هذا انما ينهض اذ كان فى حالة الدوران يخلو
عن ادنى اعتماد زايد على الاول وهو محل نظر وظ المص انه لايمكن الاعتماد الزايد
على الاول   فبطل ما تخيلوه اى من كون الروية بانبعاث اشعة متصلة بالمرئي
ثم لزوم المقابلة الخ لما فرغ من الكلام على بطلان الجهة الروية شرع فى بطلان
لزوم المقابلة الجاوثم فى كلامه للترتيب الذكري   بروية الانسان نفسه من اضافة
المصدر لفاعله الذي هو الانسان ونفسه مفعول والبا سببية اي ويستحيل ان

يكون الشئ مقابلا لنفسه وكان عليه ان يقول في المراة والما مثلا لان رو الانسان
نفسه لا تختص بالمراة والما لعموم ذلك في كل ما فيه لمعان وصقالة العلم
التعريض اي الخشونة لان شانهما اللمعان والصقالة وقوله فانعكست الى الراي اي
وراي بسبب انعكاسها اليه نفسه فصار مقابلا لنفسه حكما فقولهم المرئي لا بد ان
يكون مقابلا اي حقيقة او حكما لعدم قاعدة الاشعة اي وهي طرف الشعاع
المتصل بالمرئي قالوا انما يرى صورة الخ اعلم ان الكلام الاول المعتزلة وحاصله
انهم قالوا لا بد في الروية من المقابلة فورد عليهم ما تقدم من روية الانسان لنفسه
في المراة مثلا فاجابوا بان المقابلة هنا حكمية فورد عليهم المراة والما فانقطعوا ولم
يجيبوا عن تلك الاشكال واما الحكما فقد اجابوا عن اصل الاشكال فقالوا لا نسلم
ان المرئي في المراة نفس الشخص الراي بل المرئي صورته وصورته مقابلة له وحينئذ
فتم الشرط فقول الش قالوا الخ هذا الجواب من قبل الحكما ولا يخفى ما في سوقه في هذا
الاسلوب الموهم انه جواب من قبل الخصوم ولا معنى له اذ الخصوم كلامهم جار
على ان المرئي صورته منطبعة في سطح المراة لا نفس الراي فكان المناسب سوقه في
اسلوب يوذن بانه من قبل الحكما كان يقول وقال الحكما انما راي الخ صورة منطبعة
اي في المراة والما على شكل الراي وتلك الصورة مقابلة له فيلزم ان لا تبعد
اي تلك الصورة ببعد الراي بل ببعد الما او المراة اذ هو محلها المنطبعة فيه مع انه
اذا بعد الراي بعدت الصورة واذا تحرك تحركت واذا ضحك ضحكت واذا بكى
بكت فلو كان المرئي صورة منطبعة غير ذات الراي لما حصلت هذه الامور لكن اللازم م
باطل فبطل الملزوم وهو كون المرئي صورة الراي لا ذاته واعلم ان مذهب اهل السنة
لا افادة اثبات المرئي في المراة ونحوها ذات الراي بدون انعكاس اشعة وكلام
الفقها يقتضي ان المرئي الصورة فانهم قالوا ان نظر العورة حرام اجماعا واما نظر
صورتها في المراة فلا يحرم عند الشا فعية ويحرم عند المالكية ان لا تبعد
ببعده اي بل تبعد ببعد الما وتتحرك بحركته اذ هو محلها وهو باطل بالمشاهدة
يعني انه اي الحال والشان وقوله ومحال الوا وتغليبه وقوله فانعكس
الى الناظر اي الشخص الناظر لم تتحقق اي في المراة والما اذ لا تثبت
لها فيها الاولى بها واجاب الحكما اي بجواب اخر مستقل عن السوال المذكور
اولا من الاعتراض الوارد على جواب المعتزلة كما يوهمه كلام المتن وقد بين المراد في

الش وهو ظ قد يجاب بانهم التزموا ان المرئي هو الصورة المطابقة للراي فلهم
ان يقولوا انها مطابقة في جميع كيفياته ووضعه ومما يلزم الخ لما افاد بطلان ما جر ي
عليه الخصوم من اشتراط المقابلة انبعه بالزامهم على ذلك فقال ومما يلزم الخ والمجرور
خبر مقدم وقوله ان لا يرى مبتدا موخر اعان على ذلك اي على روية الاكبر والمراد
بالشعاع هنا الهوى المضي على ما يقتضيه كلامه في الش لا الاجسام المضيئة
الخارجة من الناظر المتصلة بالهوى قد تقدم جوابه اي جواب كون الشئ
المضيء هو الذي اعان على روية الاكبر والذي تقدم هو قوله سابقا قلنا فيلزم ان
لا يرى الشخص من الهوا الا قدر حدقته وايضا نحن نرى الهوا مظلما ونراه والهوا
مشرق فان قالوا الخ اسلوب الش مخالف لاسلوب المتن اذ ما في المتن يقتضي
انهم اجابوا بذلك وما في الش جار على سبيل الفرض والتقدير فالمناسب ان لو قالوا
لاجل مطابقة اسلوب المتن فاعان اي بواسطة نفوذ الاشعة فيه ليعني
اي ذلك الهوا بعد رويته اي بعد روية الهوا على روية ما قابله وهو الجسم
الكبير وحينئذ فيلزم مساواة الصغير الذي هو الراي للكبير وهو الهوا المعين بغير شئ وهو
ان المعتزلة صرحوا بان الهوي لا يرى للطافته لان من شرط الروية كثافة المرئي وحينئذ فلا
يعقل الرد عليهم بهذا الكلام تامل وهو محال اي اللازم المذكور محال لانه
مساواة الصغير الذي هو الراي للكبير الذي المعين وقد تقدم مثل هذا اي
مثل الجواب المذكور والمناسب اسقاط قولهم جوابهم بانا نقول وقد تقدم مثل هذا
عندما الزموه ومصدوق المثل في المقام هي الجواب المتقدم بقوله وايضا سابا لنا راي
من الهوى نفسه اكثر من حدقته مع ان الشعاع انما اتصل ببعضه ولو سلم
ذلك اي ما ذكره الخصوم من الاجوبة التي ارتكبوها في دفع ما اوردوه عليهم الاصحاب ب
فروية الله تعالى الخ المصدر مضاف للفاعل وقرن المحمول باللام لتقوية
اذ عمل المصدر بالفرعية ولا بنية الواو للحال والمراد بالبنية الحدقة وقوله
يهدم ضمير يعود على روية الله وذكره اعتبارا بكتابها التذكير من المضاف اليه على
ان الروية ليست حقيقي التانيث وليس في جهة اي وليس ذلك الموجود
المرئي في جهة بالنسبة للراي الرهوي الرب بحيث يكون ذلك المرئي امام الرب او
خلفه الخ يهدم ما اصلوه اي ما جعلوه اصلا في الروية من اشتراط الحدقة
وخروج الاشعة منها وكون المرئي في جهة وان يكون مقابلا للراي وعدم القرب

والبعد المفرطين ولا يخفى ما فيه فان كلام الخصوم في الرؤية بالحاسة فكيف يهدمه
ما هو بالنسبة اليه تعالى فهذا خروج عن موضوع المسالة والحاصل ان الخصوم ان
يقولوا الرؤيتان مختلفتان بالحقيقة وبالقدم والحدوث فيجوز ان يختلفا في اللوازم
والاحكام وحـ ورؤية المولى لكل موجود من غير حدقة ولا انبعاث وليس المرئي في جهة
بالنسبة للرائي ولا مقابلا له لا يهدم ما اصلوه لانهم انما اصلوا الامور التي ذكروها في رؤية
العباد الحادثة   وايضا فقد ثبت اي في الحديث من ان النبي صلى الله عليه وسلم
راى الجنة وهي في موضعه ولا يخفى ما بينه وبينها من البعد اذ هي في الفلك الثامن
وهو فوق الارض وقوله وكثافة الحجب الكثيرة وصف الحجب وان كانت على وزن
فعل الذي هو من صيغ الكثرة بقوله الكثيرة مبالغة وقوله يمنع ما تخيلوه خبر ما من
قوله فقد ثبت وما تخيلوه هو المعبر عنه اولا بما اصلوه وعبر عنه بالتخييل اشارة الى
انه لا ثبات له وذلك لان التخييل تعلق بما لا تحقق له في الخارج ثم ان النقض برؤية
النبي الجنة في موضعه انما ينهض اذا كانوا يسلمون انه صلى الله عليه وسلم راها
بحاسة بصره وهو في موضعه وهي في موضعها وبينه وبينها تلك الحجب كما يقتضيه
اسلوب الكلام واما اذا قالوا انها نقلت له وقربت حتى راها وقرب موضعه لها
فلا ينهض على انهم لا يقولون بوجود الجنة الان اي في دار الدنيا وانما يقولون
انها توجد في الاخرة فهم يحملون الحديث على انها صورت له ورأى صورتها وهو في
محله وحـ فلا ينهض الرد عليهم بذلك   من موضعه اي وهو في موضعه
من الاشعة اي من اشتراط الاشعة في مقام الرؤية اذ لو كانت رؤية النبي بانبعاث
اشعة لما وصلت من هذا البعد العظيم المفرط   والموانع اي وانتفاء الموانع
كالقرب والبعد المفرطين   يتعلق بصره بكل موجود الاولى حذف بصره لان
الكلام مع الخصوم المعتزلة وهم لا يقولون بثبوت المعاني فكان الاولى ان يقول
وكونه بصيرا يتعلق بكل موجود   بنية الحدقة اي بنية هي الحدقة فالاضافة
بيانية   لانها اي الاشعة اجسام وهذا سند لاستحالة انبعاث الاشعة
من ذاته تعالى   لاستحالة الجهة اي التي استغرقها المرئي لانها تعد مكانا
للمرئي وجهة للرائي   كل ما اصلوه اي جعلوه اصلا للرؤية يتوقف عليه
ومما يبطل خبر مقدم وقولهم مفعول يبطل ومقول القول محذوف اي مما
يبطل قولهم باشتراط الحدقة وانبعاث الاشعة منها والمقابلة في الرؤية وقوله

رؤية النبي

رؤية النبي مبتدأ مؤخر   التي بينه اي بين النبي وبينها اي وبين الجنة
تردها اي الاشعة وقوله لاسيما لا معنى له هنا ولو جعل ما بعدها علة للملازمة اعني
قوله لما وصلت الخ لكان ظاهرا   واذا تقرر هذا اي بطلان ما اشترطه الخصوم
في الرؤية من الحدقة وانبعاث الاشعة منها واتصالها بالمرئي وكون المرئي في جهة
ومقابلا للرائي وعدم القرب بينهما جدا وعدم البعد بينهما كذلك   عبر عن معنى
اي من صفة موجودة لان المعنى هو الصفة الوجودية والمراد بها هنا ادراك واتى
بقوله يقوم بمحل ما ردا على الخصوم القائلين باشتراط الحدقة   وما لم يسر من
الموجودات اي كالجن والملائكة وقوله فلموانع الجمع باعتبار تعدد الموجودات التي
لم تر الا فكل واحد منع من رؤيته مانع واحد وقوله على حسبها فامت بالمحل اي
بمحل البصر والادراك وهو انسان العين وقوله على حسبها اي على حسب تلك
الموجودات اي على قدرها وقوله وما لم تر مبني على ما سبق من ان القابل للشيء
لا يخلو عنه او عن ضده والمراد بالموانع اضداد تلك الابصار فهي صفات وجودية
تمنع من ابصار تلك الموجودات التي لم تر   يتعلق بالمرئيات احترز بقوله
المعنى الموجود الذي لا يتعلق كالحياة فلا تسمى بصرا وبقوله بالمرئيات نحو القدرة
والارادة والسمع وبقوله بالمرئيات اي بما من شانه ان يرى وهو كل موجود ولما افاد
معنى البصر عند اهل الحق وكان ذلك المعنى الذي ذكره يصدق بالقديم والحادث
وهو في جانب واحد لا مر بخلافه في الحادث تعرض لما يختص البصر في جانب
الحادث فقال ويتعدد في حقنا بتعددها اي بحسب تعدد المرئيات فعلى هذا
قد قام بمحل بصرنا ابصار وادراكات متعددة كادراك زيد وعمرو الخ فالبصر
يتعدد بتعدد المبصر في حقنا كان العلم وهو الادراك القائم بالقلب في حقنا
يتعدد بتعدد المعلوم   وهل قام في العمى مانع هذا يقتضي ان المانع غير العمى
مع انه عينه فكان المناسب ان يقول وهل العمى مانع الا ان يقال الكلام على حذف
مضاف اي هل قام في العمى محل مانع واحد وهو العمى الخ   مانع واحد
الخ يستفاد من هنا ان العمى وصف وجودي لانه اطلق عليه مانعا والمانع وصف
وجودي وهو كذلك عند المتكلمين فبينه وبين البصر تقابل الضدين بخلافه عند
الفلاسفة فانه عندهم عبارة عن عدم البصر فهو غير وجودي فالتقابل بينه وبين البصر
تقابل العدم والملكة وقوله جميع الادراكات اراد بالادراكات في المقام الابصار

قوله لا من انعكاث الاشعة لا تقوله المعتزلة فيه ان الانعكاث عند هم سبب للروية لانه عينها تامل في العقب هو موخر القدم او في اي محل شا اي اراد خلقه فيه لصح اي لجاز ذلك عقلا لان ذلك من مقدورات يفعل فيها ما شا لان ذلك المعنى وهو ادراك المريات وهذا بيان للملازمة التي حكمت بها الشرطية انما يقوم بجوهر فرد اي لا بجوهرين فاكثر لان المعنى لا يقوم بمحلين والا لزم انقسامه والمعنى الواحد لا ينقسم ولا اثر لجواهر المحيطة به اي بذلك الجوهر الذي قام به المعنى اي لا اثر لها في قبول ذلك الجوهر لذلك المعنى ولا القيام المعنى به اي انها ليست شرطا في ذلك بل الامر بيد الله فله ان يخلق ذلك المعنى في اي محل من الجسم وقوله ولا اثر الخ طرف ثاني من طرفي بيان الملازمة وقد اسند هذا الطرف بطرفين طرف جاري على ابطال ان تكون احاطة الجواهر بالجوهر الفرد الذي قام به المعنى شرطا في قبول ذلك الجوهر الفرد للمعنى وطرف جاري على ابطال ان تكون الاحاطة شرطا في قيام المعنى بذلك الجوهر الفرد ولما توجه للطرفين اللذين اسندهما قدم الاول فقال فانه انما يقبل الخ اي فان الجوهر الفرد انما يقبل ما يقوم به بنفسه اي من غير شرط لانه قبوله له صفة نفسية له وصفة النفس لا تتوقف على شرط لان الصفة النفسية جوهر من اجزا حقيقته فالجوهر هو الجزء الذي لا يتجزا القابل لقيام المعنى به وحيث كان قبول الجوهر للمعنى القايم به صفة نفسية له والصفة النفسية لا تتوقف على شرط كانت احاطة الجواهر بالجوهر الذي قام به المعنى ليس شرطا في قبول الجوهر الفرد لذلك المعنى القايم به ان قلت لا نسلم ان قبول الجوهر للمعنى القايم صفة نفسية له لم لا يجوز ان يكون عارضا له وطاريا عليه قلت اجابوا عن ذلك بانه لو لم يكن قبول الجوهر للمعنى نفسيا له بل كان امرا طاريا عليه لتوقف على قبوله اياه اذ الطاري انما يكون بشرط القبول ثم ننقل الكلام لذلك القبول ايضا فان كان نفسيا له والا لتوقف على قبول ايضا ويلزم الدور او التسلسل وهما باطلان فبطل ما استلزمهما وهو كون القبول غير نفسي ولا يصح الخ لما انهى الكلام على ابطال كون الاحاطة شرطا في قبول الجوهر للمعنى اشتغل بالطرف الثاني وهو ابطال كونها شرطا في قيام المعنى به فقال ولا يصح في قيامه اي المعنى وقوله به اي بالجوهر الفرد اذ الشرط الخ مثلا الحياة شرط في العلم فلا بد ان تقوم بمحله ولا يصح قيامها بجسم اخر والا لوجد العلم في محله بدونها وهو باطل لوجود المشروط بدون شرطه واحاطة



الجواهر بالجوهر الذي قام به المعنى غير موجودة في الجوهر الفرد وحينئذ فلا يكون شرطا في قيام المعنى بالجوهر الفرد للمعنى وبطل كونها شرطا في قيام المعنى به ثبت انه لا اثر للجواهر المحيطة في قيام المعنى بالجوهر الفرد وهو المدعي يعني ان بصرنا الخ مفهوم الاضافة وهو عدم تعدد البصر في جانب القديم معتبر وانه يتعدد الخ عطف تفسير للاشارة ونظر مسالة البصر بمسالة العلم لان مسالة العلم قد تقدم الاستدلال عليها كما يجوز ان يدرك الخ مصدق ما الموجودات اي كل موجود يجوز ان يدرك بالحدقة اذا لم يقم بالمحل اي الذي هو الحدقة وهو اي المعنى المضاد للادراك وهو ما خوذ اي مضمون الشرطية القايلة كل موجود يجوز ان يدرك ان لم يقم بالمحل ادراك يتعلق به لزوم ان يقوم بالمحل معنى يضاد ادراكه وهي ان القابل للشي الخ اعلم ان لهم عبارتين الاولى القابل للشي لا يخلو عنه او عن ضده والثانية القابل للشي لا يخلو منه او عن مثله او عن ضده والمراد بالشي على العبارة الاولى النوع وعلى الثانية الشخص والمص قد نظر في المتن للعبارة الاولى لانه قال وما لم ير من الموجودات فلمانع ولم يقل او لقيام الامثال وفي اخر الكلام قد جرا على العبارة الثانية حيث قال القابل للشي الخ تامل وتعدد تلك الموانع الخ المناسب سابقه في اسلوب التعريف لان ما سبق يقتضيه ولا يلزم الخ هذا جواب عما يقال انه يلزم من تعدد الموانع تعدد الموجودات التي لم تر فقيام ما لا يتناهى عدده بالعين من الادراكات والموانع وهذا باطل فادراكاتها وموانعها متناهية اي وعلى هذا فعدم روية المعدومات لغير مانع والا لزم قيام موانع لا نهاية لها بالعين وانكرت المعتزلة الخ لما اجرى الكلام على مانع البصر بالنسبة الى مذهبنا كان من المناسب ان يتكلم عليه بالنسبة الى مذهب الخصوم فقال وانكرت المعتزلة الخ على انتفاض البنية اي الحدقة لانتفاض الحدقة بالبياض المجة يعني تغيرها الذي لا يتحقق معه الروية بان يذهب كلها او بعضها عرو المحل عنه اي عن المانع وذلك باطل اي جواز عرو المحل عن المانع وعن الادراك باطل لما سبق من ان القابل للشي لا يخلو عنه او عن مثله او ضده هل هو معنى واحد الخ قضية كلامه ان ايمتنا رضي الله عنهم اتفقوا على ان العمى معنى وجودي يضاد الادراك وهو كذلك واما قول المص في شرح الصغرى العمى والبصر من باب العدم والملكة وان العمى هو عدم البصر

عن ما من شانه ان يبصر فهو جار على مذهب الفلاسفة اتحاد الابصار في
الاضافة بيانية والابصار بفتح الهمزة كا بضاد الموت حر هذا انتظير للايضا ح
وقوله اتحاد العلوم الاولى اتحاد الادراكات ليشمل اتحاد السمع والبصر والعلم
او هو اجتماع مواقع اخذ من اضافة الصفة للموصوف اي او هو موانع مجتمعة كثيرة
فصل ومن الجايزات قد حذف المترجم لهذا الاصل فصل في الكلام على بعض الجايزا ت
في حقه تعالى واعلم ان الجايزات في حقه تعالى على الاطلاق تؤخذ مما سلف في مقام
تعلق قدرته وانما تكلم هنا على بعض منها نظرا لمذهب الخصوم فيه وابطال ما جروا عليه
وتحقيق مذهب اهل السنة فيه خلق العباد هذا الطرف لا خلاف فيه
وانما اتى به تمهيدا لما بعده وقوله خلق العباد شامل للعقلاء وغيرهم المكلفين وغيرهم
لكن قوله بعد ويخلق اعمالهم وخلق الثواب فيخصصه بالعقلا المكلفين كذا قيل وقد
يقال ان الثواب لا يختص بالمكلفين فان الصبي يثاب على النوافل وخلق
اعمالهم اعاد لفظ خلق لانه قصد كل طرف من الاطراف الثلاثة على حدته والمقصود
بالاعمال الاكتسابية والاختيارية لانها هي التي فيها النزاع ويوضحه ما بعده من قوله
وخلق الثواب والعقاب عليها وخلق الثواب والعقاب عليها اي على الاعما ل
اي ان الثواب على الطاعات والعقاب على المخالفات مخلوق لله تعالى والمجرور متعلق
بالثواب والعقاب على سبيل التنازع والتوزيع كما قلنا لا يجب عليه شئ مما ذكر
اي لانه لا يستقبل وحصر طرف الوجوب بالذكر لانه محل النزاع والاشارة راجعة
لما ذكر من الاطراف الثلاثة ولا مراعاة عطف على شئ من عطف الخاص على
العام جا به ردا على الخصوم قال العزيز جماعة اوجب جمهور المعتزلة على تعالى
مراعاة الاصلح لا المصلحة واوجب عليه اقلهم المصلحة والاصلح ما قابل صلاح
كالثواب بلا تكليف مثلا في مقابلة الثواب مع التكليف والصلاح ما قابله فساد
كالايمان في مقابلة الكفر فاذا كان امران احدهما صلاح والاخر فساد وجب عليه
تعالى ان يراعي لعباده الصلاح منهما فيفعله دون الفساد وان كان امران
احدهما صلاح والاخر اصلح منه وجب عليه ان يراعي لعباده الاصلح منهما وبهذا
يظهر لك ان المصنف قصد الرد على الطايفتين لكن قد يقال انه لا موقع لنفي الاصلح بعد
نفي الصلاح لان نفي الاعم يستلزم نفي الاخص فالمناسب على سبيل اللف والنشر
المرتب اذ قوله لا محنة دنيوية ولا اخروية اخص من لا تكليف لان لا تكليف يصدق

بالمحنة

بالمحنة وحدها فيكون رفع التكليف الصادق بالمحنة صلاحا ورفع المحنة راسا اصلح
بالعبد فالحاصل ان المحنة اعم من التكليف والتكليف اخص منها والقاعدة ان
نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم وحينئذ فلا تكليف اعم من لا محنة راسا الصادق
بالمحنة فالتكليف لا محنة اصلا اصلح ولا تكليف صلاحا اذ رفع المحن عموما اصلح
بالعبد من رفع بعضها الذي هو التكليف في المقام وان كان رفعه صلاح
والا لوجب ان لا يكون تكليف فهو التالي باطل لوجود التكليف باخبار الصادق
والحاصل لو صح ما قالوا ما وقع للانسان امر ونهي فكان الناس جميعا مومنين
على الطريق القويم من غير تكليف بل كانوا اهلهم في الفراديس يتنعمون ابدا من غير
ان يروا الدنيا ولا كدرها قال العلامة اليوسي واقول كيف يتصور الوجوب على الله
فان الوجوب عليه لا يخلوا اما ان يكون عقليا او شرعيا فان زعموا انه عقلي زال
الاختيار عنه تعالى ولا يبقى له فعل اذ الامران اذا كان احدهما صلاحا او
اصلح يتعين عليه فعل الاخر على زعمهم فلا يبقى للارادة او المريد به محل التعدد
الترجيح وان زعموا انه شرعي قلنا لهم ما تعنون بكونه شرعيا اتريدون انه اوجبه
على نفسه ام اوجبه على غيره فان كان الاول فهو جائز وايجابه شيئا على نفسه
فضل منه واحسان وموعوده المكرم ونحن نقول به وان كان الثاني فالموجب على
الله اذ كان الها اخر فهو الشرك محض وان كان غير الله فهو ذهاب الى ان المخلوق
يوجب على الخالق ويامره وينهاه وهو هذيان وجنون وهذا على سبيل الحصر
والعرض والا فاسند لا لهم بالحسن والقبح العقليين على زعمهم يقتضي انه
وجوب عقلي والافعال ارادها المفعولات لانها المتصفة بالخير والشر
والنفع والضر وقوله نفعها وضرها اي نافعها وضارها لان الكلام في المفعولا ت
ولا يرد الخير والشر لانهما اسمان مستوية اي من جهة حدوثها
والافعال كلها اي وافعاله تعالى كلها فال عوض عن الضمير وهذا توجه الى الكلام
على افعاله تعالى بالنسبة الينا لان اتصافها بالخير والشر انما هو بالنسبة الينا واما
بالنسبة اليه تعالى فكلها خير ويستحيل فيها التفريع وانتقل الى هذا قبل ان يسند
قوله قبل ولا يجب عليه شئ من ذلك ليتوصل الى سنده لانه لا يتوصل اليه
الا بذلك الانتقال على باهر قدرته الاضافة في تلك الاطراف من اضا ف
الصفة للموصوف اي مستوية في انه لا دلالة على الباهر قدرته اي الغالبة وعلمه

الواسع اي الذي لا يخرج عنه شي وعلى ارادته النافذة اي التي لا يردها شي
لا يتطرق الخ لما بين ان فايدة افعاله بالنسبة الينا الدلالة على ما هو قد رته وسعة علمه ونفوذ ارادته اخذ يتكلم عليها بالنسبة اليه فقال لا يتطرق الخ واذا كان لا يتطرق لذاته العلية منها كمال ولا نقص فلا يجب عليه تعالى فعل شي منها ولا يستحيل عليه عدم فعل شي منها فمن هنا استفيد سند قوله سابقا لا يجب عليه شي من ذلك قوله كان الله الخ هذا اسند لقوله ولا يتطرق الخ والتعبير بكان لا يقتضي خصوص الانقطاع بل يحتمله فلذا احتاج لقوله وهو الان ما كان عليه اي كان الله في الازل بجلاله وعظمته وساير صفاته العلية وهو الان على ما هو عليه من الاتصاف بتلك الكمالات واذا كان كذلك فتلك الافعال لا يتطرق لذاته منها كمال لان كماله الذي هو به الان كان هو له الازلي قبل وجود تلك الافعال فاكرم سبحانه اي على وجه الفضل والاحسان وليست افعاله تعالى معللة بعلل عقلية كما توهمه الخصوم ولما كان هذا التفريع يقتضي بطلان محل النزاع وهو كون افعاله تعالى معللة كان من الشان ذكره على حسب ما يقتضيه التفريع فقال لا بعلل الا بمجرد فضله تاكيد لقوله اكرم كنظرات بعيني لان الاكرام انما يكون على وجه الفضل لانه لا يقال اكرام الا اذا كان خاليا عن علة لا لميل اليه اي لمحبة وهذا محترز الفضل وقوله او قضا حق اي بان يكون للشخص الذي اكرمه الله حق واجب على الله فاكرمه الله لذلك الحق وفي هذا رد على المعتزلة صراحة وقوله بفضله رد التزاما واما قوله لا لميل فليس فيه رد اذ ليس هناك من يعتقد ان الاعطا للمحبة قوله وعدل عطف على قوله فاكرم وهو راجع لقوله لا يتطرق الخ نقص وقوله انواع النعيم اي حسيا ومعنويا وكذا يقال في الجحيم وقوله لا لضرر عطف سبب على مسبب لان الغيظ منشاه عن الضرر وقوله ولا لاشتفا غيظ لم يقصد به الرد لانه لم يقل به احد وكان الاولى ان يقول ولا لتشف من غيظ لانه يقال اشتفى كذا التشفا وتشفيت من غيظي تشفيا والمناسب هنا الثاني لا الاول كما جرى عليه المص كذا في العطاري نقلا عن الجوهري مما يجب خبر مقدم وقوله ان يعتقد فاعل يجب وقوله ان افعال الله سندا موخر وخالفهم المعتزلة الخ لما افاد مذهب اهل الحق في الافعال بالنسبة اليه تعالى وانه لا يجب عليه منها شي اتبعه بما للمعتزلة في ذلك وانهم اوجبوا على الله تعالى من ذلك امورا منها مراعاة الاصلح للعباد

وهو مذهب جمهورهم لا كلهم وانما اوجبوا عليه هذه الامور لتوهمهم ترتب الذم والنقص على تركها اللطف هو لغة الرفق واما في اصطلاح الاصوليين فقيل هو خلق قدرة الطاعة فهو مرادف للتوفيق وقيل ما يقع عنده صلاح العبد في اخرته كالطاعة والايمان دون فساده كالكفر والعصيان وقيل ما ذكره الش خلق الشي مصدر مضاف للمفعول اي خلق كل شي يوجب الخ وذلك كالقوة وسلامة الالات وكمال العقل ونصب الادلة ونحو ذلك كالرزق والاجل من غير ان ينتهي اي اللطف وقوله الى حد الالجا الاضافة في حد الالجا بيانية اي الى الحد الذي هو الالجاء بان يسلب الاكتساب والاختيار بحيث يكون العبد مضطرا لان هذا يخرج عن اللطف وهو قبيح عندهم لانهم يجعلون الالجا ويوجبون اقدار العبد المكلف كما ذكر المص بعد وازاحة العلل اي ازالتها واذهابها عنه اي عن المكلف حتى انه الخ غاية لوجوب تلك الاطراف وضمير انه وفاعل يعود على الله تعالى والاشارة راجعة للاطراف المذكورة كانت لهم خصومة اي كان للعباد خصومة لله تعالى ويطالبون بحقهم عن ما يقولون الظالمون اي من وجوب شي عليه ومخاصمة نحو الله اذ لا يجب عليه شي ولا حق لاحد عليه تعالى انه يخاصمه بترك حقه في القدر اي في المقدور لانهم يثبتون مخاصمة العبيد لله ومنازعتهم له فيما قدره عليهم من عجز ونحوه ومطالبتهم اياه بحقهم فيثبتون الظلم للمولى سبحانه في ازالة العمى مثلا لهذا الرجل ويقولون لهذا الرجل مخاصمة المولى في ازالة العمى به ومطالبته بحقه والظاهر هذا الحديث من باب الاخبار بالمغيبات وبما هو ات فهو اية من ايات صلى الله عليه وسلم ويفهم من هذا ان وجه تلقيبهم بالقدرية انما هو لمنازعتهم في القدرة فنسبوا اليه ثم ولي فساد مذهبهم الخ لما افاد مذهب اهل الحق اولا واتبعه بمذهب المعتزلة توجه الى ما يظهر فساد مذهب الخصوم ويحقق مذهب اهل الحق لانهما على طرفي نقيض فتى فسد احدهما صح الاخر وذلك المعقول والمنقول واما دليل المعقول بقوله اما المعقول فلانه فاعل الخ وكان المناسب اسقاط قوله لا بالايجاب والطبيعة وقد سبق برهان ذلك لايهامه ان الخصوم لا يقولون بانه تعالى فاعل بالاختيار بل هو فاعل بالايجاب والطبيعة والامر ليس كذلك اذ هم يوافقونا على القول بانه سبحانه فاعل بالاختيار وان الفاعل بالاختيار هو الذي يتاتى منه

الفعل والترك لا بالايجاب اي لا فاعل بالعلة وقد سبق برهان ذلك
اي برهان كونه فاعلا بالاختيار لا بالعلة ولا بالطبيعة فلو وجب عليه فعل اه
فاذا كان امران احدهما صالحا او اصلح تعذر فعل الاخر على زعمهم وتعين ان يفعل
الصلاح او الاصلح واذا تعين عليه ذلك لم يكن مختارا في فعله فقضيته ان الوجوب
ينافي الاختيار وذلك امر ليس كذلك الا ترى ان وجود كل من الجوهر والعرض على سبيل
الاختيار مع انه اذا قصد ايجاد احدهما يجب ايجاد الاخر ولا ينافي ذلك الاختيار
فليكن ايجاد العبد ونحو اللطف كذلك واجيب بانه فرق بين مسالة الجوهر
والعرض وبين مسالة العبد ونحو اللطف فان الربط في مسالة ايجاد الجوهر والعرض
عقلي فيقصدان معا او يتركان معا واما قصد احدهما دون الاخر فمستحيل لا تتعلق به
القدرة بخلاف مسالة العبد ونحو اللطف فالربط بينهما ليس بعقلي ولا عادي فيصح
ان يقصدا معا او يتركا معا او يقصد احدهما دون الاخر لما كان مختارا فذ منع
الخصم هذه الملازمة وقال لا نسلم ان الوجوب ينافي الاختيار الا ترى ان الصلاة
واجبة ومع ذلك نفعل بالاختيار ولا فرق بين القديم والحادث فالمولى وان كان
مختارا لكنه يتعلق به وجوب العقلي بمعنى انه يلزم على تركه الامر الواجب كاللطف كالعقل
النقص ولا منافاة بين الوجوب والاختيار بل الوجوب يجامعه الايجاب فانه
لا يجامعه ولذا لا يعقل ترك ما كان بالايجاب بخلاف الوجوب فانه يعقل تركه
وان كان يلزم عليه النقص وقد يقال ان تركه نقص وهو محال فيكون ترك الواجب محالا لا
تامل انه المختار اه بيان الملازمة اي ولو كان شيء واجب عليه تعالى مانا تركه
لان تركه نقص وهو محال ولان الموجب اي الذي اوجب عليه تعالى فعلا من
الافعال ان كان اه وهذا استدلال اخر نظرا الى ان الحكم الذي هو الايجاب لا بد له من
مقتضي وذلك المقتضي اما ان يكون قديما واما ان يكون حادثا اذ لا واسطة بينهما
فان كان الاول لزم قدم الفعل وان كان الثاني لزم اتصاف ذاته بالحدوث وكلاهما
باطل لزم قدم الفعل اي لان اثر الموجب القديم قديم وربما نوقش بانه قد
يتخلف عن القديم حادث فالازلي موجب فيما لا يزال وان كان حادثا فيعني وقفا
انه قائم بذاته تعالى واما ان كان غير قائم بذاته نقلنا الكلام لموجب احداثه ولزوم
التسلسل فهو سبحانه اه مفرع على الاستدلال السابق اي واذا علمت انه لا يجب
عليه فعل من الافعال عملا بما ذكر من الادلة فهو سبحانه لا يتجدد له بفعل من الافعال

كمال فيجب ولا بتركه نقص حتى يستحيل بل هو الكامل اه هذا راجع لمضمون قوله
في المتن لا يتطرق لذاته العلية من ذلك الكمال ولا نقص وقوله في ازله ولا فيما لا يزال
راجع لمضمون قوله في المتن كان الله ولا شيء معه اه وانما الافعال اه اي فثمرة
الافعال انما هو دلالتها على وجوده اه لا تحصيل كمال له تعالى فلا يتوقف وجوده ولا
اتصافه بشيء من الكمالات على وجود الافعال وان كانت دلت عليه لان الدليل لا يلزم
انعكاسه وعبارته تقتضي ان ثمرتها الدلالة على المعرفة وفيه شيء فالاولى حذف
لفظ المعرفة على حسب ما هو مقرر اي في مقام الاستدلال وحاصله
ان وجود الشيء بعد عدمه يستلزم موجدا والموجد لا بد ان يكون حيا قادرا
عالما الى غير ذلك من الصفات التي يتوقف عليها الفعل وايضا اه هذا الدليل
ناف لقول الخصوم بوجوب مراعاة الصلاح والاصلح واتى به وان كان الدليل
السابق شاملا لهما بحسب عمومه اهتماما به ولاجل شمول الدليل السابق لنفيها
وبطلان كون مراعاتها واجبة عليه ارتكب لفظة ايضا لما فيه اه بيان للملازمة
ثم استشعر سؤالا واردا على هذا الدليل توجه لتقريره ودفعه بقوله فان قيل اه
وقوله من تعريضه للمعصية اي والثواب لان التكليف يستلزم التعريض لكل من
الامرين وحينئذ فقوله فان قيل اه لا محل له بعد بيان الملازمة واجيب بان معنى قوله
انما كان يثيبه اي ليكون الثواب راجحا على المعصية فلا راجحية لم تعلم مما تقدم من
بيان الملازمة من تعريضه للمعصية اي ولا صلاح فيها قلنا هو درجة
اي وذلك اصلح له ولو وجب عليه الاصلح عطف على قوله لو وجب عليه
صلاح فهو مبطل لقول الخصوم بوجوب مراعاة الاصلح فهو من تتمة الدليل وهو قوله
قوله وايضا اه لان الاصلح اه بيان للملازمة وفيه ان عدم الخلق بالنظر
للعذاب صلاح لا اصلح لما خلقهم في الدنيا اعلم ان خلقهم في الجنة اصلح
بالنسبة لخلقهم في الدنيا منعمين واما اذا نظر للدنيا باعتبار ما فيها من الهموم والالام
كان خلقهم في الجنة صلاحا لا اصلح وبالجملة اي واقول قولا ملتبسا بالجملة
اي الاجمال اي واقول قولا مجملا قاطعا النظر عما مر من الادلة المبطلة لمراعاة
الصلاح والاصلح لو وجب عليه الاصلح لما وجدت محنة اه بيان الملازمة ان
الاصلح لنا انما هو عدم وقوع المحن والتالي باطل اما في الدنيا فلمشاهدة المحن واما في
الاخرة فورود النصوص الدالة على وقوعها ان لم يكن من اهل النجاة والجبائي اه

ابو هاشم الجبائي وقد كان شيخا للاشعري لان الاشعري في ابتدا امره كان معتزليا
وكان مقدما على نظرائه في الاعتزال ثم رجع لمذهب اهل السنة فكثر التعجب وسال عن
ذلك فاخبر انه راي النبي صلى الله عليه وسلم في المنام في رمضان ثلاث مرات في
كل عشرة منه مرة يامره بالرجوع عن مذهب الاعتزال ونصرة مسالة الروية
واثباتها على ما نطق به الكتاب والسنة وعلم القول بخلق القران والقضا والقدر
وان الله قادر على كل شي فانتبهت من اخر نومة ونصرة هذه الطريقة ويذكر ان
المناظرة التي ذكرها المص عقب هذه الرويا ثم رجع بعد هذه المناظرة الى المذهب
الحق وهذا اول ما خالف فيه الاشعري المعتزلة   والاخرويات بعد البلوغ
كافر فيه البالغ بالموت كافرا او مومنا ولم يقيد من مات قبل البلوغ بشي كانه لكونه
لا يحكم له بشي وفي ذلك نزاع   اما الصغير ففي الجنة اي في الدرجة السفلى
منها بدليل ما بعده وهذا خلاف ما في المواقف من انه لا يثاب ولا يعاقب وهو
الانسب بالتحسين العقلي   واما الكافر الكبير فيه ان المقابل للصغير انما هو
الكبير لا الكافر فكان المناسب ان يقول واما الكبير فالكافر في النار والمومن في
الدرجات العلا من الجنة فيجعل المقابل للصغير الكبير ويقسمه لمومن وكافر وقوله
فالاصلح في حقك الاولى فالصلاح في حقك   التي هي من اعظم غنيمة
وصف للسلامة   بل وكل كافر لا محل لهذا الانتقال لان المقصود هو ذلك وان كان
الغرض في واحد   فيقول الاولى فيقولون كما في بعض النسخ   فبهت
الجبائي ثم انقطعت حجته ولم يقدر ان يجيب بكلمة وبهت يستعمل مبنيا للمفعول
ومبنيا للفاعل مثلث العين   وقف حمار الشيخ اي الجبائي ووقوف حماره
كناية عن عجزه في تلك المسالة كالعجز الحاصل في العقبة ويصح ان تكون الاضافة
للبيان   ثم قال اي الشيخ تعالى اي تنزه وقوله ان توزن فاعل فاعل تعالى
اي تعالى وزن احكام ذي الجلال بميزان الاعتزال اي بقواعده كقولهم يجب على
الله فعل الصلاح والاصلح واحكام ذي الجلال مثل قولهم الرزق واجب عليه
كان العقلاء اوجب عليه لان ذلك صلاح فمعنى وزن تلك الاحكام بالقاعدة
اثباتها بها بان يقال الرزق مثلا صلاح وكل صلاح واجب عليه وهكذا   واما
المنقول عطف على قوله اما المعقول   لا يسئل عما يفعل الخ هذا يرد قول المعتزلة
لو لم يفعل الحق بعبده ما هو اصلح له لكان له الخصومة معه ويطالبه بحقه فقولهم

باطل لانه لا يسئل عما يفعل   ولو شاء ربك الخ فيه رد على المعتزلة في قولهم ان الله لم
يترك شيا مما هو صلاح العبد عاجلا واجلا الا فعله وانه فعل بكل عبد الالطاف التي يقدر
عليها وليس في الوسع لطف يعم الناس جميعا اي ليس عنده لطف لو فعله لامن
الناس جميعا وكانهم لا يعدون هذا الجزا بل هذا مستحيل عندهم لا تتعلق به القدرة
قوله ونحو ذلك اي ونحو ما ذكر من الايتين ومن النحو الحديث السابق وهو قوله
عليه السلام القدرية خصما الله في القدر   ليست علة عقلية الخ اي بل
علامة شرعية عليها   لما عرفت الخ هذا سند لقوله ان الاعمال ليست علة
عقلية الخ اي واذا كانت مستوية بالنسبة اليه فكيف يكون بعضها علة في الثواب
وبعضها علة في العقاب كما قال الخصوم   من استوا الافعال اي افعال
العبد كلها بالنسبة اليه تعالى من حيث اسنادها له تعالى من واسطة   وما
اثيب عليه منها اي من الافعال وهذا من الاطراف المشار اليها ثم اسند ذلك الطرف
بقوله وانما الخ اي لان الافعال علامة الخ   بين الشرع الخ اي فالطاعة تدل
على حصول العقاب لفاعلها لما وافقه على الثواب والعقاب وضمير تدل للافعال
والصلة جرت على غير من هي له   بينهما اي بين الفعل وما يدل عليه من ثواب
او عقاب   وتسميته الخ هذا جواب عن سوال واحد رد على مضمون قوله وما
اثيب عليه منها وعلى سنده وحاصله كيف تقولون ان الثواب بمحض الفضل والعقاب ب
بمحض العدل والافعال علامة مخلوقة لله تعالى وقد جاء تسمية الثواب
والعقاب جزاء والجزاء انما يكون في مقابلة الاعمال   لسبق ما يدل عليهما
اي لسبق ما يدل على الثواب والعقاب شرعا والذي يدل عليهما هو الاعمال
وحاصل هذا الجواب ان الاعمال لما كانت امارة دالة على ما اورد الله من اتصف
بها في معتاده من ثواب او عقاب صار الثواب والعقاب الحاصلان عقب هذه
الاعمال مشبهين بالجزا الحاصل عقب سببه بجامع ان كلا تقدمه ما يدل عليه
فحسن اطلاق الجزا على الثواب والعقاب كما مر   وقد ورد الخ هذا ترشيح لقوله
سابقا وما اثيب عليه من الاعمال او عوقب فبمحض فضله او عدله وانما
الاعمال الخ   لفضلة النار اي البقعة الخالية منها قال الجوجري لو قال بخلق
لفضلة الجنة من غير ذكر النار كان اولى ان هذا ثابت بلا نزاع اخرجه البخاري
في تفسير سورة ق   وما ذكره المص اخرجه البخاري ايضا في كتاب التوحيد قال

ابن حجر عن القابسي المعروف في هذا الموضع ان الله ينشئ للجنة خلقا واما النار
فيضع الرحمن قدمه فتضيق ويزوي بعضها الى بعض وتصير ممتلئة ولا اعلم شيئا من
الاحاديث ان الله ينشئ للنار خلقا الا هذا الحديث اهـ وجزم ابن القيم ان هذه الزيادة
غلط واحتج بان الله اخبر بان جهنم تمتلئ من ابليس واتباعه وكذا انكر البلقيني هذه
الزيادة واحتج بقوله ولا يظلم ربك احدا اهـ قال اليوسي ثم رايت كلام عز الدين احتج
بما ذكر الص من ان الله يخلق للنار اقواما وللجنة اقواما والمعول عليه ما مر استشهادا
والمستفاد من النصوص كما قال شيخنا العدوي ان الجنة اوسع من النار وان المراد
بوضع الرحمن قدمه في النار تجليه عليها بوصف الكبريا على مذهب الخلف.
وكلا النوعين اي الثواب والعقاب وهذا شروع في الكلام عليها بالنسبة للخلق وقوله
على سعة ملكه من اضافة الصفة للموصوف اي على ملكه الواسع والملك في الاصل
التصرف بالامر والنهي والمراد به هنا متعلق التصرف وهو المخلوقات اي على كثرة
مملوكاته ويحتمل ابقاء الملك على حقيقته والمراد سعة قوته على سعة ملكه
اي لانك اذا نظرت للثواب وما احتوت عليه الجنة من انواع النعيم التي لا تحصى
وما احتوت عليه النار من انواع العذاب التي لا تحصى دل عليه كل منهما على سعة
ملكه تعالى وانقياد الخ اي الثواب والعقاب كل منهما يدل على انقياد جميع
الممكنات بعضها يثاب بدخول الجنة وبعضها يعاقب بدخول النار وغير ذلك
كالبهايم فدل ذلك على انقيادها لقدرته وارادته لان انقياد ما وجد من الممكنات
لقدرته وارادته ظ واما انقياد ما لم يوجد منها للقدرة والارادة فبطريق التماثل
بين الممكنات وعلم تفاصيلها الخ ما ليه وهو انقياد جميع الممكنات او على
الاول الذي هو سعة ملكه وعلى كل حال فهو من الاطراف المدلول عليها بالنوعين
والضمير في تفاصيلها عائد على الممكنات فهو على تقدير تفاصيل جميع الممكنات ودلالتها
على عدم تفاصيل ما تعلقت به القدرة تنجيزا ظاهرا وعلى ما سواه بطريق التماثل بين
الممكنات على باهر قدرته اي قدرته الباهرة اي الغالبة كل منها اي
من الممكنات واقع على ما ينبغي اي على الوجه الذي ينبغي وقوعه عليه وبين
ما ينبغي بقوله من جر بيانه الخ وجه تقديم العلم على الارادة اذ هي تابعة له من غير
ان يتجدد له بذلك اي بما ذكر من الممكنات كمال لا في ذاته ولا في صفاته
لا حالا اي في الدنيا ولا مآلا اي في الآخرة فالرب سبحانه كامل مطلقا

فالوجوب الخ اي اذا كان لا يتجدد له شيء من الممكنات كمال في ذاته ولا في صفاته
فوجوب شيء منها عليه تعالى محال فقوله فالوجوب الخ مفرع على مضمون ما تقدم وهو في
طرف الوجوب ظ واما في طرف الظلم فهو بطريق التبع ثم اتبع هذا التفريع بسنده فقال
اذ الوجوب الخ لان الوجوب يستدعي الخ اي لان وجوب الشيء يقتضي صعوبة
معاناته وتعاصيه وما احتوت عليه الجنة يحتمل ان تكون عطف تفسير او من
عطف الخاص على العام اعتناء به والمراد بالجنة دار الجزاء بنعيم جميع افرادها كجنة
المأوى والفردوس الخ من دقائق النعم اي من انواع النعم وهذا بيان لما
احتوت عليه الجنة وقوله الخارقة للعادة صفة للدقائق فقط اي فيما مضى
صفة الزمان والبيان الغلب والى مثلها من دقائق العذاب الخ لطف الاسلوب ان يقول
عطف على قوله الى الثواب والمناسب لذلك ان لو قال والى مثله وفي اطلاق المثل على
المغاير تجوز ولانه عطفه على الدقائق لانها مفسرة للثواب كما مر على احد الاحتمالين
من حمل العطف للتفسير وحدها فالضمير في مثلها عائد على الدقائق والمثلية راجعة
لنفس الدقائق والمراد به دقائق العذاب انواعه ويجري في عطف قوله وما احتوت عليه
جهنم الخ على قوله الى مثلها من دقائق العذاب ما سبق من احتمال عطف التفسير او
عطف خاص على عام اعتناء به والمراد بجهنم دار العذاب فيشمل جميع انواع طبقاتها
كل ذلك اي المذكور من انواع النعيم وانواع العذاب لا يوجب الخ والمناسب
ان لو جاء بهذا في اسلوب يصح جعله جوابا للشرط قبل بان تحقق بقول تجدد كل ذلك
لانه لم يات بجوابه وقوله لا يوجب له تجدد كمال لذاته اي وانما يكون دالا على الكمال
القائم به تعالى وعلى سعة ملكه وانقياد جميع الكائنات اليه كما قرره بل كل
كمال الخ اضراب انتقالي والظرف في قوله في الازل متعلق بما فهم من الكلام قبله
ولا يوجب له فعله الخ عطف على قوله لا يوجب اي ان كل نوع من انواع الثواب
والعقاب لا يوجب تجدد كمال لذاته حتى يكون ذلك النوع واجبا عليه ولا
يوجب له فعله او تركه نقصا حتى يكون فعله او تركه مستحيلا عليه وانظر ما وجه
التعبير في جانب النقص بالفعل والترك وفي جانب الكمال بالفعل فقط كذا في
الحكاري واما فائدتها اي الدقائق والمناسب للسياق ان لو قال وفائدتهما
اي النوعين من الثواب والعقاب وسعة جلال مرجع الجلال في حقه
تعالى القهر والغلبة ومرجع الجلال الى الانعام فهذا معبر في جانب الجلال

بالسعة وفي جانب الجلال بالعظم والاضافة في الطرفين من اضافة الصفة للموصوف
بل لم يزدنا وقوع النوعين الخ هذا اضراب انتقالي اي لم يزدنا سبب وقوع
النوعين اللذين هما الثواب والعقاب وسببهما هو الطاعة والمعصية وبتقدير هذا
المضاف اندفع ما يرد على ظاهر العبارة من انه يقتضي وجود النوعين وتحققهما الآن
والامر ليس كذلك وخلقه الاضداد اي الامور المتضادة وهذا عطف
تفسير لوقوع سبب النوعين لان الطاعات مضادة للمعاصي التي هي اسباب
النوعين بعظيم اختياره انما كان خلقه الامور المتضادة يدل على انه فاعل
بالاختيار لانه لو كان فاعلا بالعلة او الطبيعة لكان الصادر عنه شيئا واحدا لان
معلول العلة ومطبوع الطبيعة لا يختلف لان تاثيرهما بالمناسبة والشيء الواحد
لا يناسب الضدين ولان العلة والطبيعة لا يخصصان مثلا عن مثل كامر وسعة
ملكه اي قوة تصرفه وانه ليس مجبورا فيه رد على المعتزلة الذين اوجبوا عليه
مراعاة الصلاح والاصلح لانه لو وجب عليه شيء كان مجبورا فلا يكون فاعلا بالاختيار
وصدور الامور المتضادة عنه يدل على انه مختار ومن هنا انتهى الكلام في
نفي الوجوب لشيء من الافعال عليه تعالى اتبعه بالكلام على مسالة نفي الغرض في
جانبه تعالى ولما كان نفي الغرض لازما لنفي وجوب شيء من الافعال اتى بما يؤذن
بذلك فقال ومن هنا اي وهو عدم وجوب شيء من الافعال عليه تعالى اي من اجل
ذلك استحال ان يكون فعله لغرض وهو الباعث على الفعل لانه لو كان له غرض
الخ هذا سند لاستحالة كون فعله لغرض وضمير انه عائد على الله والضمير المستتر
في اوجب عائد على الغرض والبارز عائد على الفعل والمجرور بعلى عائد على الله اي
لما وجب ذلك الغرض الفعل على الله والا لم يكن علة بيانا للملازمة وقوله
فيكون مقهورا الظاهر من العبارة انه مفرع على التالي الذي هو قوله لاوجبه عليه
وابطله بقوله كيف وربك يخلق الخ وبطلانه يستلزم بطلان ما استلزمه وهو لاجا
عليه وبطلانه يستلزم بطلان ما استلزمه وهو المقدم وهو كونه تعالى له غرض في
فعل واذا بطل هذا ثبت نقيضه وهو انه لا غرض له في فعل ولا يخفى ما في هذا
من عدم الجري على الصناعة فالاولى ان يجعل قوله فيكون مقهورا دليلا للاستثنائية
المحذوفة اي لكن التالي باطل لانه لو وجب الغرض عليه الفعل لكان مقهورا كيف
يكون مقهورا اي لا يصح ذلك والحال ان ربك يخلق ما يشاء ويختار فكيف استفهام

الباري والواو بعدها للحال وايضا فالغرض اما قديم الخ هذا دليل ثان يقتضي بطلان
الغرض باعتبار وصفه بالقدم او الحدوث كان الاول اقتضى ابطاله نظرا لحكمه الذي
هو الايجاب للفعل فيلزم قدم الفعل لان الغرض علة وشان المعلول ان يقارن
علته في الخارج وان كانت علته متقدمة عليه في التعقل وقد مر ان الواو
للحال او حادث فيفتقر الخ وجهه ان الغرض اذا كان حادثا كان من جملة الافعال
فيفتقر الى غرض ثم ننقل الكلام لهذا وهكذا فان وقف على الغرض الاول لزم الدور وان
لم يقف ثبت التسلسل وكل من الدور والتسلسل محال لما سبق وبهذا يظهر لك ان
المناسب في المقام حمل التسلسل على معناه الاعم الا ان يقتضيه ظاهر التفريع بعد وهو
قوله فيؤدي الى حوادث لا اول لها من حمله على معناه الاخص فيؤدي الى
حوادث الخ اي الى ثبوت حوادث الخ وقد مر بطلانه المناسب وقد مر بطلانها
اذ الضمير عائد على حوادث وهذا سند للاستثنائية المطوية القائلة لكن التالي
باطل وهو ثبات حوادث لا اول لها فالواو للتعليلية وايضا فالغرض الخ هذا
وجه آخر لابطال الغرض باعتبار ذاته يعود اليه او الى خلقه او مانعة
خلو تجوز الجمع والاول اي وهو كون الغرض مصلحة يعود اليه وقوله
لاستلزام اتصاف ذاته العلية بالحوادث اي وهي المصلحة العائدة عليه
لعدم وجوب الخ هذا سند لاستحالة كون الغرض مصلحة يعود الى خلقه وقوله ولانه
قادر الخ سند ثان لاستحالة كون الغرض مصلحة يعود الى خلقه وهذا السند جار
على التسليم الجدلي وارخاء العنان للخصم ولهذا اخره اي سلمنا وجوب مراعاة
الصلاح لكن هو قادر على ايصال تلك المصلحة لخلقه بدون واسطة الغرض
فلا يصح ان يكون الغرض مصلحة عائدة على الخلق والضمير في قوله لانه عائد على
الله ولانه يلزم الخ وهذا سند لابطال كون فعله تعالى لمصلحة مطلقا
سواء كانت عائدة على الخلق او على الخالق وظاهر المتن انها لابطال كون الغرض
مصلحة عائدة على الخلق وانه سند ثالث وليس كذلك ووجه لزوم ما ذكره ان
الغرض اذا كان مصلحة والمصلحة لا بد لها من مقتضي وموجب لخلقها وذلك
المقتضي ان كان نفسها لزم تعليل الشيء بنفسه وان كان ذلك المقتضي شيء آخر
نقلنا الكلام لذلك الثاني فيلزم اما تعليل الشيء بنفسه او التسلسل فقوله ولانه يلزم
فيه لا ضمير ان المنصوب بان والمجرور بفي عائدان على الغرض الذي هو المصلحة وقوله

لنقل الكلام الخ سند للازم بحسب طرفيه اعني تعليل الشيء بنفسه والتسلسل وانه
مختار في جميعها عطف تفسير لاستوا الافعال بالنسبة اليه فيكون مرجع الاستوا هو
ما ذكر لكن لا يخفى ان ثبوت كونه تعالى مختارا لم يتقدم صراحة بل بحسب الاستلزام
والذي تقدم صراحة نفي الوجوب ولذا اقتصر عليه في المتن اي لا علة
الخ تفسير لقوله ان لا يكون له غرض الخ وقوله مشتملة على حكمة ظاهره ان الحكمة
مغايرة للعلة وهو كذلك لان الحكمة ما يحصل من ترتب الحكم على العلة من جلب
مصلحة او دفع مفسدة واما العلة فهي الامر الباعث على الشيء مثلا القتل العمد العدوان
علة في القصاص والحياة الحاصلة من ترتب القصاص على القتل العمد العدوان
حكمة وكذلك اخراج الما علة باعثة على حفر البير والشرب من ذلك الما وسقي
الزرع من حكمه لانهما مصلحة حاصلة من ترتب الحفر على اخراج الما باعثة
الخ صفة للعلة المذكورة واشار الشارح بهذا وبقوله بعد اذ معنى الغرض الخ الى ان
المنكر انما هو القول بالعلة الباعثة له تعالى على الفعل واما مجرد الحكمة
والمصلحة فلا تنكر فافعال الله محكمة متقنة مشتملة على حكم وعلى مصالح لا تحصى
راجعة الى مخلوقاته لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته
فلا تكون اغراضا له ولا عللا غائية لافعاله حتى يلزم استكماله بها بل تكون غايات
ومنافع لافعاله وآثارا مترتبة عليها وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله
تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية على هذا
المطلب اي وهو نفي الغرض في افعاله لا ينافي له تركيد تأكيد لقوله كون
ذلك الفعل واجبا عليه ان يشتمل الفعل الخ حيث انه فهو تفسير للغرض
وانظر هذا التفسير مع ما اقتضاه كلامه سابقا فان كلامه هنا يقتضي ان
الغرض اشتمال الفعل على حكمة اي الحكمة التي يشتمل عليها الفعل الباعث على
ايجاده وما مر يقتضي ان الغرض هو العلة المشتملة على حكمة الباعثة على الفعل فهما
متغايران والتحقيق ما هنا فيكون اي الغرض والا لم يكن غرضا له هذا
سند لقوله فيكون موجبا للفعل اي وان لا يكن موجبا للفعل لم يكن غرضا لداعي
للفعل علة فيه فلفظ غرض ولفظ علة منصوبان والثاني بدل من الاول او حالا
عند من يجوزه في النكرات بيان للاستثنائية هذا اخراج عن اسلوب
المتن وان كان مناسبا للصناعة اذ المختار هذا الخ سند لعدم اختيار

المساوي لقهره وقد علمت الخ مرتبط بقوله لما يلزم عليه من قهره وعدم اختياره
قال تعالى الخ هذا سند نقلي على بطلان الاستثنائية بعد العقلي الثاني
اي من الاوجه التي يستدل بها على بطلان الغرض وهذا الوجه جار على بطلانه
باعتبار وصفه بالقدم او الحدوث وهو لا يخرج عنهما بخلاف الاول فانه جار على
بطلانه نظرا الى انه يقتضي ايجاب الفعل عليه تعالى الذي هو ممنوع فيجب
قدم الفعل اي لان الغرض اذا كان قديما لزم قدم الفعل اذ هو معلول له والشان
اقتران المعلول بعلته لفوات غرضه المراد بالغرض هنا المبعوث عليه
الذي هو الفعل لا الغرض بالمعنى السابق الذي هو الباعث اذ هو من جملة
الخ توجيه للتفريع وقوله حوادث لا اول لها عطف تفسير للتسلسل ولا يخفى ان
ما ذكره من الترديد انما يلزم ان لو كان الغرض امرا ثبوتيا ليلزم حدوثه او قدمه وتعليله
واما ان كان عدميا فلا تسلسل او قد يجاب بان الغرض اذا فرض علة لا يصح ان
يكون عدميا والا لم تعلل به الامور الوجودية لما مر ان الثبوتي لا يعلل بالعدمي
وقدم الفعل باطل الى بهذا التمام الاستدلال وهو استثنائية الدليل من
جهة المعنى فكانه قال لكن التالي بقسميه باطل اما بطلان القسم الاول وهو قدم
الفعل فسنده ما افاده بقوله لما عرفت من برهان حدوث العالم واما بطلان القسم
الثاني وهو التسلسل فسنده ما افاده بقوله والتسلسل وهو اثبات الخ
وهو اثبات حوادث لا اول لها تفسير للتسلسل وهو من تمام الاستدلال لان نظر الطرف
قوله او حادث فيحتاج هذا الغرض الخ كان قوله وقدم الفعل الخ ناظر لقوله اما ان
يكون قديما فيجب الخ فقوله فالتسلسل وهو اثبات الخ راجع لطرف المنفصلة الجاري
على نفي الغرض باعتبار وصفه بالحدوث وقوله وقدم الفعل الخ راجع لطرفها
الجاري على نفي الغرض باعتبار وصفه بالقدم وقد سبق برهانه اي برهان ن
بطلان التسلسل وهو حوادث لا اول لها الثالث اي من الاوجه التي استدل
بها على استحالة الغرض اتصاف ذاته بالحوادث اي وهي المصلحة العائدة
عليه التي تجددت له بتجدد الافعال ويوجب ايضا ان يكون ناقصا لم يذكر هذا
السند في المتن فهو من توسعة الشارح وانما كمل بافعاله اي لان المصلحة انما تعود
عليه اذا فعل ذلك الفعل فقوله بافعاله الباء فيه سببية وفي الكلام حذف مضاف
اي بسبب خلق افعاله والثاني اي وهو كون الغرض مصلحة تعود على خلقه

لما عرفت انه هذا سنه لابطال هذا الوجه الثاني ثم توجيه لابطاله ايضا على تقدير
تسليم وجوب مراعاة الصلاح جدلا فقال ولان غرض الخ مراعاة الصلاح والا صح
عليه تعالى اي وجه فلا يجب عليه ان يفعل لاجل غرض يعود على الخلق ولان
غرض العبد الخ اي ولان الغرض الباعث المولى على الفعل اذا كان مصلحة تعود على
العبد واما ان يكون حصول لذة او دفع الم والمولى قادر على ايصال ذلك للعبد من
غير واسطة الفعل وحينئذ فلا وجه لخلقه الفعل لان المحدثات كلها مستندة اليه
تعالى ابتداء من غير ان يكون بعضها اولى من بعض بالغرضية والسببية وتقرير هذا
الدليل ان يقال لو كان شيء من الكائنات غرضا لفعل الباري مما فيه مصلحة للعبد لم
يحصل ذلك الفعل بخلقه ابتداء لكن التالي باطل فبطل المقدم وبيان الملازمة
ما اشار له الشارح بقوله لان الله قادر الخ قادر على ايصال ذلك اي ما ذكر من اللذة
والالم وهما يرجعان للبدن بخلاف السرور والهم فيرجعان للقلب وانتقل
الكلام الى هذه المصلحة اي التي جرى الكلام على تقسيمها باعتبار عودها الى الله
تعالى وباعتبار عودها الى الخلق وانما غير الاسلوب عند التوجيه لئلا يتوهم في المتن
ولانه يلزم فيه تعليل الشيء بنفسه دفعا لما يتوهم من انه توجيه للطرف الثاني من طرفي
المصلحة وهو كونها تعود الى خلقه والامر ليس كذلك بل هذا توجيه للكلام على ابطال
كون فعله لمصلحة اعم من ان تكون عائدة على الخلق للخالق او على الخلق لخلقها
ووجودها عطف تفسير لخلقها وقوله بواسطة الفعل اي بواسطة وجود الفعل
الذي حملت على وجوده كحفظ العين من الاذى الموجود بواسطة خلق الجفن فان
قلت الفعل هو علة في المصلحة ونحن نقول بالعكس قلت المصلحة علة
للفعل ذهنا وهو علة لها خارجا كما هو شأن العلة الغائية الا انا نقول هي غاية
لا علة لذات الخ المناسب اسقاط اللام اي فان قيل ذات كونها مصلحة
والمراد بالذات في المقام النفس لزم تعليل الشيء بنفسه اي وتعليل الشيء
بنفسه باطل لان التعليل حاكم بتغاير طرفيه واذا علل الشيء بنفسه صار ذلك الشيء
علة معلولا وهو تنافت فما ادى اليه من كون الموجب لوجود المصلحة بواسطة
الفعل ذاتها باطل وان قيل لغرض زائد الخ الاولى اسقاط لام الجر من قوله لغرض
اي وان قيل الموجب لوجودها بواسطة الفعل غرض زائد عليها اي خارج عن ذات
المصلحة نقلنا الكلام الى ذلك الغرض ولزم التسلسل والتسلسل باطل فما ادى اليه

من كون

من كون الموجب لوجود المصلحة بواسطة الفعل غرض خارج عنها باطل واذا بطل
كون الموجب لوجود المصلحة بواسطة الفعل ذاتها او غرض خارج عنها بطل القول
بوجوب الغرض مطلقا سواء كان مصلحة عائدة على الله او على الخلق وهو المطلوب
قوله ولما عرفت الخ لما انهى الكلام على ابطال الغرض بالنسبة للافعال توجه لابطاله
بالنسبة للاحكام لان الخصوم نازعوا فيه ايضا وعند التوجه اليه جاء في اسلوب
الشارح حيث قال ولما عرفت اشارة الى ان ما استدل به على بطلان الغرض في
الافعال يستدل به على الغرض في الاحكام وما يذكره فقهاء اهل السنة الخ
هذا جواب عن سؤال نشأ من قوله كذلك في جميع احكامه وتقرير السؤال ان يقال
كيف تنتفي الاغراض في الاحكام ولما ليس الفقهاء جارية عليه فاجاب عنه بقوله
وما يذكره الخ ويعبد بالجر عطف تفسير للجعل الشرعي والضمير المضاف اليه
عائد على الشرع المفهوم من الشرعي وقال تفضلا ولم يقل حكمة لملائمة التفضل
للجعل وحاصله ان العلل التي يذكرها الفقهاء امور جعلها الشارع علامة على الاحكام م
وليست عللا عقلية موجبة للاحكام فقوله انما هو بالجعل الشرعي اي بسبب ان
الشارع جعلها علامة على الاحكام واعتبر ذلك تفضلا منه فاذا جهلت حكم شيء
وظهرت لك علامة الحكم فيه حصل لك الظن بالحكم وايجابه الضمير عائد
على العقل المفهوم من العقلي وقوله وايجابه الاحكام بالجر عطف على الحكم العقلي
عطف تفسير اي لا بسبب ايجاب العقل الاحكام لهذه العلل خلافا لنفيها المعتزلة
فان تعليل الاحكام عندهم بسبب ايجاب العقل الاحكام لوجود تلك العلل لوجبة
لها لانهم يقولون الحكم انما هو لغرض اي مصلحة فاذا وجد الغرض اوجب
العقل ذلك الحكم خلافا لاهل السنة القائلين بجواز خلق ما ليس مصلحة ولا
دار مفسدة فلا ينافي ان يقولوا بايجاب العقل للحكم لعدم المصلحة عندهم التي
توجب العقل الحكم لاجلها فالحكم لا علة له عندهم توجب للعقل ايجاب الحكم انما
له علامات نصبها الشارع دالة عليه ترشدنا للوقوف عليه وبهذا اعترض
الخ الاشارة راجعة لمضمون قوله وما يذكره فقهاء اهل السنة الخ اي ولاجل كون المراد
من علل الاحكام التي تذكرها الفقهاء ما جعله الشارع علامة على الحكم لا ما كان موجبا
للاحكام عقلا اعترض على ابن الحاجب قوله اي مقوله ومقول المعترض هو قوله
ومنها ان تكون بمعنى الباعث ووجه الاعتراض ان المتبادر من قوله بمعنى الباعث

اي الباعث لله تعالى على الحكم وهذا يقتضي ان احكام الله معللة وان العقل توجب
الاحكام لاجلها وهذا مذهب اهل الاعتزال ثمرات في كلام الشارح اذ قضيته ان هذا
الكلام لابن الحاجب بدا مع انه للامدي وابن الحاجب تبع له وتاول الخ اي
والمتاول له الشيخ تقي الدين السبكي والد مولف جمع الجوامع ويحكى انه كان له
اثنى عشر والدا كل واحد منهم يدعي الاجتهاد والحق الخ هذا من كلام المصنف
وقوله انها العولة المذكورة والسياق يقتضي تذكير الضمير العايد على العقل وكانه
عدل لذلك مراعاة للخبر وقوله مع ذلك اي مع كونها سولة وكذا ما يوجد
الخ كذا خبر مقدم وما مبتدا موخر وقوله من افعال الله اي من ذكر افعال الله وهو
على حذف مضاف وقوله موهما حال من الذكر المقدر وقوله ما يوجد اي مطلع
عليه اي وما يطلع عليه في الكتاب والسنة من ذكر افعال الله حالة كونه
موهما للتعليل بالاغراض كذا اي لابد من تاويله فهو شبيه بما تقدم في صدر
الكلام لا بما يليه وهو انه عد موهمة تختص بقرينة ما بعده وانه يجب
تاويله بدل من كذا فهو خبر وقرنه بالفا لما تضمنه المبتدا من معنى الشرط
فنجعل اللام الخ اعلم ان المعتزلة لما احتجوا بهذه الاية على ثبوت الغرض له تعالى
احتجوا بها على تخصيص مريدية بالطاعة وانه لا يشا المعصية فقد وافق الاية
ما اردت بخلق الجن والانس الا العبادة وقد سبق الرد عليهم وبيان استحالة
الامرين عليه تعالى فنجعل اللام في قوله تعالى ليعبدون لام الصيرورة
الفا واقعة في جواب الشرط مقدرا اي فان اردت تاويل الاية فنجعل اللام الخ
فالفا رابطة للجواب بالشرط وحاصل ما ذكره من التاويل وجهان الاول ان
لام ليعبدون لام الصيرورة وتسمى بلام العاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه
ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا فانهم التقطوه للتبني والمحبة ثم صارت عاقبته
الى العداوة والحزن وحينئذ فالمعنى خلقت الجن والانس فصار مآل امرهما الى
الامر بالعبادة لا الى الاهمال ويرد على هذا الوجه ان لام الصيرورة انما تستعمل
عند الجهل بالعواقب وذلك بان يقصد الفاعل بفعله امرا فيتم بخلافه
لجهله بعاقبة الفعل وما يصير اليه وهذا مستحيل عليه تعالى وحينئذ فالاية
ليست من مواقع لام الصيرورة الوجه الثاني ان اللام في ليعبدون من باب
الاستعارة بالتبعية وصورتها في الحرف ان تعتبر الاستعارة اولا في متعلق

معنى الحرف

251

معنى الحرف ثم تتبعها الاستعارة في الحرف وبيانه في الاية ان اصل لام التعليل ان تدخل على
الغرض في الباعث والباعث عليه اعني علته الغائية فهي مقدمة ذهنا لانها باعثة
عليه متاخرة عنه خارجا اذ تترتب عليه والترتيب في الكلام بواسطة اللام والعبادة
ليست علة للخلق اذ لا باعث له تعالى على شي فنقول اللام للاستعارة التبعية بان
شبه ترتب مطلق الامر بالعبادة على مطلق الخلق بترتب علة الشي الغائية عليه
كترتب السكنى على البنا واستعير الاسم المشبه به للمشبه فسرى التشبيه للجزئيات
فاستعيرت اللام الموضوعة لترتب العلة الجزئية على المعلول الجزئي لترتب الامر
بعبادة الجن والانس على خلقهم استعارة تبعية لجريان الاستعارة اولا في العلية والغرضية
الذي هو متعلق اللام وتبعها الاستعارة في اللام فصار حكم اللام حكم الاسد حيث
استعيرت لما يشبه العلية كما استعير الاسد للشجاع الشبيه بالحيوان المفترس وكذا
يقال في قوله تعالى فالتقطه ال فرعون الاية اي انه شبه ترتب العداوة والحزن المطلقين
على مطلق الالتقاط بترتب مطلق علة غائية على معلولها واستعير اسم المشبه به للمشبه فسرى
التشبيه للجزئيات فاستعير اللام الموضوعة لترتب العلة الجزئية على معلولها الجزئي لترتب
العداوة والحزن الجزئيين على الالتقاط الجزئي ومثلها في قوله تعالى الخ اي كقوله
وللمنايا تربي كل مرضعة ودورنا لخراب الدهر نبنيها قالوا اذا لم يكن غرض الخ هذا
شروع في ذكر ما للخصوم من السند على دعواهم من ثبوت الغرض له تعالى وذلك ان لهم
مستندا سمعيا وعقليا اما السمعي فلم يذكره المتن نعم اشار له الشارح بقوله سابقا وكذا
ما يوجد في الكتاب والسنة الخ واما العقلي فهو ما ذكره هنا بقوله قالوا الخ فالفعل
سفه اي ممن صدر منه وقوله اذا لم يكن غرض اي باعث يحمل الفاعل على الفعل قلنا
السفه الخ اي قلنا نمنع الملازمة التي حكمت بها الشرطية التي جريت ايها الخصوم عليها
القايلة لو كان الفعل او الحكم واقعا لغير غرض للزم السفه ممن صدر عنه وذلك
لان السفه عرفا ما فعل مع الجهل بالعواقب والجهل بالعواقب محال على الله لان افعاله
جارية على وفق علمه وحينئذ فلا يتاتى السفه في فعله اذا كان لغير غرض او ترجيح
بالجر عطف على الجهل اي او ما فعل مع ترجيح الخ اي وما فعل مع العلم بالعواقب لكن مع
ترجيح اللذة الحاضرة على العقوبة المستقبلة ويحتمل انه عطف على ما فعل فهو بالرفع
على الغرابة وقوله حتى يفعل السفيه الخ هذه الغاية راجعة للطرفين وقوله ما فيه ضرورة
او حتفه اي هلاكه اي يفعل ما يضر به او يهلكه حالا او مالا وهو لا يشعر اي

والحال انه لا يشعر بان في هذا ضرورة او حتفه وهذا ظاهر في الطرف الاول وهو من يفعل مع الجهل بالعواقب ولا يظهر في الطرف الثاني وهو من يعلم بالعواقب ولكن مع ضعف عقله ترجيح المرجوح بان يغتنم اللذة الحالية ويرجحها على العقوبة الاستقبالية الا ان يقال اراد بعدم الشعور ما يشمل عدم الشعور حقيقة كما في الطرف الاول او حكما كما في الثاني فان من يرجح ما لا يعلم عاقبته الامر لا يشعر حكما لتنزيله منزلة الجاهل بالعواقب وأين هذا اي السفه بطرفيه والاستفهام انكاري اي وليس فعل المولى من هذا القبيل وقوله المتعالي عن تجدد كمال او نقصان هذا باعتبار قوله او نقصان مناسب لقوله او ترجيح اللذة الحاضرة فهو راجع له ففيه لف ونشر مشوش وحاصله ان السفيه يحصل له الضرر بعقله فهو راجع والعزوب للاشيا عن علمه والمولى لا يتجدد له نقص ولا يعزب شيء عن علمه وحينئذ ففعل المولى لا يكون سفها على الاطلاق اي حالا او ما لا جليلا او حقيرا في سر او اعلان وقوله في سر او اعلان من جملة الاطلاق وهذا ترشيح لما يفهمه عموم شيء قبل اذ وقوع النكرة في سياق النفي يدل على العموم وقوله في سر اي اسرار بمعنى اخفا وقوله واعلان اي اظهار وهذا اصلة يعرب وانت خبير بانه اذا كان لا يغيب عن علمه شيء خفي بالنسبة الينا فمن باب اولى ما كان ظاهرا لنا فلا حاجة لقوله واعلان بعد قوله في سر الا ان يقال صرح به لاجل السجع هذه شبهة من جهة المعتزلة اي تمسكوا بها على مدعاهم واطلق عليها شبهة لانها من بابها لان الشبهة ما استبهامره على المستدل واعتقده دليلا وليس بدليل وزاد الشر الاحكام اشارة الى ان حجتهم جارية في كل من الافعال والاحكام وان خلافهم جار في كل منهما ومن هنا يعلم ان في كلام المص قصورا لعدم ذكره للاحكام الموجبة للافعال اي التي يحكم العقل بوجوب الافعال او الاحكام لاجلها واقعا بغير غرض الوصف بالوقوع يقتضي الحدوث وهو ظ بالنسبة للفعل لا بالنسبة للحكم لانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين فهو قديم لا يتصف بالوقوع الا ان يقال ان تعلق الخطاب بافعال المكلفين تعلقا تنجيزيا معتبرا على انه جزء من مفهوم الحكم وح فيكون الحكم حادثا او يقال ان وقوع الحكم باعتبار توجهه الى المكلف بناء على ان المتعلق ليس جزءا من مفهوم الحكم وانه قديم لزم السفه او العبث انت خبير بانه حيث كان في الخصوص جروا في حجتهم على السفه والعبث يكون في كلام المص قصور لعدم جريه على العبث الا ان يقال ان المص اراد بالسفه السفه بالمعنى الاعم فيشمل العبث تامل لكنه تعالى حكيم اي التالي لكن باطل لانه تعالى

حليم

حكيم الخ فقد طوى الاستثنائية وادخل لكن على سندها وقوله يستحيل عليه الخ صفة لحكيم لازمة وقوله فيستحيل اذا الخ اشارة الى معنى النتيجة ولم يتعرضوا لبيان الملازمة وكأنهم اعتقدوا ظهورها وسيأتي النقض عليهم بحسبها وذلك ان السفه الخ راجعة لمنع الملازمة على حذف مضاف اي وسند ذلك المنع ان السفه في العرف الخ ولا يخفى ما بين تفسير السفه هنا وبين تفسيره في المتن من التغاير لانه في المتن جعل السفه ما فعل مع الجهل بالمصالح وهنا جعله نفس الجهل بالمصالح ووجهه انه لما جرى في المتن على ان تالي الشرطية كون الفعل سفها ناسبه ان يتكلم عليه من حيث انه فعل الشخص وهنا تكلم عليه من حيث ذاته وخفة الفعل عطف على الجهل فالسفه يطلق على امرين وهو لا يشعر اي بالضرر والهلاك قوله وحتمه عقلية تفسير لما قبله من فضائل المراد بفضائلها تحصيلها لا بقائها وصف للذة الحالية وقال مثلا لانه بين ترجيح المرجوح بصورة من صوره على عقوبة عظيمة دائمة اي مثلا والا فمثل ذلك العقوبة غير العظيمة او غير الدائمة فيطلق في العرف اي واما في اللغة فهو اللعب او الخلط يقال عبث كفرح اذا لعب وعبث كضرب اذا خلط على فعل الشيء مع الذهول وعدم القصد اي كالناكت في الارض والمحرك لشيء بيده او لحيته ذاهلا عما يفعل وعدم القصد عطف تفسير والمراد بالقصد القصد المعتبر منه او عدم القصد المعتبر فلا ينافي ان اصل القصد ثابت فاندفع ما يقال ان الذهول عن الشيء يقتضي عدم فعله اذ متى ما فعله كان غير ذاهل عنه فما معنى قول الشر فعل الشيء مع الذهول عنه وحاصل الجواب ان المراد بالذهول عن عدم قصده قصدا معتبرا فلا ينافي ثبوت اصل القصد وهذا كله لا لزوم الخ الاشارة راجعة لما ذكر من معنى العبث ومعنى السفه في العرف وقولنا لانا نقول اي في بيان عدم اللزوم بينهما فهو سند لما ادعاه من نفي اللزوم بينهما مع ان افعاله الخ الاوضح ان يقول والحال ان افعاله الخ مع ان افعاله جارية على وفق علمه اي وحينئذ فيكون الجهل بعواقب ومعنى السفه في العرف وقولنا لانا نقول الامور منفيا فلا يكون فعله سفها وقوله وارادته اي وحينئذ فيكون عدم قصد الفعل منفيا فلا يكون فعله عبثا وقوله لا يلحقه ضرر من فعلها فمقابلة قوله سابقا حتى ان السفيه يفعل ما يضر به واما ولا يتجدد له كمال فهذا خارج عن المقام ثم الحكمة الخ هذا راجع لقوله لكنه تعالى حكيم الخ اي ان الحكمة المنسوبة الى عز من علمه بالاشيا وقدرته على

احكامها وانفكاكها اى لانها خبر عن الغرض كما قالوا وقوله فهي اي الحكمة بمقتضى العلم والقدرة
الاان يراعي في اللزوم كل واحد على حدته فهو من لزوم الكل لاجزائه وقوله لا فعل الشي
بالجر عطف على علمه وكان الاولى ان يقول لا غرض الشي لان الحكمة عندهم الغرض
الباعث فمعنى كونه حكيما انه لا يفعل الا لغرض وان فهمت هذا الخ لما انهى الكلام
على منع سند الملازمة بالنسبة للافعال تعرض لسند منع الملازمة بالنسبة للاحكام
وقوله واذا فهمت هذا اي كون الافعال جارية على وفق علمه الخ فانها ايضا جارية
على وفق علمه جريانها على وفق العلم باعتبار تعلقها بالمكلفين والا فالاحكام وهي الخطاب
قديمة تامل لا يتطرق له من قبلها اي من قبل الاحكام اى لا يتطرق له نقص من جهتها
في حالة وجهها على عبيده وان فسر المعتزلة الخ لما انهى الكلام على منع الملازمة
توجه للكلام على منع الاستثنائية وهو جار على تسليم الملازمة جدلا فقال
وان فسر المعتزلة الخ وكان الاحسن ذكر الجواب على طريق الاستفسار بان يقال ما
تعنون بالسفه والعبث اللازمين على عدم الغرض السفه والعبث العرفيين
ام شيئا اخر فان عنيتم الاول منعنا الملازمة اذ لا يلزم من فعل الله افعالا بلا غرض
ان يكون في ذلك سفه او عبث بهذا المعنى فان الله لا ينال مضرة ولا نقصان
وهو الحكيم العليم فلا يتصور في حقه السفه ولا العبث وان اردتم الثاني على معنى
ان السفه والعبث فعل الشي لا لغرض سلمنا الملازمة ومنعنا الاستثنائية ولزم
المصادرة على المطلوب فان السفه والعبث بهذا المعنى غير مستحيلين على الله
تعالى معنا وانما يمتنع اطلاقهما على الله لفظا ومنعنا الاستثنائية اي من
جهة المعنى لانا نقول بنفي الغرض فقولهم لكن التالي باطل ممنوع لان السفه
والعبث عبارة عن نفي الغرض وهذا غير باطل اذ السفه والعبث على الله بهذا
المعنى غير مستحيل نعم يمتنع اطلاقهما عليه تعالى لفظا لانهما لفظان موهمان
للمحال ولم يرد بهما سماع فلا يسوغ اطلاقهما والى هذا اشار بقوله وقصاري
الامر اي وغاية الامر انما تمنع على هذا التقدير اي الذي جرى عليه المعتزلة
المشار له بقوله وان فسر الخ وقوله هذين اللفظين اي لفظ السفه والعبث لما
ذكروه الخ اي نظرا لقوله وان فسر المعتزلة الخ واذا عرفت الخ لما انهى الكلام
على مسالتين من المسائل التي وقع فيها النزاع بيننا وبين الخصوم توجه الى مسالة
اخرى من مسائل النزاع بيننا وبينهم وهي مسالة هل العقل يتوصل بدون الشرع

الي ادراك

الي ادراك الحسن والقبح في الافعال المكتسبة فقال المعتزلة نعم واهل لا دليل اهل
اهل السنة ما اشار اليه المص وحاصله ان تساوي الافعال بالنسبة اليه تعالى في
الاختراع على وجه الاختيار في جميعها بدون واسطة غرض وبدون ان يعود عليه
من نفع او ضرر يدل على انتفا الحسن والقبح عنده في الافعال لان من تساوت عنده
الافعال لا يتصور ان يقبح عنده فعل او يحسن عنده فعل واذا انتفيا فلم يكن هناك
حكم يدركه العقل بدون شرع وينبغي ان يعلم ان الحسن والقبح للشي يطلق باطلاقات
منها ان الحسن والقبح بمعنى ملايمة الطبع ومنافرته كحسن الحلو وقبح المر وبمعنى صفة
الكمال والنقص كحسن العلم وقبح الجهل وهذان المعنيان ليس النزاع فيهما بل يحكم العقل
بذلك اتفاقا بيننا وبين الخصوم وانما النزاع فيهما بمعنى ترتب الثواب والعقاب اجلا والمدح
والذم عاجلا كحسن الطاعة وقبح المعصية فهو عندنا شرعي لا يعلم الا من الشرع ولا يدرك
ذلك العقل وحده اي ولو خلي ونفسه فليس الحسن شرعا عند اهل الحق الا ما قيل فيه افعلوه
وليس القبيح شرعا الا ما قيل فيه لا تفعلوه وعند المعتزلة عقلي اي يحكم عقلي اي يحكم
العقل لما في الفعل من مصلحة او مفسدة يتبعها حسنه او قبحه عند الله تعالى وزعموا
ان العقل يدرك ذلك تارة بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وتارة بالنظر
كحسن الصدق الضار وقبح الكذب الضار وتارة يدرك ذلك باستعانة من الشرع
فيما خفي على العقل كحسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال
واذا عرفت بما ذكر اي من الافعال كلها مخلوقة لله من غير غرض يبعثه على خلقها عدم ترجيح
بعضها على بعض بالنسبة اليه لانه اذا كانت الافعال كلها مسندة لله من غير واسطة
كانت كلها مستوية بالنسبة وليس بعضها حسنا وبعضها قبيحا بالنظر لذاته او صفته
وحينئذ فلا مجال للعقل في ادراك حكم تعلق بها من تسور السور في الاصل الاتيان
من اعلى السور لاجل الاطلاع على ما في داخله والمراد به هنا التجاسر ومصدوق من المعتزلة
والمراد بالغيب الامر المغيب عنا وهو ما عنده تعالى وقوله وان العقل من الراي وهو
الاعتقاد اي واعتقادات للعقل وهذا تفسير للتجاسر ورا ان العقل يتوصل وحده
الخ اي لكن تارة يدرك ذلك بالضرورة اي بدون نظر كما في حسن الصدق النافع وقبح
الكذب الضار وتارة يدرك ذلك بواسطة نظر كما في حسن الصدق الضار وقبح الكذب
النافع ويجعلون الشرع في ذلك كله مؤكدا للعقل وثم قسم يتوقف فيه العقل ولا يدركه
بنفسه بل يتوقف في ادراكه على انبا الشرع وحقائقه عليه كحسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح

صوم اول يوم من شوال وكلام الم لا يشمل هذا القسم دون شرع الخ تفسير لقوله وحده
الى ادراك الحسن والقبح فى الافعال المكتسبة على انه لو سلم ذلك لم جد لا اي على سبيل
التنازل وارخا العنان وضميرانه للحال والشان والاشارة راجعة لما راى اي على حذف
مضاف اي معنى ما راه واعتقده من ان التحسين والتقبيح عقليان وقوله لم يجزم العقل
اي فيرد عليهم بان العقل قد لا يجزم بشيء من الحسن والقبح وقوله لتعارض اوجه من النظر
فى ذلك اى في الحسن والقبح وحيث كان العقل قد لا يجزم بحسن الشيء ولا بقبحه لتعارض
اوجه النظر في ذلك فقد ظهر فساد مذهبهم من ان كل فعل اختياري يدرك العقل اما
حسنه او قبحه وهذا ما يقتضيه ظا الم وما قرره فى الش يخالف ظا كما ياتى
فاذا لم نعرف الخ هذا تفريع على ما ظهر من فساد مذهبهم اي فاذا ظهر لك فساد مذهبهم
علمت انا لا نعرف الخ وجرا على خصوص الايمان والكفر لانهما كالاصلين لما سواهما من
التكاليف فمثلهما وجوب الصلاة وحرمة الزنا وانت خبير بان المناسب للسياق اجرا
التفريع على الحسن والقبح بان يقول فاذا لا نعرف حسن الايمان وقبح الكفر الا بعد مجي الشرع
لان ذلك محل النزاع لا على الحكم الذي هو الوجوب والتحريم لكن سهل ذلك كون الحسن
يستدعي الوجوب والقبح يستدعي التحريم من غير واسطة توضيح لقوله ابتدا وتفسير
له اوصفة اي سوا كانت الصفة حقيقية او وجودية او كانت اعتبارية لاجل ان
يطابق المذاهب الاتية الا ما قيل فيه افعلوه يصدق على الواجب والمندوب وقوله لاتفعلوه
يصدق بالمحرم والمكروه بخلاف الاولى فيقال لكل منهما قبيح على هذه الطريقة ويبقى سلوه
واسطة وهو المباح وتخصيص كل واحد منهما اى من افعلوه و لاتفعلوه وقوله الا
علة له خبر عن تخصيص اي ان تخصيص افعلوه بالصلوات الخمس والزكاة ونحوهما وتخصيص
لاتفعلوه بالزنا ونحوه لا علة له الافعال الاختيارية اي التي من شانها الاختيار
من جهة العقل بمعنى ان العقل وحده اذا خلى ونفسه يدرك حسنها او قبحها
لما يجده فيها من المصلحة او المفسدة فالفعل الذي يجد فيه مصلحة يدرك حسنه عند
الله وانه يترتب عليه الثواب اجلا والمدح عاجلا والذي يجد فيه مفسدة يدرك
قبحه ثم توجه الى ما لهم من التفصيل فى ذلك فقال وزعموا ان منها اي من الافعال
وقوله ما يدركه العقل اي من حيث وصفه بالحسن والقبح او في الكلام حذف مضاف
اى ما يدرك وصفه العقل لان ذاك هو المدرك لا متعلق التفصيل ومنها
ما يدركه العقل بالنظر اى ومن الافعال ما يدرك العقل وصفه بالنظر والشرع يجب

موكدا

موكدا لما يدركه العقل فى هذين النوعين الاولين ونحن نقول ياتي موسا ومنها اي
من الافعال وقوله ما يقف اي العقل عن ادراك وصفه يخبر عن حال المحل اي عن وصفه
الموصوف فالمراد بالحال الوصف كالحسن والقبح والمراد بالمحل الموصوف وهو الفعل وقوله
لا انه انشا فيه اي فى هذا النوع الاخير حكما اي وصفا قالوا كالحكيم هذا تنظير
طلبا للايضاح والعقار بفتح العين وتشديد القاف ككتان مفرد عقاقير والعقاقير اصول
الادوية ثم اختلفوا الخ يشير الى ان المعتزلة بعد اتفاقهم على ان الحسن والقبح عقليان
لا شرعيان اختلفوا فى سبب ذلك فذهب القدما الى لحسنها وقبحها لذاتها لا لصفة
وذهب قوم الى انها بصفة توجبها وقال قوم القبح بصفة توجبه والحسن بالذات
وذهب الجبائي الى ان الحسن والقبح بوجوه واعتبارات فهذه اربعة مذاهب
حسنة وقبيحة لذاتها اي فالافعال تحسن وتقبح لذاتها لا لمعنى اخر فالحسن والقبح
وصفات ذاتيان لا عرضيان حسنة وقبيحة لصفة لازمة اي ان الافعال تحسن
وتقبح لصفة لازمة اوجبت ذلك فهي حسنة لما قام بها من حسن لازم وقبيح
لما قام بها من قبح لازم فهما عرضيان لازمان وجوديان وفيه قيام المعنى بالمعنى
لان العقل عرض المقتفى وصف للاختلاط اي المقتضى عدم تمييزهم عن غيرهم
وقال قوم منهم بالفراق حاصله ان الافعال تحسن لذاتها وتقبح لصفة لازمة
فهو جار على التفصيل فالحسن والقبح وصفان حقيقيان على الافعال الثلاثة واما على
الرابع الاتي فهما وصفان اعتباريان لا حقيقيان فقد يحسن الفعل باعتبار ويقبح باعتبار
اخر كضرب اليتيم للتاديب وغيره وبعضهم الظاهر راجع للثالث والتمييز
انما هو بالصفات اي فالزنا مثلا حسن من حيث ذاته وقبحه عارض له ولو قبح
الفعل اي لو قبح الفعل الكلي من حيث ذاته لقبح فعل الله لان فعل الله وهو الايجاد
من افراد الفعل الكلي والرد على الجميع اي على جميع الفرق المذكورة ممن يقول بالحسن
والقبح الذاتيين والوصفين والاعتباريين وقوله والرد على الجميع مبتدا وقوله
ما مضى خبر الرد فاذن المصدر باول باسم الفاعل او يكون ما مضى على حذف الجار
والتقدير والراد على الجميع ما مضى او والرد على الجميع بما مضى اي فى صدر الش ووجه
الرد بما ذكر ان اسناد الافعال جميعها للباري يمنع عقلا طلبها من العباد على وجه الامر
او النهي واذا كان العقل لا يقتضى بطلبها منهم على الوجه المذكور فكيف يحسن طلبها
او النهي عنها لكنها غير مخلوقة للعباد كما يعلم اما لو كانت الافعال مخلوقة للعباد فان

الفعل يحسن طلبها او النهي عنها لكنها غير مخلوقة للعباد كما علم من البراهين السابقة
حتى يحسن عقلا الخ فالعقل انما يدرك حسن الفعل او قبحه الا لو كان ذلك الفعل مخلوقا
للعبد لكنه غير مخلوق له فقوله حتى يحسن تفريع على المنفي وقوله وانما يرجع الخ جواب
عما يقال حيث كانت الافعال لا تأثير للعباد في شيء منها فما وجه طلبها منهم قال
وانما مرجع الاحكام اي متعلق الاحكام الشرعية وهي الافعال من ثواب بيان لما
جعلت فالمجعول امارة على الثواب منها فعل الواجب والمندوب وترك المحرم بنية
والمجعول امارة على العقاب فعل المحرم والمجعول امارة على عدمهما كفعل المباح
لذاته اي كما قال بعضهم فهو راجع للقول الاول لانه جار على اتصاف الفعل بالحسن
او القبح لذاته وقوله او لصفة لازمة اي كما قاله اخرون فهو راجع للقول الثاني
لانه جار على ذلك ومجموع لذاته او لصفة لازمة راجع للقول الثالث الجاري على
التفصيل وهو قبيح عندهم اي والقبيح لا يقع منه تعالى لما كلف الله
الكافر بالايمان اي ولا العاصي بترك المعاصي ولا بالطاعات حيث علم ان الطاعات
لا تقع وان المعاصي لا يتركها تكليف مستحيل اي استحالة عارضة لتعلق العلم
بعدم وقوعه لما احتلق بان يكون الخ هذا الرد مخصوص بغير الجبائية ولذا
قال في الشرطية لذاته او لصفة لازمة بمعنى حقيقية اما لو كان بوجه واعتبار لصح
ان يحسن تارة ويقبح اخرى كالضرب تاديبا وظلما وكالوطي في نكاح وزنى
ولا اجتمع النقيضان عطف على تالي الشرطية وهو قوله لما اختلف اي لا اتصف
الفعل بالحسن والقبح لذاته او لصفة لازمة لا اجتمع النقيضان الخ واراد بالتناقض
هنا بالمعنى اللغوي الذي هو التنافي لا بالمعنى الاصطلاحي الذي هو اثبات امر ونفيه
ان الحسن والقبح ثبوتيان على كل من الاقوال الثلاثة الراجح لها هذا الالزام
ولا اجتمع النقيضان في قوله لو سئل اجتماعهما في قوله لاكذبن غدا اي ذلك
الخبر ان طابق الواقع بان كذب في الغد كان حسنا لصدقه بالمطابقة وقبيحا لانه
وقوع متعلقه الذي هو صدور الكذب عنه في الغد وان لم يطابق الواقع كان قبيحا
لكذبه بعدم المطابقة وحسنا لاستلزامه انتفاء متعلقه الذي هو الكذب القبيح فقد
لزم في الكلام اجتماع صفتي الحسن والقبح الذاتيين وهما متنافيان والمراد بالذاتيين
ما هو اعم من المعلل بالنفس والمعلل لصفة لازمة وقد يلتزمون ما ذكر ويقولون انه
لا تناقض لاختلاف الاعتبار والبحث في المسالة اي مسالة الحسن والقبح بمعنى

ترتب الثواب

ترتب الثواب والعقاب والمدح والذم على انهم لو سلم لهم ذلك الخ قد تقدم ان
مرجع الاشارة ما ذكر على حذف مضاف اي مبنى ذلك من التحسين والتقبيح الى اخر
ما سبق وقضيته قوله هنا يعني انه الخ ان قوله تبتني وقوله في ذلك كلاهما جار على
الاحكام فيكون الكلام جاريا على مسالتين مسالة الحسن والقبح بمعنى ترتب المدح والذم
عاجلا وترتب الثواب والعقاب اجلا هل العقل يدرك ذلك وحده اذا خلي ونفسه
بدون الشرع اولا ومسالة هل العقل يتوصل بدون الشرع الى ادراك الاحكام
الشرعية المتعلقة بالافعال اولا ولا شك ان كلا من المسالتين وقع منه النزاع
بيننا وبين الخصوم الا ان هذا خارج عن الظاهر من الكلام المتن لعدم التعرض فيه
لمسالة الاحكام اصول الحق اي بالنظر لقواعد اهل الحق وهم اهل السنة
لما سبق اي لما سبق من ان الافعال كلها مستوية بالنسبة اليه تعالى من حيث ايجادها
اختيارا لا لغرض ومحو فلا يعلم حسن الفعل ولا قبحه الا من قول الشارع افعلوه او لا
تفعلوه وكذلك لا يعلم حكمه من وجوب او ندب او حرمة او كراهة الا من الشرع
يدرك حكم الشرع اي يدرك الحكم الشرعي في الافعال لان العقل اذا ادرك حسن
الفعل ادرك حكمه المترتب على ذلك الحسن من وجوب او ندب واذا ادرك قبح الفعل
ادرك حكمه المترتب على قبحه من حرمة او كراهة على تقدير الخ متعلق بفساد
لتضاد الخ علة لاستنادة فساد مذهبهم وقوله بحيث يستبين الخ لا حاجة له
بحيث يستبين اي تضادا ملتبسا بحيث الخ في ذلك اي ذلك المذهب الذي
ذهبوا اليه من ادراك العقل لاحكام الافعال وان لم يبعث نبي فيدرك اذن
الخ مفرع على ما قبله في المعنى وكذا في اللفظ لان العقل اذا ادرك حسن الفعل ادرك
حكمه المترتب عليه كذا يقولون لكان له اي لذلك الشكر قبل الشرع فائدة
قوله لكن ثبوت الفائدة فيه اذ ما لا فائدة فيه ليس يحسن الخ هذا بيان للملازمة
التي حكمت بها الشرطية لكن ثبوت الفائدة فيه اي في الشكر قبل الشرع
باطل اي فبطل المقدم وهو وجوب الشكر قبل الشرع فثبت نقيضه وهو عدم
الوجوب قبل الشرع وهذا سند للاستثنائية والاقسام كلها اي الثلاثة
اي وهي عدم الفائدة للرب المشكور وعودها للعبد في العاجل او في الاجل
فلانه الخ هذا سند لبطلان عودة فائدة الشكر قبل الشرع الى العبد عاجلا
فلانه انما يحصل له في العاجل التعب اي بالتكليف بذلك الشكر وهذا ليس بفائدة

اجماعا اي وحر فكيف يدرك وجوب الشكر مع عدم علمه بفايدته وهوادراك
الضمير للوجه الاول الذي اوجب الشكر عندهم وكانه عليه ان يجول يقول وهوادراك كونه
تعالي منعما وادراك حسن شكر المنعم وقبح كفرانه فان قالوا الخ لما ذكر فيما مر انه
لافايدة لوجوب شكر المنعم قبل الشرع استشعر سوالا وارادا على ذلك فوجه لتقريره
ودفعه بقوله فان قالوا الخ بل فيه فايدة للعبد اى عاجلا وقوله وهو الامن اي
في الحال من العقوبة التي يحتمل حصولها له في الاجل قلنا اى على سبيل المعارضة
وكذلك يحتمل اي وحر فلا يحصل الامن انه اي الشخص بمعنى الروح
وقوله اتعب فيه اى في فضل الشكر ذاته اي جسمه وتصرف في ذلك اى في
الذات المملوكة بالاتعاب بغير اذنه تعالي المالك لها بان يتعب الخ هذا تصوير
لشكر الملك اي كون شكر ملكا شكره هذا بمنزلة قولك لعبيد ملك من غير اذنه قوموا
واخدموا سيدكم بسبب انعامه على قد تعرض اي قد عرض نفسه للعقوبة
بسبب شكره للمنعم على هذا الوجه اى من حيث انه اتعب عبيده واذهم بغير اذنه
كسرة بكسر الكاف اسم للقطعة من الشي المكسور وقوله وله من خزاني الوا و
للحال ولا تنقص اي تلك الخزاني بما يعطي منها في المحافل اي المجالس جمع
محفل بمعنى مجلس يذكر الملك اي بغير اذنه لاستهزايه اى في المعنى وان لم
يقصد ذلك الى عظيم قدرة الله اي قدرته العظيمة وملكه الواسع
كلا شي اي وحر فشكر المنعم قبل الشرع على نعمه بمثابة من شكر الملك على
نعمة صغيرة بغير اذنه بهذا اي الكلام المتقدم وقوله ان دخول العقل
اي توجهه وقوله الى طلب احكام الله تعالي اي الى ادراكه لاحكام الله
في الافعال اي المتعلقة بالافعال خبر ان متعلق بدخول واضافته لما بعده
بيانية وقوله دخوله اى توجهه خبر ان محل اي فاسد خاسيا اي ذ ليلا
وقوله وهو حسير اي منقطع وقف ذلك اي وقف الاحكام على الشرع
بمعنى الشارع بمعنى انها لا تعلم الا منه وان العقل لا يدركها وحده
والمعا في معرفته اي في معرفة ما ذكر من الاحكام اي والطريق في معرفة تلك
الاحكام من الشارع السماع من الرسل على النبوة المراد بها الرسالة
وعلى بمعنى عن وقوله وهو اي البحث عن النبوة وما عطف عليه الفصل
اي مضمون الفصل الذي الخ فصح الاخبار ويحتمل ان الضمير راجع للبحث

بمعنى

بمعنى البحث على وجه الاستخدام فصل ومن الجايز الخ قد سبق ان العقايد تتنوع الى
الهيات ونبوات ولما انهى الكلام على الالهيات وما يتعلق بها توجه الى النبوات
وعند التوجه اليها ترجم لها بالفصل على عادته في تراجم الكتاب ولما توجه للكلام
عليها وكانت عند اهل الحق من الجايزات لا من الموجبات قال ومن الجايزات والجار
خبر مقدم وقوله بعث الرسل مبتدا موخر والمصدر مضاف لمفعوله والفاعل
هو الله وجملة يجب الايمان به اي بوقوعه اعتراضية بين ركني الاسناد
او حالية او معطوفة على المجرور اي من الذي يجوز ويجب الايمان به بعث الرسل
ولم يجر على هذه الجملة فيما سلف كما انه لم يجرها على الظرف اعني قوله في حقه
تعالي كما جرى عليه فيما سلف وكانه حذف الظرف من هنا لدلالة السياق السابق
عليه وحذف قوله ويجب الايمان به مما سبق لدلالة السياق اللاحق عليه
الى العباد اي لجنسهم من انس وجن وملك بنا على القول بان الملايكة مخاطبون
بفروع الشريعة والبعث لجنس من ذكر صادق بالبعث لجميعهم كما في حق نبينا محمد
وبالبعث لبعضهم كما في حق غيره ليبلغوهم امر الله متعلق ببعث وهذا من
فوايد الارسال وهي لا تنحصر كثرة والامر للوجوب والمندوب والنهي شامل للتحريم
والكراهة وخلاف الاولى على القول به والاباحة قسم سادس على القول بخلاف الاولى
وخامس على عدم القول به وما يتعلق بذلك اى بما ذكر من امر الله ونهيه
واباحته الذي هو خطاب التكليف وما في محل نصب عطف على امر الله من
خطاب الوضع الخ بيان لما وخطاب الوضع هو الكلام الدال على جعل الشي شرطا
كالطهارة لصحة الصلاة او سببا كدخول الوقت لوجوب الصلاة او مانعا كالحيض
بالنسبة لصحة الصلاة والصوم لما عرفت الخ متعلق بمقدر انما بعثوا ليبلغوهم
الاحكام التكليفية وما يتعلق بها لما عرفت فهو علة للمعلل مع علته
طاعة الخ الطاعة ما رتب عليه عاجلا المدح واجلا الثواب والمعصية ما رتب
عليه عاجلا الذم واجلا العقاب وما بينهما هو ما لا يترتب عليه من ذلك وهو
فعل المباح والمكروه وخلاف الاولى وانما كان لا يدرك ذلك لما مر انه لا يدرك
حسن الفعل ولا قبحه حتى يدرك انه طاعة او معصية من الالهيات
اي من الامور المتعلقة بالاله كالصفات الواجبة له وما يستحيل عليه وما يجوز
في حقه وما يتعلق بها اي بالالهيات كمباحث الافعال والنظر والمضمون

الفصل المفروع منه اعنى قوله وان اعرفت بما ذكر عدم رجحان بعض الافعال على بعض
بالنسبة اليه تعالى الخ شروع في النبوات جمع نبوة وهو الامر المتعلق بالنبي
وفى نسخة النبوات جمع نبوة والاولى انسب بالاهيات فى حكم الرسالة اي وفي
حكم النبوة وما يتعلق بذلك اي بما ذكر من نبوت الرسالة والذي يتعلق به
باقى النبوات تصديق النبي بما جاء به من الحشر والصراط والحوض والجنة والنار
ونظاير الصحف ونحو ذلك وليست الاشارة راجعة لاقامة الدليل فى معنى النبوة
والنبي اي والرسالة والرسول لاجل ان يطابق صدر الكلام لفظ النبوة الخ الاولى
لفظ النبي فى اللغة الخ لان سياق الكلام بعد انما يناسب لفظ النبي لانه هو الذي
يقال فيه انه ماخوذ من النبا ويقال فيه انه فعيل بمعنى فاعل او مفعول تامل
ويحتمل الخ الاولى حذف الواو وقوله فهو مبنا بفتح البا ويصح فيها ان تكون مضعفة
وان تكون مخففة او بمعنى فاعل او فهو مبنى بالغيوب وقدم معنى مفعول على
فاعل لانه مقدم عليه فى الواقع او مفعل ظاهره انه اذا كان ماخوذا من النبا
الذي هو مصدر الثلاثى يكون بمعنى مفعل ايضا وليس كذلك فكان الاولى ان يقول او
ماخوذ من الانبا وحينئذ فهو بمعنى مفعل بضم الميم وكسر العين اسم فاعل او بمعنى
مفعل بفتح العين اسم مفعول والحاصل ان نبي اذا كان ماخوذا من النبا كان فعيلا
بمعنى مفعول او بمعنى فاعل وان كان ماخوذا من الانبا كان فعيلا بمعنى مفعل
او بمعنى مفعل تامل او هو مبنى الخ هذا لا يظهر الا اذا كان النبي رسولا
ويصح ترك الهمز اي من بين المهموز وقوله فى هذين الوجهين اي كونه
اسم فاعل او اسم مفعول وقوله تسهيلا اي لاجل التسهيل بقلب همزته يا
ويحتمل لاجل التسهيل بحذفها لان التسهيل يطلق على كل منهما فهو ماخوذ اى
لفظ النبي او لفظ نبوة وهو ما ارتفع من الارض الخ هذا هو الصواب واما
قولهم ان النبوة بمعنى الرفعة فغير صواب لان النبوة ليست مصدرا الا ان يقال قولهم
بمعنى الرفعة على حذف مضاف اى بمعنى ذي الرفعة والمكان المرتفع من الارض
مرتفع عن طور الخ هذا بنا على ان لفظ نبي الغير المهموز اسم فاعل وفى نسخة مرفع
بضم الميم وفتح الواو وعليها فيكون اسم مفعول والطور بمعنى الحد وبمعنى القدر وكلاهما
صالح هنا وقوله باختصاصه بالوحي سببية وقوله بالوحي البا داخلة على المقصور
عليه او المقصور وكل صحيح وخطاب الله تعالى اختصاص النبي بخطاب الله

تعالى اختصاص النبي بخطاب الله تعالى بالنظر للجملة لان خطاب الله ليس لكل الانبيا
بل لبعضهم ذاتية للنبي اى لازمة للنبي وسند كونها ليست صفة ذاتية له ان
النبي من نوع البشر ويستحيل اختصاص بعض افراد النوع بامر ذاتي كالناطقية للانسان
لاستوا افراد النوع جميعا فى الحقيقة ولوازمها ومما يرد على الكرامية قوله قل انما
انا بشر مثلكم يوحى الي فاثبت لنفسه البشرية والتمييز بالوحي وهو امر عارض جايز
خصصه الله به دون ساير الافراد لا ذاتي والكرامية نسبة لمحمد بن كرام السجستاني
بوزن جرام ومقتضى هذا تخفيف البا فى المنسوب وكسر الكاف ولا مكتسبة اي كسبية
العلم كما هو رأيه الفلاسفة وقضية كلامه ان النبوة عندنا هي النبوة عندهم
لانه جعل قولهم خلافا وليس كذلك بل النبوة التى زعموا انها مكتسبة بالرياضة هي
صفا مرآة القلب وجلاؤه الى ان يتهيأ لما يتهيأ لادراك غيره ونحن نقول باكتساب
هذا المعنى لكن لا نسميه نبوة بل النبوة عندنا هي اختصاص الشخص بسماع وحي
من الله تعالى بواسطة ملك او دونه ولا شك فى عدم اكتسابها بهذا المعنى
وحينئذ فليس الخلاف بيننا وبينهم معنويا وانما هو لفظى راجع للتسمية اي النبوة اسم
للمعنى الذي قالوه او لا فنحن لا نسميه بالنبوة ولذا لا نقول بالاكتساب وهم لا يسمون
ما قلنا بالنبوة فلذا لا يقولون بعدم الاكتساب التزكية اي تزكية النفس وتطهيرها
من الصفات الذميمة والتحلية اي التزين بالاوصاف الشريفة وقوله هنا
لا بكسر الصاد ككتاب اي جلاء فالنفس كالمرآة المصدية والبعد عن الصفات الذميمة
والتلبس بالاوصاف الشريفة جلاؤها فى مرآة النفس من اضافة المشبه به
للمشبه الى انتهائها غاية للصقال وفى الكلام حذف اي ويقولون ان مرجع النبوة
بهذا المعنى الذي هو صقال النفس بالتزكية والتحلية الى ان تتهيأ لادراك ما لا
يدركه غيرها وانما مرجع النبوة اي وانما رجوعها عندنا وقوله الى اصطفا
الله عبدا اي اختياره وتخصيصه عبدا بالوحي اليه ورسالة اي اليهم
المختص بالاول اي بالطرف الاول وهو سماع الوحي من الله وقوله والثاني اي
وبالطرف الثاني وهو الامر بالتبليغ فالرسول الخ نظر هنا التفريع مع ما فرع
عليه فان المفرع عليه الذي هو المختص بالاول والثاني الخ لا يقتضي نسبة بين
الرسول والنبي بل الذي يقتضيه هو التباين فالمناسب ان لو جا بالمفرع عليه
فى اسلوب يقتضي ما ذكره من التفريع كان يقول فالمختص بالاول نبي وان اختص بالاول

والثاني فرسول ايض قوله وقيل هما بمعنى اي ملتبسين بمعنى وهو انسان اوحي اليه بشرع
وامر بتبليغه من التباس الدال بالمدلول   بوجه اي لانه لا يشترط في الرسول
على هذا القول ان يكون من البشر لقوله تعالى جاعل الملائكة رسلا وانما يشترط ذلك
في النبي   فيجتمعان في الرسول من البشر اي يجتمعان في من اوحي اليه بشرع وامر
بتبليغه من البشر   مع انه يوحي اليهم اي بالاحكام مختصون بها في انفسهم
اه واظهر هذا القول مع ان سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم قد وصفه الله في
التنزيل بالنبي والرسول ولذا قال في حق موسى واسماعيل عليهما السلام وكان
رسولا نبيا فهذا القول القايل بالتباين يدافع ما في التنزيل من اجتماعهما   في
حكم الرسالة الحاصل انه اختلف في حكم الرسالة هل هي جايزة او واجبة او
ممنوعة الاول مذهب اهل السنة والثاني للمعتزلة والثالث للبراهمة فحكم
الرسالة جار على اقسام الحكم العقلي   مذهب اهل الحق ان الرسالة اي التي
هي تخصيص بعض البشر بسماع وحي وامره بتبليغه للخلق وقوله ممكنة اي لان
ارسال الرسل وان لم يشتمل على حكم ومصالح لكن تلك الحكم غير باعثة له تعالى
على ذلك بل وجود الارسال وعدمه بالنسبة اليه تعالى فلا يجب عليه وغاية
تلك الحكم حتى يكون الارسال واجبا عليه وانما تلك الحكم مترتبة على
الارسال وغاية له   واوجبتها المعتزلة ان قلت كيف انهم يوجبونها وهم
يقولون باستقلال العقول بادراك الاحكام من غير حاجة الى الشرع فهم احرى
بان يقولوا بمنع بعثة الرسل وانها عبث واجيب بانهم يقولون ان العقول وان
كانت تستقل بادراك ما ذكر لكن اراء الناس تختلف واهواهم لا تاتلف وهذا
موجب للتنازع والتخاصم والتعادي والتظالم فكان الاصلح بهم ان يقيم الله
لهم خليفة في الارض مويدا بالمعجزات يعلم بها انه من عند رب العالمين فينقاد
اليه الكل ويجمعوا ويطيعوا فيولف بين الناس ويوقفهم على ميزان العدل
والانصاف فيستقيم التقابل والتجاذب وينقطع التخاصم والتظالم واذا كان هذا
هو الاصلح في حقهم وجب عليه بنا على رايهم من وجوب مراعاة الصلاح
والاصلح عليه لعباده   ومنعتها البراهمة جماعة من الهند ينتسبون لرجل
يقال له برهم كان في الاصل مجوسيا ثم انتقل للقول بهذه الطريقة وهي امتناع
بعثة الرسل عقلا واحالتها ويكذبون جميع الرسل وشبهتهم ان العقل يغني عن

البعثة

البعثة لان ما حسنه العقل فحسن وما قبحه العقل فقبيح وما لم يحكم فيه بحسن ولا
قبح يفعل عند الحاجة اليه وحينئذ فارسال الرسل عبث وهو على الله محال واما المعتزلة
فقد علمت انهم يوجبونها نظرا لما فيها من المصلحة فيقولون ان البعثة اصلح
للعباد لما اشتملت عليه من المصالح والحكم ومراعاة الاصلح واجبة عليه عقلا
بمعنى انه لا يمكن تخلف ذلك   ان تحقق ما مضى الخ راجع لفساد المذهبين على
اللف والنشر المشوش فتحقق بطلان مراعاة الصلاح والاصلح يقتضي اصل التحسين
والتقبيح يقتضي فساد مذهب البراهمة وتحقق بطلان مراعاة الاصلح الصلاح
والاصلح يقتضي فساد مذهب المعتزلة   واما المسألة الثالثة اي وهي اقامة
الدليل على ثبوت الرسالة   ما يتعلق بها اي الكلام الذي شانها الشامل لها
ولما يتعلق بها من باقي النبوة وكان الاولى ان يقول فسنذكرهم مع ما يتعلق بها
وقوله مع لفظ العقيدة يعني قوله الاتي ونفصل سبحانه الخ   عن الله كذا
في نسخة ولا يخفى عدم مطابقتها للفظ المتن والاولى نسخة امر الله
اشارة منه الخ انت خبير بان تبليغ الاحكام الذي جرى عليه في المتن هو على
طريق الصراحة لا على سبيل الاشارة كما قال الشارح هنا وما جرى عليه في المتن
يقتضي ان تبليغ الاحكام هو الفايدة في بعث الرسل وليس كذلك بل هو بعضها
كما جرى عليه الشارح   وخص الجواب عما يقال حيث كان لبعث الرسل فوايد
فلاي شيء خص هذه الفايدة وهي التبليغ للاحكام التكليفية والوضعية بالذكر
دون غيرها من الفوايد   لانها مقصورة عليهم اي على الرسل لا يمكن الخ وفيه
ان الظاهر ان احكام الاخرة كالحشر والنشر ونحوهما يدرك بالعقل وليس كذلك
واجيب بان الحصر اضافي بالنسبة للاحكام العقلية كما اشار له بقوله ولما غيرها
الخ   مما اوضحوه بيان للغير وقوله من الاحكام العقلية بيان لما اوضحوه والمراد
بالاحكام العقلية الاحكام الاعتقادية وهي المتعلقة بالاله كثبوت القدرة
والارادة له تعالى والاتقان لو قال من نحو الاحكام العقلية ليناسب السياق
الاتي ويكون موافقا لقوله بعد وشبهه   وادلتها القطعية نحو لو كان فيهما
الهة الا الله لفسدتا وكان ربك بصيرا وقال لا يريد وهو السميع البصير
وغير ذلك   فقد يتوصل الخ ظاهره ان الاحكام الاعتقادية بعضها قد
يتوصل اليه العقل وبعضها لا يتوصل اليه مع ان الاحكام العقلية التي توقف

دلالة المعجزة عليها وكذلك التي لا تتوقف دلالتها عليها يدركها العقل فكان الاولى
ان يقول فقد يتوصل العقل بدونهم اليها فى هذا النوع اي وهو ما وضحوه
من الاحكام العقلية وقوله وتنبهه اي كالاحكام الطبية والسياسية وقوله انهم
ارشدوا الخ بدل من الفايدة وقطعوا معاذير الخلق من كل وجه فلا عذر
للانسان فيما يتعلق بالاله ولا فيما يتعلق بالاحكام التكليفية او الطبيعية او
السياسية ومكارم الاخلاق وغير ذلك فان الرسالة مشتملة على ذلك
هو الحكم على امر ليس المراد بالحكم ما اشتملت عليه القضية بل المراد به خطاب
الله اي كلامه الدال على ان هذا الشيء سبب او شرط او مانع ووجه انحصاره
فيما ذكر ان ما يجعله الشرع امارة على حكم من الاحكام اما ان يجعل كل واحد من وجوده
وعدمه امارة او وجوده فقط او عدمه فقط فالاول السبب والثاني المانع والثالث
الشرط والمجعول امارة اما فعل المكلف كجعل السرقة سببا فى القطع او فعل
ما هو من جنس فعل المكلف كاتلاف الصبي مال الغير فهو سبب للزوم وما هو
خارج عن ذلك كجعل زوال الشمس سببا لوجوب صلاة الظهر لتلك
الاشيا اي التي هي الامر والنهي والاباحة فالجرور تنازع فيه كل من السبب
والشرط والمانع لحكم الشرع اي كتعلق حكم الشارع على دخول الخ وهو
دخول الوقت والعدة وانعقاد البيع دخول الوقت اي وقت الصلاة
وقوله وعدة المراة بالجر عطف على دخول وكذا قوله بعد وانعقاد البيع
كانها سبب الخ علة للتمثيل بالعدة وكذا يقال فيما بعده واعلم ان العدة باعتبار
منع النكاح سبب كما قال الشم واما باعتبار بلحظة فهي مانع وكذلك انعقاد
البيع فانه سبب فى اباحة تصرف المشتري فى البيع ومانع من اباحة تصرف
البايع فيه كالمباح تخل بالكاف المكروه وخلاف الاولى اذ كل ذلك
لا يعرف الخ الاشارة راجعة للاطراف الثلاثة وهي الطاعة والمعصية وما بينهما
وهو بيان لما عرفت لقول المص لما عرفت فكان المص قال لان الفعل لا بد له
دون شرع طاعة ولا معصية ولا ما بينهما لما عرفت من ان كل ذلك لا يعرف
الا من الشرع وتفضل ضميره يعود على البارى اي وتفضل البارى سبحانه
علينا وعليهم واشار المولف بقوله تفضل الى ان خلق المعجزة ليس واجبا
على الله وانما ذلك فضل منه تعالى واحسان لهم حيث ايدهم بها ولنا حيث

بين لنا

بين لنا طريق الاستدلال على ما كلفنا به من اعتقاد صدقهم ليثيب المستدل وقوله
تاييدهم اي بتقويتهم ونصرهم بالمعجزة بما هو من شانها بقوله الدالة على صدقهم
ثم اخذ فى تصوير المعجزة فقال وهي فعل الله وفى بعض النسخ وهي فعل الله خارق
وفى بعضها وهي فعل له خارق وحاصلها الاضافة او الصفة وهذا هو الذي
اشار اليه فى المسالة الثالثة وسياتي الكلام على القيود
اي فى دعواهم الرسالة وما اتوا به من الاحكام الدالة على صدقهم متحدا الخ اي مجعولا ذلك
الخارق دليلا على الصدق حقيقة كان يقول ايه صدقي ان يكون كذا او حكما
كان يفهم منه مثل ذلك من غير تصريح غير مكذب اي بمدعية اي بل مدعى
له انه صدقه اطلق اي مجاز من اطلاق اسم الخاص على العام لان الاية
الدالة على صدق الرسل اعم من ان تكون معجزة او غير معجزة لصدقها بالخارق
الذي ليس مقارنا لدعوى الرسالة فمصدوق المعجزة بعض مصدوق الاية
الدالة على صدقه واعلم ان المعجزة فى الاصل اسم لمثبت المعجزة ثم استعمل فى
مظهر المعجزة ثم استعمل فيما هو سبب للعجز وهو فى الاية الدالة على صدق الرسول
وجعل اشماله وصفا لتا فى لفظ معجزة للنقل من الوصفية للاسمية كما فى الحقيقة
او للمبالغة كما فى علامة على صدق النبي الخ هذا مناسب للقول بالترادف
والاتحاد لو عبر بالرسول لا ان يقال اراد جنس النبي عليها اي على الاية
الدالة على صدق الرسول يشعر بتحقيقه العجز لاضافة للبيان ومعنى
الاشعار بالعجز الدلالة عليه فلفظ معجزة يدل على انها اثبتت العجز للمعارض
لان اللفظ اذا اطلق ينصرف لمعناه الحقيقي ومعنى المعجز الحقيقي المثبت للعجز
ولا يصح ثبوت العجز اي ولا يصح الحمل على المعنى الحقيقي بحيث تكون الاية
مثبتة العجز للمعارض لانه من جنس مقدور البشر اي كانشقاق القمر وقوله
فلا يصح لفظ المعجز حقيقة لان اطلاق اللفظ فرع عن امكان معناه
يقارن المعجوز عنه اي ولا يتقدم عليه ولا يتاخر عنه والمعجوز عنه هنا
هو المعارضة اي الاتيان بالمثل وهي منتفية وهو نفي معنى وجودي
يقارن المعجوز عنه فلا بد ان يكون المعجوز عنه امرا وجوديا فكان العجز امر
وجودي يضاد القدرة منعه من المقدور اختيارا فذلك المعنى هو العجز
والمعجوز عنه هو المقدور وهو مقارن له والمراد يكون المقدور معجوزا عنه

عنه انه لا يقدر على فعله اختيارا ولا يمكن دفعه عن نفسه وانه وجد منه اضطرارا والاية
الدالة على صدق الرسول اذا كانت من جنس مقدور التركيب يقال انها مثبتة للعجز
المعارض مع ان المعجوز عنه هو المعارضة اي الاتيان بالمثل متنفية والعجز يجب مقارنته
للمعجوز عنه وحينئذ فلا عجز عنه وجود الاباحة الدالة على الصدق   واطلق العجز على نفي
القدرة اي من اطلاق اسم الملزوم وارادة اللازم فانتفا القدرة على المعارضة لازم للعجز
عن المعارضة لان العجز عن المعارضة وصف وجودي يمنع منها فينتفي معه القدرة عليها
كما يتسامح في الجهل الخ حاصله ان الجهل قيل حقيقة في المركب وهو ادراك
الشي على خلاف ما هو عليه مجاز في البسيط وهو انتفا العلم بالشي وقيل انه اسم للقدر
المشترك وهو انتفا العلم بالمقصود وقيل انه مشترك بين الامرين وهو المشهور والشارح
جار على الاول لانه قال كما يتسامح في الجهل ويطلق الخ فعلى الاول اطلاقه على انتفا العلم
مجاز مرسل من اطلاق اسم الملزوم وارادة اللازم لانه يلزم من ادراك الشي على خلاف
ما هو عليه عدم العلم بذلك الشي   الوجه الثاني من التوسع اي وجهي التوسع
ليشعر بفاعل العجز اي ان لفظ معجزة يشعر بان ذلك الخارق وهو الاية هو الذي
اوجد العجز وليس كذلك بل الذي اوجده هو الله تعالى فقوله ليشعر بفاعل العجز اي يشعر
بان ذلك الخارق المسمى معجزة هو فاعل العجز وقوله انه تعالى اي والحال انه تعالى هو
الذي اوجد العجز   وانه يسمى ما فعل الخ ما واقعة على الخارق اي وانه يسمى الخارق الذي
فعل الله العجز عنده معجزا ثم ان هذا يقتضي وجود عجز المعارض عند الاية الدالة على
صدق الرسول وهو ينافي ما تقدم من عدم وجوده فكانه هنا جرى على ان العجز غير
وجودي وانه سلب القدرة على المعارضة   قوله وهي فعل الله الخ ترك الكلام
على صدر المتن اعتمادا على ظهوره وترك الكلام على الوصف اعني قوله الدالة على صدقهم
اعتمادا على ما ياتي له من الكلام في دلالة المعجزة على صدق الرسول هل هي عقلية او وضعية
فشرح هذا الاشارة راجعة لقوله وهي فعل الله الخ وقوله فستبين اي يبين
فالسين والتا زايدتان للتاكيد   والسبب اي البيان   فاحترز بالاول الفا واقعة
في جواب شرط مقدم مقدر اي ان اردت ما خرج بذلك التعريف فاحترز بالاول الخ وانت
خبير بان الاول جنس في الحد والجنس لا يناسبه ان يقال عند الكلام عليه احترز به عن
كذا بل المناسب ان يقال خرج عنه كذا   فليس فعلا لله اي ليس فعلا اصلا فالنفي منصب
على المقيد ثم ان الاقعد سوقه في اسلوب التعليل بان يقول اذ ليس فعلا لله تعالى لانه

هو الانسب في توجيه خروج القديم عن الجنس كذا قيل وقد يقال ان الفا للتعليل لا
التفريع   ودخل فيه اي في الاول الذي هو فعل الله سبحانه الفعل الذي تعلقت
القدرة الحادثة به وهو الفعل الكسبي ومثله بقوله كتلاوة النبي للقرآن طلبا للايضاح
والمراد بالقرآن الالفاظ اي الحروف المتلفظ بها   لرسول الله الاضافة للعهد اي
لرسول الله المعهود وهو سيدنا محمد   دون غيره اي دون تلاوة غيره فليست
تلاوة غيره معجزة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولا للتالي   اذ غيره الخ سند
لكون تلاوة النبي للقرآن معجزة له وتلاوة غيره ليست معجزة لا للنبي ولا للتالي
وليس الواو تعليلية لانه توجيه لمضمون قوله اذ غيره الخ اي ان الحاصل من الغير انما
هو مجرد الحكاية لانه ليس اخذه عن الملك بخلاف النبي فانه وان كان حكاه لكن بعد
ان اخذه عن الملك فالتلاوة مشتركة بينهما وكذلك الحكاية للقرآن والمختص بالنبي هو
الاخذ للقرآن عن الملك فالتلاوة مشتركة وحينئذ فيكون هو اي اخذه عن الملك هو
المعجزة في الحقيقة لا نفس التلاوة كما يقتضيه اول الكلام تامل   وانقياد الشيم
اي اذعانها له بالرسالة وامتثالها لاوامره   ونحو ذلك اي كانشقاق القمر
وتسليم الحجر عليه صلى الله عليه وسلم وكان الاولى عدم الجمع بين كاف التمثيل ونحو
لاغنا احدهما عن الاخر   من النوع الثاني اي مما لا تتعلق به القدرة الحادثة
وحاصله انه اختلف هل يشترط في المعجزة ان يكون غير مكتسبة اي من الامور التي
لا تتعلق بها القدرة الحادثة او لا يشترط فيها ذلك فالاول هو ما ذهب اليه بعض
الاصحاب وهو ما اشار له المص بقوله وعند بعض اصحابنا والثاني قول الجمهور
وهو ما صدر به المص   لا الاول اي الذي الفعل الاكتسابي فلا تكون المعجزة منه
اصلا وقوله على هذا اي القول المشار له بقوله وعند بعض الخ وقوله في نظمه اي في
نظم هو اي لا في تلاوته لان التلاوة مكتسبة للنبي واما ذات اللفظ فليس مكتسبا
له   واطلاع عطف على نظمه اي وفي اطلاع الله النبي على ذلك النظم من الملك
والاطلاع هو تعلق قدرة الله بكون النبي يطلع على ذلك وتلقاه ويأخذه من الملك
وحينئذ فهو من افعال الله   وكلا الامرين اي وهما النظم المخصوص والاطلاع
عليه وقوله ليس من فعله ولا من كسبه اما الاول فظ واما الثاني فلان الاطلاع كما
علمت عبارة عن تعلق قدرة المولى ولا شك ان هذا ليس فعلا للنبي   وهذا الثاني
اظهر فيه نظر بل المدار على المحصل للصدق كان مكتسبا او غير مكتسب   يعني

انه احترز بالشرط الاول فقدم ما في التعبير بالاحتراز وتعبيره بالشرط غير مناسب لان
الاول وهو فعل الله جزء من ماهية المعجزة لانه جنس في تعريفها وليس شرطا خارجا عن
ماهيتها الا ان يقال اراد بالشرط ما لا بد منه فيصدق بالركن الذي هو مراد ولو قال
يعني انه خرج بالاول الخ هذا وجه كون القديم ليس معجزة وحاصله ان القديم يشترك
فيه المحق والمبطل فلا معنى لان يقول ايه صدقي كون الاله عالما او قادرا ونحو ذلك ان
ان المبطل كالمتنبي يقول ذلك فلا يفيد لعدم الاختصاص ثم ذكرت الخ للتغريب
الذكري وقوله في اشتراط اي وعدم اشتراط ذلك ففي الكلام حذف الواو مع ما عطفت
ونظير ذلك الاشارة راجعة لما مثل به ابن دهاق واتت جيب بانه لم يتقدم
له نظير وخروج فلا موقع لكلمة ايضا ومثله اي ومثل ابن دهاق القول بعدم
الاشتراط بتلاوة النبي الخ ما لضمير المستتر فاعل مثل وهو عايد على ابن دهاق والبارز
في المنصوب عايد على القول بعدم اشتراط ان لا تكون المعجزة مكتسبة المفهوم من
المقولين والتحلق هو بالحاء المهملة والقاف اي الدوران والطيران في الهوى وقوله
اذا وقع بها اي واما اذا لم يقع بها فليسا بمعجزة وقوله لا على سبيل التاثير اي بل
على سبيل الكسب واضافة سبيل للتاثير بيانية وجعلها اي الافعال الاكتسابية
ومن جملتها ما جرى عليه الكلام وقوله من حيث فعلها الباري اي من حيث تعلق قدرة
الباري بها لا من حيث انها مكتسبة اي لا من حيث تعلق قدرة العبد بها
ومال اي امام الحرمين الى ان القدرة الخ وفيه ان هذا مناقض لاول الكلام لان
اول الكلام افاد ان المعجزة قدرة العبد عليه فاول الكلام يوافق قول الجمهور
واخره يوافق قول البعض واجيب بان الواو بمعنى ثم اي ثم مال بعد ذلك
لان شرط ثبوت كون الخ الاولى حذف ثبوت ان يكون مسبوقا بدعواه اي والغرض
ان القدرة لم يتحد بها فينبغي الخ المناسب ان يقول فيتعين ان لا تكون القدرة
معجزة الا ان يتحدى بها النبي والغرض انه لم يتحد بها فليست بمعجزة وقد يقال ان
امام الحرمين القايل ان القدرة على الفعل المكتسب معجزة يقول ان كان النبي متحديا
بها تامل وذلك ان تقول سياتي في كلام المص ان التحدي قد يكون مطابقة وقد
يكون لزوما ولا شك انه اذا كان يكتفي باللزوم فالتحدي بالحركات يكون تحديا بالقدرة
عليها استلزاما فان قلت الخ لما كان ما جرى عليه من التعريض بعرض سوال
نظرا لقوله فعل الله الخ اراد بالنبي الجنس وكان الانسب توجيه لتقريره ودفعه فقال

فان قلت قد يتحدا النبي الخ اراد بالنبي الجنس وكان ان يعبر بالرسول او انه
جار على القول بالترادف كما قال عليه السلام الخ اي قال ذلك لما نزل قوله
تعالى والله يعصمك من الناس فقد وقع التحدي بالعصمة اي عدم قتله وضربه
ثم اقضوا الي اي امضوا الى اذيتي ولا تنظرون اي تمهلوني فلا تحصلون مقصودكم
كالضرب والقتل اي فقد تحدى كل من سيدنا محمد ونوح بعدها
فالجواب الخ حاصله ان المعجزة التي تحدى بها ليست هي العصمة بل اخباره بها على
وفق ما هو حاصل في الحال اخبارا ناشيا عن علمه ان علمه اي ادراكه واخباره
الضمير راجع للنبي الشامل لسيدنا محمد ولسيدنا نوح وقوله بذلك اي بعدم الفعل
تنازعه كل من علمه واخباره وقد يقال العلم امر خفي فلا يقع التحدي به فالذي يقع
به التحدي في الحقيقة الاخبار الناشي عن علمه على وفق ما ظهر متعلق باخباره
اي على وفق ما هو حاصل في الحال وما يحصل في المستقبل وليس المراد على وفق
ما ظهر في الماضي لان شرط المعجزة ان لا تكون ماضية فالمعجزة اخباره لعدم قتله
في الحال والاستقبال هو المعجزة خبران واستجيب بان اسهما شيان العلم
والاخبار فالمناسب لذلك ان لو قال هما المعجزة الا ان يقال افراد الضمير اشارة
لما قلنا من ان المعجزة في الحقيقة هي اخباره بالعصمة الناشي عن علمه بعد قوله
اي بعد قول المعرف المعجزة او ما يقوم مقامه تنازع فيه زاد وقال فيدخل بهذه
الزيادة عدم الفعل يتوجه على اشتراط كون المعجزة فعلا في التعبير بالاشتراط
شي اذ الفعل من ماهيته التعريفي لان المعجزة لا يتحقق بدونه فالمناسب ان لو قال
يتوجه على اخذ الفعل في التعريف ويسقط اشتراط قد تكون الخ قد للتقليل
كالتحدي بالعصمة الاولى ان يقول كالعصمة اذا تحدا بها لان ظاهره ان المعجزة هي
التحدي وليس كذلك في الحالين المراد بهما قوله صلى الله عليه وسلم وقول نوح
وكان الانسب ان يقول في المثالين بدل قوله في الحالين عدم فعل منهم اي من الخلق
وقوله كالضرب والقتل مثال للفعل المعدوم من الخلق قوله صعبها اي فرضها
وعينها ومثله اي مثل المذكور وهو العصمة في كون المتحدى عدم فعل الخ قال
الخ وكان الاولى ان يقول لمدعي الرسالة بدل قوله مدعي النبوة اجاب ابن دهاق
الاولى واجابوا بالواو عطفا على قوله قال الشيخ اي لاجل هذا السوال قال الشيخ
الاشعري الخ ولاجله اجاب ابن دهاق الخ والاشعري قبل الاعتراض الوارد على

الحد فزادتلك الزياده لاجل دفعه وابن دهاق لم ينقل هذا الاعتراض ويمنع وروده
على الحد وعبر السعد فى المقاصد بقوله امر خارق للعادة الخ بدل فعل قال لتناوله
الفعل كانفجار الماء من بين الاصابع وعدم كعدم احراق النار قال ومن اقتصر على
الفعل جعل المعجزة هنا كون النار بردا وسلاما او بقا الجسم على ما كان عليه من غير
احتراق على وفق الواقع اي الحاصل فى الحال والاستقبال ولاشك ان
ان الاخبار بهذا الامر المغيب ناشئا عن علم لم يحصل من غيره فهو معجزة لانه فعل
لله خارق للعادة واجاب امام الحرمين هذا جواب عما استدركه المصنف من قوله
ومثله اذا قال المتحدي الخ واما جواب ابن دهاق فهو جواب عن المتحدي
بالعصمة عن الاذية والقتل بان القعود المستمر هو المعجزة اى والقعود
فعل وحاصله ان قول الرسول اتني ان لا يقوم احد من اهل هذا الاقليم شهرا
مثلا المتحدي به هو قعودهم شهرا لان عدم قيامهم هو قعودهم والقعود
المستمر شهرا معجز وهو فعل وكذا يقوله اى امام الحرمين وهذا من عند المصنف لا
انه ناقل له وقوله ان الترك اي للايذا فى المثالين الاخيرين اعني قوله
عليه الصلاة والسلام قد عصمني ربي وقول نوح ثم اقضوا الي ولا تنظرون
وكلا الجوابين اي جواب ابن دهاق وجواب امام الحرمين بما ذكر في الجوابين
وهي الاخبار بعدم الايذا على خلاف المعتاد بعدم الفعل متعلق بوقوع
وقوله على الفرض اي فى المسالة المفروضة وهي الممثل لها بقوله عصمني ربي
ويقول المتحدي المدعي للرسالة ايه صدقني ان لا يقوم احد من اهل هذا الاقليم
مدة كذا ونحو ذلك وهو خاص بالامام فيه ان هذا ينافي قوله اولا وكلا
الجوابين غير مستقيم لوجهين فان ظاهره ان كل واحد من الجوابين يرد عليه الوجهين
الوجهان وكلامه هنا يقتضي ان كلام الامام غير مستقيم لوجهين وجواب
ابن دهاق غير مستقيم لوجه واحد تامل لكان المتحدى به عدما اي ومذهب
ان القدرة لا توثر فى العدم فلا يكون فعلا فان اجاب الخ اعلم ان تعلق
القدرة بالوجود متفق عليه واما تعلقها بالعدم فمختلف فيه فقال بعضهم
وهو القاضي ومن تبعه انها تتعلق به وقال امام الحرمين ومن تبعه لا تتعلق
به القدرة لان الحادث اما جوهر او عرض والعرض من صفات نفسه انعدامه
بمجرد وجوده وعدم بقايه والجوهر او عرض والعرض شرط بقايه امداده بالاعراض

فاذا اراد

فاذا اراد الله عدمه حبس عنه الاعراض فيتلاشى اذا علمت هذا فقول الشارح فان
اجاب اي امام الحرمين بان العدم الاضافي فعل اي كالفعل فى تعلق القدرة بكل وقوله
وان العدم اي الطارئ على الجواهر وقوله ليس بقطع الاعراض اي ليس بسبب قطع
الاعراض وحبسها عنها لم يستقم له ذلك هذا جواب قوله فان اجاب والاشارة
بجملة المضمون ما وقع به الجواب لان رايه اى امام الحرمين وقوله ان العدم الطارئ
اى سواء كان طاريا على الجواهر او على الاعراض وقوله فبطلت حيلته اى حيلة امام
الحرمين وهو ما تحيل بها فى مسالة التحدي بالعصمة حيث قال ان المتحدي به فعل
وهو ترك الايذا على خلاف المعتاد وترك الايذا عدم اضافي تتعلق به القدرة فيكون
فعلا وليس المتحدي به عدم الفعل تقييد الشيخ اى وهو قوله او ما يقوم مقامه
وفيه ان زاد تلك الزيادة لاجل تعميم الحد وشموله للفعل وعدمه وليست تلك
الزيادة بقيد فكان الاولى ان يقول اتباع تعميم الشيخ وهذا مع ما قبله كلام المصنف
فى جميع الصور اي صور المسالة المقاسية اى فى كل صورة وقع فيها التحدي
ظاهرا بعدم الفعل بخلاف جواب امام الحرمين فليس بمطرد فى جميع الصور كما سلف
مما اشرنا اليه اي مما ذكرناه وقد يجاب عنه اي عن ابن دهاق
اما مطابقة اى اما فعل مدلول على التحدي به مطلقا كالو قال اية صدقي انشقاق القمر
فان الانشقاق متحدا به وهو فعل مدلول على التحدي به مطابقة وقوله او لزوما
اى او فعل متحدا به مدلول على التحدي به لزوما كما اذا قال معجزتي ان لا يقوم احد من اهل
هذا الاقليم مدة شهر فان المدلول عليه مطابقة هو التحدي بعدم قيام احد من
هذا الاقليم مدة الشهر لكن التحدي بذلك يستلزم التحدي بعلمه بذلك واخباره
به على وفق الواقع ولاشك ان علمه بما لم يعلم به ساير الناس واخباره المطابق عند
مخبروا به من الغيب فعل فصار التحدي بالعلم والخبر مدلولا عليه بالالتزام لا با
لمطابقة اذ لم يقل اية صدقي علمي وخبري المطابق للواقع ولذا يقال ان المصنف يمنع
اختصاص هذا الجواب بابن دهاق فى قول النبي عصمني ربي فان المتحدي به مطابقة عدم
الايذا او القتل والتحدي بذلك يستلزم التحدي بعلمه بذلك واخباره به على وفق
الواقع فصار التحدي بالعلم والخبر مدلولا عليه بالالتزام ثم ان ظاهر المصنف يقتضي ان
هذا الجواب انما يتجه لابن دهاق وليس كذلك فانه يتجه لامام الحرمين ايضا بان
يقال متى كان التحدي بان لا يقوم احد مطابقة كان بالقعود المستمر التزاما بل اللزوم

في هذا ابين من الاول وقد يقال ان المصنف لم يدع اختصاص هذا الجواب بابن
دهاق لما كان جواب امام الحرمين منتقضا بعدم اضطراده في جميع الصور ولو
اجيب عنه بهذا الجواب لم يتعرض للجواب عنه بما ذكر وفيه نظر اي في كون المتحدى
به في المعجزة فعلا مدلولا على التحدي به استلزاما نظروا لك لان المعتبر في
دلالة الالتزام اللزوم الذهني بان يكون بين المعنى الموضوع له اللفظ المدلول
عليه بالمطابقة والمعنى المدلول عليه بالالتزام لزوم ذهني كلزوم الزوجية للاربعة
والفردية للثلاثة واللزوم الذهني منتف هنا سوا قلنا ان المراد به اللزوم البين بالمعنى
الاخص او بالمعنى الاعم اذ قد نتصور التحدي بامر يعجز كالعصا وعدم القيام بمثلها ولا
نتصور التحدي بالعلم بذلك والاخبار به وكذا لو تصورنا العصا والعلم والاخبار
بها على وفق الحاصل في الحال او تصورنا عدم القيام بمثلها والعلم بذلك والخبر به
الموافق للواقع فان العقل لا يجزم باللزوم بينهما ويحتمل ان يقال وجه النظر ان
هذا التعميم لا يفيده كلامهم فان المتبادر من كلامهم الاقتصار على الاول ويحتمل ان
يقال وجه النظر ان اللزوم اما ان يكون ظاهرا او خفيا والثاني لا يقع به التحدي
لان شرط المتحدى به ان يكون المتحدى به واضحا حتى لا يكون فيه التباس ولا خفا
والاول غير مطرد لعدم انضباطه لتفاوت اذهان العقلا فقد يكون اللزوم
بينا ظاهرا عند شخص وخفيا عند شخص اخر ويحتمل ان يقال وجه النظر كل واحد
مما ذكر واحترز بقوله خارقا من المعتاد والمراد بالمعتاد ما يقع بين الناس دايما
او غالبا كان يقول اية صدقي طلوع الشمس من المشرق او امطار السما في هذه
السنة فلا يكون هذا معجزة اذ هو امر مشترك يستوي فيه المحق والمبطل وهو
المبتلى ومن المعتاد السحر الخ لما كان من المعتاد ما هو خفي توجه الكلام عليه
خصوصا فقال ومن المعتاد السحر ونحوه اي كالشعوذة وهي خفة في اليد كسرعة اليد مع
اخفا السبب في نحو اظهار القطع والقتل والغرس واما السحر فهو علم بكيفية
استعداد ادات تقتدر بها النفوس البشرية على ظهور التاثير في عالم العناصر بلا
معين وفايدته التغير من حال الى حال وينبغي انه يعلم انه قد وقع الخلاف في السحر
قيل هو من باب المعتاد وقيل من الخارق الاول للقرافي وهو ما جرى عليه الكلام
قال ومن المعتاد السحر والثاني لابن عرفة واليه توجه بقوله خلافا لمن جعل
السحر خارقا لكن ليس خاص هذا لا يظهر كونه علة بقوله لجعل السحر خارقا

لان السبب

لان السبب الخاص يوجب الخارقية فلعل اللام بمعنى مع وفي نسخة لكن لسبب
خاص وهي احسن وحاصله ان السحر خارق مصاحب لسبب خاص مرتبط به فهو
وان كان خارقا لكنه مخالف للخوارق التي لا تستند الى اسباب خاصة بها بل الى
قدرة الفاعل المختار كخوارق الانبيا والاوليا كحجر المغناطيس الاضافة للبيان
انما اشترط كون الفعل خارقا في التعبير بالاشتراط تسمح لان الخارق من ماهية
التعريف لا انه شرط فيه لعدم ثبوت الاعجاز بدونه اي بدون الخارق والاعجاز
حقيقة الذي هو ظهور صدق الرسول وايضا فان المعجزة الخ هذا توضيح
لما قبله وليس مغايرا له فلو حذف لفظ ايضا كان اولى يتنزل منزلة التصديق
بالقول اي يتنزل منزلة تصديق الله له لقوله صدق عبدي في كل ما يبلغ عني وهنا
تقتضي ان دلالة المعجزة على صدق الرسول وضعية وسياتي ما فيه لا يدل
على ذلك اي على التصديق او على الصدق المفهوم من التصديق لعدم اختصاصه
اي لعدم اختصاص المعتاد بالصادق بل يجري في الصادق والكاذب ولا يشترط
كون الخارق معينا من جهته اتفاقا اي بل يجوز ان يقول اية صدقي ان يخرق
الله عادته اليوم او غدا من غير ان يعين الخارق واما يتعين بفعل الله تعالى
فاذا خرق الله عادته اليوم او غدا بان فلق البحر او شق القمر فقد صدقه بذلك
وهو معجزة له معينا من جهته اي من جهة مدعي الرسالة وان يعرف
اي وان يخلو المعتاد وصف كاشف للحيل وقوله في الكثرة اي اعتبارا
مصاحبا للكثرة او مصاحبا للندور فالاول كحجر المغناطيس والثاني كالسحر
ولاجل هذا ان النوع النادر بيان لاسم الاشارة فكانه قال ولاجل ان النوع
النادر من المعتاد لا يدل على شي اي لا يدل على الصدق وفي بعض النسخ ولاجل
ان هذا النوع النادر من المعتاد ولا يدل الخ ومحط فايدة الكلام هو قوله لا يدل
لا على كونه من المعتاد فانه لا مدخل في الايراد بل يضعفه وانما المراد ان هذا
النوع لما لم يكن دالا على الصدق من غرابته وندوره اوردوا الاعتراض بان
هذه المعجزة وان كانت غريبة فلعلها من هذا القبيل فلا تدل على الصدق
على هذه الشريطة اي الشرط وهو قوله خارق للعادة
ما تفضل الله الحكما من العلوم وانواع الحيل الخ هذا بيان لما اي قد استقر
في اذهان العقلا ان الحكما كانوا يعرفون علوما وحيلا يترتب عليها امورا

عجيبة خارقة للعادة كعلم الطلاسم والسيميا وقوله كالطلسمات ضبطه
بعضهم بكسر الطا والسين واللام بينهما ساكنة وضبطه بعضهم بكسر الطا
واللام المشددتين وسكون السين بعدها وهي علم بكيفية استعدادات تقتدر بها
النفوس البشرية على ظهور التاثير في عالم العناصر بواسطة حالات سماوية
كطلوع الكوكب الفلاني اوتوسطه وغروبه اوقطعه منطقة البرج الفلاني في برج
كذا اوحلوله فيه اواقترانه مع الكوكب الفلاني في برج كذا وبهذا القيد
فارق السحر اذ هو بلا معنى كجر الثقيل بالخفيف هذا من جملة الخارق
الذي ينشا عن الحيل لانه نوع من الحيل الذي يترتب عليها الخارق كما هو ظاهر
وحينئذ فيتعين في الكلام والاصل وايقاع الحيل التي يترتب عليها امور خارقة
للعادة كجر الثقيل بالخفيف اي كسبب جره وقد اشتهر في اسرار
الخ جمع سر وفي العبارة حذف اي في مقام بيان اسرار الموجودات والسر
اختصاص المقناطيس بجذب الحديد واختصاص الزمرد بخطف ابصار
الافاعي وهذه الاسرار هي العجائب فقدرنا ماذكر لئلا يلزم ظرفية الشيء
في نفسه ولو قال وقد اشتهر بعض الموجودات باسرار عجيبة كان اوضح
فما الذي يومنكم اي يجعلكم امنين من ان يكون هذا الخارق ليس مما ينشا عن
الحيل ولا من علم الطلاسم ولم لا يجوز ان يكون مما ينشا عنها وان مدعي الرسالة
اطلع على علم من العلوم كالسيميا او الطلسمات اوظهر له سر من اسرار الموجودات
فاتى بامر لمن لا يعرف ان ذلك الامر لا يعد خارقا وظهر له الواو بمعنى او وحاصل
ايراد البراهمة ان مدعي الرسالة مشارك لنا في الصورة والنوع ودعوى اختصاصه
بالرسالة غير معلوم بالضرورة ومجرد وجود الخارق لا يدل على صدقه في دعوى
الرسالة لانه قد استقر في ذهن العقلاء ان الحكما كانوا يعرفون علوما وحيلا
ينشا امور عجيبة خارقة للعادة فلعل ما اتى به مدعي الرسالة من هذا القبيل
فلا يفيد صدقه والجواب الخ محصله ان تلك الاشيا الناشئة عن تلك
العلوم والحيل وان كانت من الخوارق لكن لا يستدل بها الرسول لانه لا يستدل
بالخارق الا اذا علم انه معجز لا تاتي معارضته وهذه تاتي معارضتها وفيه ان
المتن افاد ان هذه الاشيا من المعتاد لا من الخارق واجيب بان البراهمة لا يقولون
انها معتادة بل يقولون انها من الخارق ويعترضون بعدم الرسالة فما ذكره في الجواب

منها

من انها من الخارق على طريق التسليم والتاويل اوان قوله انما يستدل بالخارق اي ولو
بحسب الظن ونحن نعلم هذه علة اولى والثانية قوله وقد يقترفون الخ والثالثة
قوله وقد جرت عادة الله ولا شك ان هذه الاطوار تفيد العلم بما هو من قبيل
المعجزات فالواو تعليلية اي لانا نعلم قطعا من غير معالجة في بعض النسخ في
غير معاناة وفيه كل اشارة الى ان غير الانبيا قد ياتي بما ذكر لكن مع مزاولة مدة
ومعالجة كثيرة وقد يقترن بالنبي اي كدعوى الرسالة وقوله بان ما اتى به اي
شيء اية على صدقه بانقطع عنهم الوهم اي وهم الناس فيخص يخرج الى
شعب اي منهم شخص يخرج الى شعب وهو الطريق في الجبل والشعب البالغ الغاية
في البعد وهذا مبالغة في البعد عن الناس حتى لا يتوهم فيه مخالطة السحرة
ونحوهم وهذا الوصف مناسب لسيدنا موسى عليه السلام وفي البوسي الاظهر
ان تاتي اللفظين بضم الشين وفتح العين وهو اسم للنبي المعروف وقوله ولم يخلقه
اما هذا شان سيدنا محمد وما كنت تتلوا الخ اتى به ترشيحا لما ذكره
وقرائن الصدق اي وقرائنه الصدق المقترنة بالنبي مما يرفع اللبس عنه وهذا
علة رابعة وهي ترجع للثانية موضحة لها والمخالطون للانبيا اي من
الكفار وقوله عن احوالهم اي في انفسهم ما يحيل تستهم اي الرسول وقوله
الى ذلك اي مضمون ما اعترض به البراهمة وما مفعول يجدون الى البوح اي
الاظهار مصدر باح بسره اذا ابداه واظهره ونجد هم هذا اي هذا اي لما
ذكرنا بنوطهم ويصح ان يكون هذا اقتضابا اي ونجدهم بنوطهم افهم هذا اولاحظ
هذا مع ان في نفوس الاعدا اي مع ان في نفوسهم ما يقتضي عدم البحث من
البحث والتفتيش عن حالهم دايما ولكنهم قد باحوا وهذا ادل دليل على صدقهم
وفي كلام الشارح اظهار في محل الاضمار ما يحرك اي عداوة وحسد ا تحرك
والعادة تحيل الخ اي والحال ان العادة اي انهم انتهوا الى البوح بالعناد
والمحبة مع ما في نفوسهم من الحسد والعداوة التي تحملهم على التفتيش عن حال
المدعين والعادة تحيل ان يكون الشخص نسبة الى ما ذكروه من السحر والكهانة
الا ويعلم به ويقرع به ولم يحصل تقريع ولا اعلام والمراد بالتقريع التخفيف ووقع
ذلك المدعي وابطال دعواه الا ويعلم ويقرع به هما بالبنا للمفعول ويقرع
بتشديد الرا وبهذا تعرف الفرق الاشارة راجعة لما تضمنه مضمون الكلام

السابق من ان المعجزة فعل خارق للعادة لا ارتباط له بسبب وان السحر فعل عادي او خارق
له ارتباط بسبب نادر ثم وضح ذلك الفرق بقوله وهو ان السحر له سبب عادي الخ وقوله
ولهذا اي لاجل الفرق المذكور عرفه ابن عرفة الخ وانت خبير بان صنيع المص هنا في
الش يقتضي اعتماد ان السحر خارق لا انه من المعتاد لانه نقل كلام ابن عرفة وسلمه
وهذا خلاف ما جري عليه في المتن من اعتماد كلام القرافي من ان السحر من المعتاد
وليس خارقا وكانه في الش ظهر له خلاف ما جرا عليه في المتن وهو ان السحر
له سبب عادي اي كالعزايم وكتابة الاسما السريانية في الاوقات المعينة وغير
ذلك يجهل اسبابه اي سبب جهل اسمايه كالعزايم كصنعة
الكيميا اي فان غرابتها بسبب جهل الناس اسبابها بعيد خرقها عن رغعير
القرافي وبقوله اي واحترز بقوله عما وقع بدون الخ هذا خارج بقوله مقارن
لدعوي وقوله اي بدعوي غير دعوي الرسالة خارج بقوله دعوي الرسالة
كدعوي الولاية اي اوكدعوي النبوة فقد دعوي الرسالة يشمل ذلك
فيقتضي ان ما ظهر على يد النبي غير الرسول ليس معجزة وهذا يخالف ما سياتي
له في قوله هذه المسيلة انما تعرض في حق الرسول الخ المقتضي انه معجزة وهو
الحق فكان المص توسع هنا لاحظ هنا ترادف النبي والرسول هذا الذي
ذكرت اي وهو قيد المقارنة لدعوي الرسالة وبهذا اي بقولنا فانها
لاتكون الخ وقوله بينهما اي بين المعجزة والكرامة على اقوال فمنها ما صدر به
الش من ان الكرامة لاتكون مقارنة لدعوي الرسالة والمعجزة تكون مقارنة
لذلك وهذا مذهب المحققين وعلى هذا لكل منهما قد تقع عن قصد واختيار
ومنها ان الكرامة لا تقع عن قصد الولي واختياره بخلاف المعجزة فانها قد تقع باختيار
الرسول وقصد عطف تفسير كما يدل عليه قوله والمراد بالاختيار الخ فقوله
بخلاف المعجزة اي فانها قد تقع عن قصد واختيار من الرسول والمراد
بالاختيار هنا والارادة اي التي هي القصد الواقع من الرسول للمعجز
الشهوة والتمني الاولي ان يقول المراد بالاختيار والارادة ما يشمل الشهوة والتمني
بدليل التعليل بقوله اذ الفعل الخارق قد يكون من غير جنس مقدور العبد اي وقد
يكون من مقدوره فالاختيار والارادة بالنسبة للاول المراد بها الشهوة والتمني
وبالنسبة للثاني على حقيقتها وهي القصد للشي من غير جنس مقدور العبد

اوما ما لها وتختلف الاعلم اه لم تختلف في الوقت
بين المعجزة والكرامة مع عموم

اي وغير مقدور العبد لا تتعلق به ارادته وقصده وقوله قد يكون من غير جنس
مقدور العبد اي وقد يكون من جنس مقدوره ومكتسبه فيتعلق به قصده وارادته
لما مر ان ارادة الشخص انما تتعلق بفعله لا بفعل غيره والذي يتعلق بفعل غيره
الشهوة والتمني فقولك لاخر اريد منك ان تفعل كذا ليس المراد بالارادة حقيقتها
بل المراد الشهوة والتمني اي اشتهي واتمنى منك ذلك ومن الايمة من فرقه
الخ هذا فرق ثالث وحاصله ان المعجزة تكون بكل خارق بخلاف الكرامة لان الخارق
الذي ثبت وقوعه معجزة لنبي لا يقع كرامة لولي والذي لم يثبت وقوعه معجزة لنبي يقع
كرامة لولي واما الاستاذ فيمنع وقوع الخارق على يد الولي مطلقا ثبت وقوعه
معجزة لنبي ام لا فالمعجزة تكون امرا خارقا بخلاف الكرامة فانها عنده امر معتاد نادر
يمنع هذا اي منع حصول هذا اي الخارق الذي ثبت انه معجزة لنبي كاحيا
الموتى وابرا الاكمه وقلب العصي حية وقوله ومنع غيره اي الخارق الذي لم يثبت
انه معجزة لنبي اطواد جمع طود وهو الجبل وقيل هو الجبل العظيم وعلى كل
حال فالمعنى على التشبيه اي وفلق البحر كل فرق كالطود وانما يجري الخ اي
وانما يجري الحاصل على ايديهم مجري اجابة الدعوي اي الدعا واجابة الدعا ليس
بخارق بل معتاد يشترك فيه الولي والفاسق لوجود ما في البرية الخ اي وجود
الما او الطعام في البرية يحصل باجابة الدعوة وهو الاشارة راجعة لاصحاب
القول الثالث والرابع وهذا مندفع الخ رد لما جروا عليه من السند وهو ان التحدي
المذكور بان يحتج النبي اي قوله انه صدقي لنا معتبر الخ قد اعتبران التحدي
هو المقيد لانه مطلق والمقيد في الحقيقة هو قوله لا ياتي احد بمثله وعلى هذا
فالتعبير بالتخصيص اولي من التعبير بالتقييد لان ذلك اللفظ عام ولا على
يد متنبي كذابا اي وحيث وقوع شي من معجزاته على يد ولي لا يودي الى تكذيبه صلى الله
عليه وسلم لان الولي لا يسعى بمعارضة النبي وليس كذابا ويدل على هذا
التقييد اي يدل على انه لابد منه وانه لا يصح ترك الكلام على عمومه
ومذهب المحققين ينافي الاقوال الثلاثة وذلك ان قولهم جواز وقوع الخوارق
على يد الولي مقيد بما اذا لم يكن الخارق منافيا للصلاح كالسحر لا اقتدا ان لو قال
جواز وقوع الخوارق كلها التي لا تنافي الصلاح كالسحر من دعوي النبوة الاول
الرسالة الخ وقوله والولي الخ هذا ترشيح لما جرا عليه المحققون من جواز وقوع الخوارق

كلها على يد الولي فهو في معنى التعليل له وقوله فهو احق الخ الضمير راجع لما يظهر
على يد الولي وقوله احق بالدلالة على صدق المتبوع اي من الدلالة على كذبها الذي
ادعاه المحتجون على منع الكرامة كما مر فهو ان الكرامة الخ هذا الحد غير مانع
لدخول الارهاص فيه والمعجزة ويجاب بان هذا تعريف بالاعم العضد منه
تمييز الكرامة عن السحر وهذا كاف فيه ظم الصلاح ان حمل الصلاح على ما يشمل
الصلاح الصوري وان المعنى على يد عبد صالح ولو كان صلاحه ظاهريا صوريا ورد
على الحد انه غير مانع لدخول بعض الاستدراجات حيث تظهر على يد ظاهر الصلاح
وهو بحسب الحقيقة في الشرع فاسق اوكافر الا ان يقال ان المقصود تعريف ما كان
كرامة عند نا وجه فدلالة الكرامة على الولاية ظنية ويدخل في التعريف على هذا
النور الذي كان يظهر في جبين عبد المطلب قبل ولادته عليه السلام وان حمل
الصلاح في الحد على الصلاح الشرعي الذي هو امتثال المامورات واجتناب
المنهيات وان المعنى على يد عبد صالح شرعا صلاحا ظاهرا لا خفا فيه بان يكون
ظهوره مع تكرر بحيث عادة انه ليس باستعمال وتصنع لم يدخل الاستدراج ولا
النور المذكور في التعريف لان زمان عبد المطلب لم يكن فيه شرع حتى يتصف بالصلاح
او ضده فهذا من نوع الارهاص يخرج من التعريف بقوله الصلاح ظاهر وما كان من
الارهاص في المحل الذي تحقق فيه النبوة يخرج من التعريف بالقيد الاخير فعلى
الحمل الاول يكون بين الكرامة والارهاص عموما وخصوصا من وجه يجتمعان في
النور الذي كان يظهر في جبين عبد المطلب وتنفرد الكرامة في خارق يظهر على يد
ولي وينفرد الارهاص في نحو اظلال الغمامة وسجود الاشجار له عليه السلام
قبل بعثته وعلى الحمل الثاني يكون بين الكرامة والارهاص التباين الكلي
فان الخارق فيه اي المتحقق فيه من تحقق العام في الخاص او الكلي في جزئيه
فاندفع ما يقال ان ظ العبارة يقتضي ان السحر شي والخارق فيه شي اخر والامر
ليس كذلك بل هو الخارق ولو قال الشارح بخلاف السحر فانه يظهر على ايدي الكفرة
والفساق لكان اظهر هذا وقد جرى الشارح هنا على ان السحر من باب الخارق وقد
سبق الخلاف فيه هي عبارة الخ اي معبر به اي لفظ معبر به عن ظهور الخ وفيه
ان الكلام في حد الكرامة وبيان ماهيتها وذلك غير اللفظ المعبر به فالاولى
حذف لفظ عبارة ويقول هي ظهور خارق للعادة اي الخارق للعادة الظاهر

نحو السحر والاستدراج الخ فاعل خرج وقضيته ان الذي يخرج بالقيد الاول
السحر والاستدراج فقط وليس كذلك بل هو مخرج للمعونة والاهانة فكان
الانسب ان لو قال نحو السحر والاستدراج واعلم ان الاستدراج هو كما قال الشارح
خلق الخارق على ايدي الاشقيا على وفق مقصودهم كالدجال وفرعون والجهالة
الضالين المضلين والمعونة ظهور الخارق على ايدي العوام المستورين الحال واما
الاهانة فهي الخوارق التي تظهر على ايدي من كان دينه غير مستقيم على خلاف
مقصوده وذلك كما روي ان مسيلمة الكذاب دعا لاعور ان تصير عينه العورا صحيحة
فصارت الصحيحة عورا وتفل في بئر ليعذب ماؤه فصار اجاجا وبقوله اي
واحترز اي واحترز بقوله الدالة على بعثة نبي قبل بعثته اي اعم من ان يكون
بعد ولادته كاظلال الغمامة له وسجود الاشجار له قبل بعثته صلى الله عليه
وسلم او قبل ولادته كالنور الذي كان يظهر في جبين عبد المطلب لان القبلية
ظرف متسع لقاعدة البنوة الاضافة بيانية وفيه خلاف اي في
ادعايها خلاف بالجواز والمنع واعلم ان الخلاف في جواز ادعايها وعدم جوازه
فرع عن العلم بها وقد وقع الخلاف في هاتين المسالتين اعني هل يجوز ان يعلم
الولي انه ولي او لا واذا علم فهل يجوز ان يدعي انه ولي او لا والصحيح عند المفتح
انه يجوز ادعاوها ويعلم الولي انه ولي بخلق علم ضروري له كذلك واي مانع
من هذا ثم يتحدا بها ويقول انا ولي الله وايته ولايتي ان اطير في الهوا او
انغلق في الهوا او ينشق القمر او ينفلق البحر ولا تفترق المعجزة من الكرامة الا بدعوى
الرسالة فقط على الصحيح واما على القول بمنع ادعايها فالافتراق بمطلق الدعوى
قال العكاري واعلم ان المص لم يتعرض في هذا المقام لذكر شروط الولي مع انه
سبق له الوعد بذلك في اول الكتاب عند شرح قوله ولا يفرق المقلد الخ قال هناك
وسنتعرض ان شاء الله لذكر شروط الولي في فصل النبوة عند بيان الفرق حقيقته
المتضمنة لذكر شروطه لمناسبة المقام فنقول الولي هو العارف بالله وصفاته بحسب
الامكان المواظب على الطاعات المجتنب للمعاصي المعرض عن الانهماك في الشهوات
واللذات اي يقول الخ هذا تفسير للتحدي المفهوم من قوله المتحدا به ويعلم
من تفسير التحدي بما ذكر تفسير المتحدا به لان وضوح الاصل يقتضي وضوح الفرع
فالمتحدا به معناه المتحدى به لدلالته على صدقه مما وقع اي بعد دعوى

الرسالة اي واحترز بقوله متحدا به عما وقع الخ فالمجرور اعني قوله عما وقع متعلق بقوله احترز المقدر كالارهاص الخ كذا في بعض النسخ والتمثيل به غير مناسب اذ الكلام فيما وقع بعد دعوى النبوة والارهاص قد مر انه عبارة عن العلامات الدالة على بعثة نبي قبل بعثته فهو خارج بالقيد السابق اعني قوله مقارن لدعوى الرسالة او تحدى به الخ عطف على قوله بدون تحد به فحاصله الاحتراز عن امرين احدهما ما لم يتحد به اصلا والاخر ما تحدى به لكن بعد وجوده بحيث لم يكن مسبوقا بالتحدي فالامران مشتركان في وقوعهما بدون تحد به الا ان احدهما تحدى به بعد الوقوع والاخر لم يتحد به اصلا والتحدي هو طلب المعارضة الخ اعلم ان التحدي في الاصل اسم للمماراة والنزاع والمعارضة في السير للابل بان ياتي احد الشخصين بغناء للابل لاجل ريحها من التعب فتسير بسرعة ثم ياتي الاخر بعد فراغ الاول بغناء اخر ماخوذا من الحداء بضم الحاء وبمد ويقصر وهو الغناء للابل ثم نقل لفظ التحدي من ذلك المعنى وهو المماراة في الغناء لمطلق المماراة والنزاع في اي شيء سواء كان في الغناء او في غيره ثم نقل لطلب المعارضة ثم نقل لقول الرسول ايه صدقي كذا فقول الرسول ايه صدقي كذا منقول اليه من طلب المعارضة وطلب المعارضة نقل له اللفظ من استعماله في مطلق المماراة والنزاع ومطلق المماراة نقل اليه اللفظ من المماراة في شيء مخصوص وهو الحداء اي الغناء للابل اذا علمت هذا فقول الشارح هو طلب المعارضة بيان للاصل الاول وقوله من الحداء مقحم لا معنى له في المقام فالمناسب اسقاطه ويقول واصله ان يتمارى الحاديان في الحداء وقوله ويقال تحدث فلانا بيان للاصل الثاني وقوله ونازعته عطف تفسير وقوله للغلبة اي لاجل الغلبة وقوله وهو هنا الخ بيان للمنقول اليه الرابع فقد ذكر الشارح الاصول الاربعة الى انه لم يرتبها وهو هنا اي في مقام حد المعجزة لا ياتي احد بمثلها اي بمثل تلك الاية اي لا يشترط في التحدي ان يقول ذلك بل المراد ما هو اعم من ان يقول ذلك اولا بقوله فيفعله له هذا التفريع مقحم لان المقام في الكلام على التحدي فالمناسب تركه ووصل ما قبله بقوله نعم الخ نعم تقدر صدورها من مثله الخ الصحيح في صدورها عايد على الاية وقوله من مثله الاولى من غيره وقوله لا بد منه اي من تعذر صدور تلك الاية من غيره فان المعتاد الخ هذا محترز الاول وقوله وما تسبقه الخ محترز الثاني لا اختصاص

ش: بيان للاصل الثالث وقوله ... [illegible] ... بيان للاصل ... [illegible]

له اي

له اي للمذكور من المعتاد وما تسبقه الدعوى من الخوارق وقوله به اي بالنبي وكان المطابق ان لو قال لا اختصاص لهما به والخارق قبل الدعوى تتساوى فيه الاقوال هذا بيان لكلام المتن وليس مطابقا له على ما ينبغي لان ما اخرجه بهذا الكلام امران احدهما ما وقع من الخوارق قبل دعوى الرسالة كالارهاص وما وقع بعد الدعوى ولكن لم يتحد به اصلا وظاهره انه لم يتحد به اصلا لا قبل وجوده ولا بعد وجوده وقد علمت ان القسم الثاني في المتن هو ما تحدى به بعد وجوده تامل وتشكك في فيه الدعاوى عطف تفسير لقوله تتساوى فيه الاقوال ثم المعجزة ان ادعت معينة الخ حاصله ان النبي اذا عين معجزة كما اذا قال ايه صدقي ان ينشق القمر فلا يعارضه الا من ينشق القمر ولا يعارضه من فلق البحر مثلا وان قال ايه صدقي ان يخرق الله عادته في غد ولم يعين خارقا ثم ان الله تعالى فعل له خارقا معينا كما اذا شق له القمر فقد اختلف في معارض هذا الخارق فهل لا بد من مماثلة هذا الخارق بحيث لا يعد معارضا الا من شق له القمر نظرا لما وقع في الخارج من التعيين وعليه الامدي وعزاه لاكثر الاصحاب او لا يشترط ذلك بمعنى انه يعارض باي خارق كان كما اذا فلق البحر فيعد معارضا نظرا لما وقع به التحدي من الاطلاق وهو اختيار القاضي قوله وهو الحق اي عدم اشتراط المماثلة الذي اختاره القاضي هو الحق والسياق يقتضي ان هذا من كلام المص وكانه انما اختاره لان من عمم وقال ايه صدقي ان يخلق الله خارقا كان معنى قوله لا ياتي احد بمثل ما اتيت به ان لا ياتي احد بمطلق الخارق لانه الذي تحدى به ولا شك ان من اتى بخارق به انه لا ياتي احد بمطلق الخارق لانه الذي تحدى به ولا شك ان من اتى بخارق ما في معارضته فقد اتى بمثل ذلك اما لو اراد انه لا ياتي احد بمثل ما وقع به في الخارج كما مر في صورة التعيين لكان غيبا لما ثم لا يتضح اصلا قال اليوسي وانما لم استغن الخ جواب عما يقال لم لم يستغن بقوله مقارن لدعوى الرسالة عن قوله متحدا به من اشتراط كون المعجزة مقارنة الاولى من اشتراط كون الخارق مقارنا في المعجزة فالشرط في المعجزة لان المعجزة مشترطة لانها قد تقترن الخ الاولى ان يقول لان الخارق قد يقترن ولا يتحدى به والا فكلامه يقتضي انها معجزة عند فقد هذا الشرط وهو التحدي بها وليس كذلك ولا يجوز الخ هذا مرتبط بقوله متحدا به قبل وقوعه وذلك

لان المتحدا به اما ان يتحدا به على ان يظهر فى الحال اولا وعلى الثاني فاما ان يعين الزمان
الذي يظهر فيه ام لا هذا ان لم يقيده بتاخيره عن مرته وان قيده فهو المشار له بقوله
وهل يجوز تاخير المعجزة الخ وعلى الثاني وهو المنع جري القاضي وسياتي سنده
قال المص ترشيحا لما جري عليه القاضي وهو الظاهر وفي هذا ونحوه اشارة الي
ان المص ممن له التصرف فى الفن والترجيح فيه فان قيل قد تقدم ان المعجزة فعل
خارق مقارن لدعوي الرسالة الخ فان اريد بالمقارنة المقارنة فى الوجود حقيقة
لم يصح تاخيرها حتى فى الحياة وان اريد بها مجرد وقوع المعجزة بعد التحدي فلا ريب
فى صحة تاخيرها عن الوفاة لصدق وقوع الخارق بعد التحدي على ذلك وح فلا محل
لهذا الخلاف قلت المراد المعنى الثاني وذكر الخلاف فى بعض صوره لا يضر انظر
اليوسي فان حفظ الخ سند للظاهر وقوله من احكام شرعه بيان لما نص
عليه واضافة احكام لشرعه بيانية وقوله فى حياته متعلق بنص وقوله لا باعث
اي عادة وقوله على تلقيه اي الحفظ وقوله منه اى من ذلك الرسول الذي تاخرت
معجزته لمرته وفى كلامه تسمح لان الحفظ لا يتعلق وانما الذي يتعلق الاحكام فالاولي
اسقاط حفظ بان يقول فان ما نص عليه من احكام شرعية فى حال حياته لا باعث
على تلقيه منه واذا انتفي الباعث عادة على تلقي الاحكام منه انتفت فايدة البعثة
وهي العلم باحكام الله واذا انتفت فايدة البعثة انتفت البعثة هذه المسالة
اي التي نص عليها المص وهي تاخير المعجزة عن الموت ولو كان نبيا الخ مقتضى
ظم العبارة ان ما يدعيه النبي الذي لم يامر الخلق بمتابعته ان اية صدقه فى دعوي
النبوة كذا يسمي معجزة كما يسمي ذلك معجزة فى حق الرسول لكن يتعين فى حق
الرسول بخلاف النبي ولذا اجاز التاخير فى حق النبي الذي لم يرسل لان
المعجزة من اصلها فى حقه غير لازمة لعدم التكليف بمتابعته بخلاف الرسول
فان ارساله بدون المعجزة محال فهي متعينة فى حقه الا على القول بجواز تكليف
ما لا يطاق اذ التكليف بتصديق من لا دليل على صدقه من ذلك لجواز
ذلك التاخير فان قلت اذا كان غير مامور بالتبليغ فما معنى كون المعجزة معجزة
مع انه لا يطلب منه معجزة والجواب ان النبي ان اخبر الناس بنبوته وجب على
الناس احترامه فيطلبون منه معجزة على انه نبي لاجل احترامهم له ولم
يامر الخلق اى والحال انه لم يامر وهي حالة لازمة ووافقهم القاضي اي

ووافق المعتزلة القاضى على القول بمنع ذلك فالضمير المنصوب يوافق عايد على
المعتزلة فانظر كلامه هنا المقتضى ان القاضى تابع للمعتزلة فى المتن المنع ومع
فى المتن يقتضي انه تابع للشيخ الاشعري وهذا تناقض وقد يقال ان القول
بالمنع قول للاشعري ايضا مرجوع عنه ووافقه عليه المعتزلة والقاضى فالمعتزلة
ع توافقوا لك اي امتناع تاخير المعجزة لبعد الموت وانظر هذا الاستدلال على امتناع
التاخير فانه يجري فى النبي كما يجري فى الرسول وكذا استدلال القاضى الاتي
وقضية كلامه فى صدر الكلام ان الخلاف فى الرسول فقط على القول بالتحسين
اي فيقولون ان العقل يدرك حسن تقديم المعجزة على موت الرسول ويستقبح
تاخيرها بعد موته فالاصلح للناس تقديمها ورعاية الاصلح لهم واجب
على الله الى بعد وفاته الصواب اسقاط الي لان بعد لا تخرج عن النصب
على الظرفية الا لشبهها وهو الجر بمن والوفا برتبته اي ولا يجب الوفا برتبته
الخ راجع للنبوة والرسالة اي ولا يجب الوفا برعاية حق النبوة له والرسالة
للنبي والرسول وذلك منع للحكم الخ هذا سند للاستثنائية المطوية القايلة
لكن التالي باطل فالواو تعليلية والمراد بالناس الرسل انبيهم لان الرتب السنية
وما معها واجبة لهم على الله عند المعتزلة اذا حصل منهم توقير الرسل انبيهم
وتعظيمهم ممن وجب ان يكون الخ اعلم ان صلة وجب تارة يكون له وتارة
ت يكون له فكونه لطيفا حكيما من الواجبات له وكونه راعيا لصلاح الغرية من الواجبات
عليه على ما يزعمون فقول الش ممن وجب ان يكون اى ممن وجب له ان يكون
حكيما لطيفا ووجب عليه ان يكون راعيا لصلاح البرية فحذف الش صلة وجب
ليقدر فى كل طرف ما يناسبه احدهما من جهة ابطال المناسب حذف
جهة ويقول احدهما ابطال الخ اذ لا معنى لجهة فى المقام واضافة اصل
للتخصيص بيانية وقوله ومراعاة اى وابطال وجوب مراعاة الخ ففي الكلام حذف
مضاف فى ذلك اى فى تاخير المعجزة لما بعد الموت اذ قد يعلم الله
الخ سند لمنع الصلاح الجاري على تسليم اصلهم الخ او الام وهو الحسد والمنافسة
ويزول بالنصب عطفا على حسد من عطف المصدر المأول على المصدر
الصريح بموت محسودهم اى وهو الرسول ما يكون منه الانسب ما كان
منه اى ما بلغه من الاحكام واكثر الكفرة الخ هذا ترشيح لمضمون السند قبله

والواو لتقليبية وقوله انما اوتوا اي الامتناع فالمعطى هو الامتناع وقوله من حسد
اي من اجل حسد لهن للتعليل والانفة التكبر وهو بالجر عطف على حسد وقوله
من التبعية متعلق بالانفة ومن للتعدية اي انما اعطوا الامتناع لاجل حسدهم
من وجهت اي ثبتت رسالته ومن اجل الانفة من تبعيته   انما اوتوا في
نسخة اي انما اوتوا من حسد وجب رياسة وانفة من التبعية فلا يمتنع
كالاستنتاج لما قبله اي فلا يمتنع ان يكون من معلومات الله صلاح قوم في تاخير
المعجزة   واما القاضي فحاصله ان المعجزة دليل على الرسالة والدليل انما يوتى به
لتحقق المدلول والمدلول وهو الرسالة بعد ومه بعد الموت لان الرسالة ترجع لتعلق
الخطاب بالرسول ولا خطاب للرسول بعد الموت وحيث كان المدلول معدوما بعد
الموت فلا يكون الدليل كذلك وحاصل رد هذا المأخذ ان الدليل وان كان يوتى
به لتحقق المدلول لكن ليس بلازم مقارنته له لجواز تاخر الدليل عن المدلول لثمرة
وهي بيان صحة ما كان حاصلا قبل الموت من دعواه   بان الرسالة مرجعها
اي من رجوع المجمل للمفصل وقوله مرجعها الى تعلق الخطاب بالرسول بعد الموت
فكيف تكون الاية استفهام انكاري اي لا يصح ذلك اي كيف تكون الاية
لا تتحقق الا في وقت امتناع الرسالة التي هي اي الاية دليل عليها وذلك بعد
الموت لان الرسالة ممتنعة حينئذ لما مر من انها خطاب متعلق بالنبي ويمتنع تعلق
الخطاب به بعد موته ومصدوق الاية في المقام المعجزة   ورد اي ذلك
الاحتجاج بانه اي الحال والشان وقوله انه اي الرسول كان مخاطبا وقوله
فانها اي الاية وهذا سند لقوله ولا يضره وقوله يدل على ما سبق اي على صحة
ما سبق   وقد جوزنا انه هذا ترشيح لما جرى عليه من الرد فهو سند ثان
للرد وانت خبير بان هذا اخص من موضوع الكلام في المقام اذ موضوعه تاخير
المعجزة الى ما بعد موت الرسول اعم من ان يكون مضروب الاجل ام لا واجيب
بان من جوز تاخيرها بعد الموت فلا فرق عنده بين ان تتاخر لاجل معين او لا
ولكنه اقتصر في هذا الحمل على الطرف الاول لاجل مطابقة المنظر به   ويتبين
بذلك صدقه اي الرسول   انما يقدح اي على الموت   بان القول بذلك
اي بتاخير المعجزة لما بعد الموت وقوله يودي الكرامة الى ابطال اي وكما ادى
الى ابطال الكرامة باطل ينتج القول بتاخير المعجزة لما بعد الموت باطل وقوله

ادماس كرامة بيان للصغرى ودليل الكبرى الاجماع على وقوع الكرامات من الاوليا
واجيب الخ حاصله انا لا نسلم القول بتاخير المعجزة يودي لبطلان
الكرامة بل غاية ما يودي الى عدم القطع بان الخارق الذي يظهر على يد الولي كرامة
لاحتمال ان يكون معجزة تاخرت بعد موت نبي ومن فلا يكون دلالة الكرامة على ولاية
من ظهرت على يديه قطعية لعدم القطع بانها كرامة   بل غايته اي الاحتجاج
المذكور   يوجبه بفتح الجيم اي بما اوجبه هذا القول من بطلان كون الكرامة
دليلا قطعيا على ولاية من ظهرت على يديه   فان دلالة الكرامة اي الحقيقية
التي لا احتمال فيها   لاحتمال كونها استدراجا قد يقال شرط الكرامة ان يظهر
الخارق على يد عبد ظاهر الصلاح وشرط الاستدراج ان يكون من ظهر الخارق على يديه
كافرا او ضالا مضلا ومن فهما متباينان ومن فكيف يتطرق احتمال كون الكرامة
استدراجا واجيب بان ما تقدم من المباينة بينهما انما هو بحسب الظاهر وهذا
لا ينافي ان يكون الخارق الذي يظهر على يد الصالح استدراجا في نفس الامر بان كان
ذلك الصالح الذي ظهر الخارق على يديه سبق القضاء بانه لا يختم له بالسعادة
فذلك الخارق في الظاهر كرامة في نفس الامر استدراجا   ولهذا اي ولاجل كون
الكرامة يحتمل ان تكون استدراجا   كان الاولون اي وهم السلف الصالح من
الصحابة والتابعين وخص الاولين بالذكر مع ان المحققين العارفين من المتاخرين
كذلك لانه لان معظم ذلك انما كان عند الاولين ولذا قال السري السقطي
لو دخل رجل بستانا وعلى كل شجرة منه طاير ينادي يا ولي الكرم هذه الشجرة
بالاكل منها ولم يخف الله وامن من مكره كان ممكورا به   واحتج ايضا
القاضي في كتبه لتنسخ بالبناء للمفعول وهو مناسب وفي بعضها بالبناء للفاعل وذلك
يوهم ان القاضي جرى على ما ذكر من الاحتجاج وليس كذلك ولفظه ايضا
مناسبة على النسخة الاولى لان الاحتجاجات السابقة لم يجر عليها وانما
احتج بها غيره له   قد تضيع اه قد للتحقيق لا للتقليل لانه لا يفيد ذلك
ما ذكره بعد من العلة ولانه لو كانت للتقليل كانت القضية جزئية فلا تنتج
المدعى   لان قصاراه اي غاية ما يفيده هذا الدليل استبعاده وحاصله
ان علم وجود الباعث عادة على تلقي الاحكام عنه غاية ما يفيده استبعاد
تلقي الاحكام عنه ولا يفيد علم تلقيها عنه تحقيقا واستبعاد تلقي الاحكام عنه

ح

بجامع جواز تلقيها عنه وحم فتاخير المعجزة لبعد الموت لا يلزم عليه ضياع فايدة الرسالة لجواز تلقي الناس عنه احكام شرعه قبل ثبوت صدقه بالمعجزة فلا يصلح ان يكون دليلا على عدم الجواز اى على عدم جواز تلقيهم الاحكام عنه الذي تضييع معه فايدة البعثة والحاصل ان فايدة البعثة وهي العلم باحكام الله انما يضيع لو كان اللازم على تاخير المعجزة لما بعد الموت عدم تلقي الاحكام عنه تحقيقا وهذا غير لازم لتاخير المذكور بل اللازم له انما استبعاد تلقيهم عنه واستبعاد تلقيهم عنه بجامع جواز تلقيهم وحرف فلا تضييع فايدة بعثته قال اليوسي والعجب من المص كيف استظهر في المتن مذهب القاضي واستدل له بهذا الدليل وقد ذكر بطلانه في الشرح ولم يذكر وجها لصحة هذا الدليل ولا جوابا عن هذا الرد وكان حقا عليه حيث استظهر مذهب القاضي ان يوجهه على انه يمكن الجواب اى سلمنا ان تاخير المعجزة لبعد الموت يمنع من تلقيهم عنه الاحكام وقبولها والعمل بمقتضاها تحقيقا فنقول لا نسلم ضياع فايدة الرسالة لانه يمكن تدوين شرعه في حال حياته على وجه يكون فيه حفظه لما بعد الموت من غير عمل به فاذا ظهرت المعجزة بعد الموت عمل بذلك الشرع المدون هذا ان قلنا ان الاشارة راجعة لرد الاحتجاج الاخير اى رد الاحتجاج المذكور مبني على ان التكليف بما لا يطاق غير سايغ وبيان التكليف بما لا يطاق في المقام هو ان الرسول اذا قال اية صدقي كذا وهو يحصل بعد موتي وبلغهم الاحكام ولم يحفظوها لعدم الباعث العادي على قبولها منه فاذا مات وظهر الخارق وثبت انه رسول كان ذلك مقتضيا للتكليف بما جاء به من الاحكام التي سبقت ولم تكن محفوظة فان قلنا بجواز التكليف بما لا يطاق فلا مانع من التكليف بها وان قلنا بعدم الجواز فيلزم على تاخير المعجزة ضياع فايدة البعثة ويرد بما ذكره الشرح بان التكليف بما لا يطاق الاولى التكليف بما لا يطاق لانه محل الخلاف واما لا تكليف بما لا يطاع وهو التكليف المستحيل فلا خلاف في منعه وبقوله غير مكذب مما اذا قال اية صدقي الخ فتبين ان الصورة المذكورة هي المحترز عنها فقط وانت خبير بانه كما يخرج بما ذكر من نطق اليد كذلك قد يخرج بنحو نطق الحجر فالمناسب ان لو قال وبقوله غير مكذب من نحو ما اذا قال اية صدقي ان يشمل سائر الجمادات فنطقت بالتكذيب الباء للملابسة اى نطقا متلبسا بالتكذيب من

العام

العام بالخاص او انها للتصوير فانه فيه ما يقال ان التكذيب هو النطق بالكذب وهي لم تنطق بالنطق بالكذب تامل وفي تكذيب الميت من اضافة المصدر لفاعله لان الميت هو المكذب فالمتفق القولان على ان نطق اليد قادح والخلاف في الميت للقاضي وامام الحرمين متعلق بمحذوف وصف لقوله قولان اى كائنان للقاضي وامام الحرمين على اللف والنشر المرتب فالاول وهو كون تكذيب الميت المتحدى باحياه قادحا للقاضي والثاني وهو عدم كون تكذيبه قادحا المفهوم من القولين لامام الحرمين فهذه الصورة ليست محترزا عنها على مذهبه وبحثه كما ياتي ان التحدي وقع بالاحيا وقد حصل والتخصيص حتى كفر بسبب تكذيبه للنبي ويرد عليه انه اذا كان كذلك فلم كان تكذيب نحو اليد قادحا واجاب عن ذلك بالفرق بين تكذيب الميت وتكذيب نحو اليد ان نفس نطق اليد هو المكذب وهو نفس الاية والنطق في احيا الميت هو المكذب وليس هو المدعى اية فافترقا واختار ايضا بعض المتاخرين الخ اي وهو ابن دهاق وقوله ايضا اي كما اختار امام الحرمين عدم القدح بتكذيب الميت لعدم التحدي بتصديقها اي لان التحدي انما هو بنطقها وقد حصل في عوده الى الحياة اى في حال عوده الى الحياة بل يموت عقب تكذيبه اى فهذا يكون تكذيبه قادحا عند القاضي اذ لم يجي على هذا الا للتكذيب واما لو طالت حياته فلا يكون تكذيبه قادحا لانه لما طالت حياته علم ان احياه ليس لاجل التكذيب وانه من جملة الاحيا الكافرين فلا يضر تكذيبه مطلقا اي سواء طالت مدة حياته ام لا وهذا حي كفر اي بالتكذيب ولو فرض انه مات او لا على الاسلام والفرق عنده اي عند امام الحرمين وهذا جواب عما يقال بماذا يفرق لامام حيث حكم بعدم القدح في الميت وبالقدح في اليد ونحوها وقد يقال ان هذا الفرق لا يختص بامام الحرمين لانه يجري في كلام القاضي ايضا فيما اذا طالت حياة الميت لان تكذيبه غير قادح الا ان يقال تخص الفرق بامام الحرمين لان تكذيب الميت عنده غير قادح في جميع الحالات وليس هو المدعى اية اي بل المدعى اية هو الاحيا انما وقع فيه ايضا اى في المذكور من صورة اليد ونحوها وقوله بمجرد النطق اي بذات النطق بقطع النظر عن كونه مكذبا او مصدقا والحاصل ان الاقوال ثلاثة فعند امام الحرمين نطق الميت غير قادح مطلقا بخلاف نطق اليد فقادح وعند القاضي نطق اليد قادح

ونطق الميت يفصل فيه وعند ابن دهاق نطق الميت واليد غيرقادح مطلقا
لا يقدح ايضا اي كلا يقدح تكذيب الميت قال المقترح هذا توشيح
القول بان نطق اليد بالتكذيب قادح واعلم ان في دلالة المعجزة على صدق
الرسول ثلاثة اقوال قيل دلالتها عقلية وقيل عادية وقيل وضعية وسياتي
ان المعول عليه منها انها عادية فقول الش في هذه المسالة اي مسالة نطق اليد
بالتكذيب وقوله في وجه دلالة المعجزة اي من حيث هي بقطع النظر عن المعجز
في هذا المقام وقوله وانها لا تدل دلالة ادلة العقول كالتفسير لما قبله كانه
قال مبني على ان دلالة المعجزة عادية لا عقلية كدلالة الادلة العقلية
لا تدل دلالة ادلة العقول اي لا تدل دلالة الادلة العقلية المفتقرة الى مقدمات
ونتيجة بل تدل ضرورة واشار بهذا الكلام الى ان دلالة المعجزة على صدق الرسول
غير عقلية بل عادية ضرورية وهذا هو الاظهر على ما ياتي ضرورة
مفعول لمرتبطة اي وانما هي مرتبطة بالصدق ارتباط الدال بالمدلول ارتباطا
ضروريا اي وانما هي دالة على الصدق دلالة ضرورية اذا وجدت شرايطها
لان الدليل قد يدل نظرا وقد يدل ضرورة والعلوم المستفاد من طريق
العادة ضرورية بخلاف العلوم المستفادة من الادلة العقلية فانها نظرية
فاذا تمهد ذلك نقول اي وهو ان الحق ان دلالة المعجزة على الصدق عادية
قلنا في المسالة اي في مسالة النزاع وهي مسالة اليد وحاصله
انه اذا كانت دلالة المعجزة عادية كما هو الحق فلنرجع لمسئلتنا وهي ان النبي اذا
قال ايه صدقي نطق هذه اليد فنطقت بانه كذاب فيراجع العاقل نفسه هل
العلم الضروري بالصدق الحاصل عند وجود الخارق المنزل منزلة قول الله لمدعي
الرسالة صدقت يحصل عند كون الاية الخارقة مكذبة او لا يحصل فاذا لم
يحصل ذلك العلم الضروري تبين ان المعجزة المستلزمة للصدق لم تحصل فاذا
حصل ذلك العلم كانت المعجزة حاصلة والحق ان دلالة المعجزة عادية وعند نطق
اليد بالتكذيب لا يحصل العلم الضروري بالصدق عادة وحينئذ فيكون قادحا
خلافا لابن دهاق اذ ما اخذه من نزول الخ ما وصلتها على اسقاط الخافض
وهو في والمراد بهذا الفعل الخارق وهذا ماخذ الكلام اي في المسالة
والاشارة لقول المقترح اي وما قاله المقترح ماخذ الخلاف في المسالة اي في

محل اخذه

محل اخذه وهل دلالة المعجزة من اضافة المصدر لفاعله لان المعجزة
هي الدالة على صدقهم عليه السلام والصدق مدلولها وهو مطابقة الخبر
للواقع بحسب القراين راجع لما يليه وهو كونها عادية ومرجع القراين
القيود التي تضمنها التعريف السابق ذكرها في القول الثالث وان كانت معتبرة
في القولين قبل ايضا اظهار الجهة دلالة العادة لان دلالة المعجزة نظرا للعقل
والوضع مع كونها بحسب القراين ظاهرة بخلاف دلالتها نظرا للعادة والحاصل
انه على القول بان دلالة المعجزة على الصدق عقلية او وضعية فجهة الدلالة مع
كون القيود مجتمعة العقل على الاول والوضع على الثاني وان قلنا انها عادية
فجهة دلالتها اجتماع القيود لجريان العادة بان الخارق اذا وجد مستجمع
تلك القيود يحصل صدق المدعي للرسالة لما يلزم على الاول من نقض
الدليل العقلي اي ونقض الدليل العقلي باطل فبطل المقدم وهو صدوره على يد
الكاذب وتقرير هذا الدليل ان نقول لو صدرت المعجزة على يد كاذب لانتقض الدليل
العقلي لكن نقضه باطل فبطل المقدم بيان الملازمة ان لو صدرت المعجزة على يد
الكذاب لوجد الدليل العقلي ولم يوجد مدلوله وهو الصدق فيصير ذلك الدليل
شبهة ويصير العلم الذي استلزمه جهلا مركبا وذلك قلب الحقايق من
الخلف اي الكذب وقوله في خبره اي الحكمي لا الحقيقي اذ تصديق ذي دليل
على الملازمة في الشرطية والكذب عليه محال الخ هذا في قوة الاستثنائية
وتقريره ان نقول لو صدرت المعجزة على يد الكاذب للزم الكذب في خبره تعالى
لكن التالي وهو كذبه في خبره باطل فبطل المقدم وهو ظهور المعجزة على يد الكاذب
بيان الملازمة ان اظهار المعجزة على يد الكاذب تصديق له وتصديق الكاذب
كذب واما دليل الاستثنائية فهو ان خبره تعالى على وفق علمه وكل خبر على
وفق العلم لا يكون الا صدقا ينتج خبره تعالى لا يكون الا صدقا وحينئذ فالكذب
في خبره باطل فقول الش لان خبره على وفق علمه اشارة للصغرى وحذف
الكبرى وقوله فهو صدق اشارة للنتيجة لان خبره على وفق علمه
اي لانه تعالى عالم وكل عالم خبره على وفق علمه ينتج انه تعالى خبره
على وفق علمه فثبتت الصغرى وقوله فلو انتفى اي الصدق وقوله لانتفى
العلم ملزومه اي ملزوم الصدق فالصدق لازم والعلم ملزومه ومتى انتفى اللازم

لتنفي الملزوم وانتفا الملزوم الذي هو العلم باطل بالادلة العقلية فالمقدم اللازم الذي
هو الصدق في خبر منتف وعبارة المطا تقتضي ان هذا تفريع على النتيجة اعني قوله
فيكون صدقا والمناسب القواعد ان يجعل هذا دليلا لكبرى القياس وهي القايلة
وكل خبر على وفق العلم لا يكون الا صدقا وتقريره ان الصدق لازم للعلم فلو انتفى
الصدق لانتفى العلم لكن انتفا العلم محال فيكون انتفا الصدق محال فثبتت
الكبرى فتم الدليل فثبت المدعى وهو ان كذبه تعالى محال وهو محال هو في
قوة الاستثنائية القايلة لكن التالي باطل فالضمير راجع لنفي العلم دليلها
مما افاده بقوله لما عرفت من وجوبه اي من وجوب العلم والواجب لا يقبل الانتفا
بوجه من الوجوه واذا بطل التالي الذي هو نفي العلم فالمقدم الذي هو انتفا
الصدق في خبره باطل فاذا ثبت المطلوب الذي هو استحالة الكذب في خبره
تعالى فان قلت الخ هذا وارد على الكبرى المتضمنة ان العلم مستلزم
للصدق فان مقتضاها ان العالم لا يكون الا صادقا مع ان العالم قد يخبر
بالكذب وحاصل الجواب ان محل استلزام العلم للصدق اذا كان محل العلم
والخبر المتصف بالصدق واحدا وما اورد اختلف فيه محلهما لان محل العلم
القلب ومحل الخبر اللسان في الخبر النفسي يعني الذي محله محل العلم
وقوله لا في الالفاظ اي التي محلها مغاير لمحل العلم وقوله لا في الالفاظ اي
لا في الخبر اللفظي وعدل عما ذكر وان كان هو المناسب النفسي لانه اوضح وليسر
بمخاطبة النفس المخالف فان العالم منا الخ هذا توجيه لما افهمه الكلام
السابق من ان الخبر النفسي تابع للعلم يستحيل ان يخبر الجزء من قلبه اي
اي ان الجزء الذي قام به العلم يستحيل ان يخبر بالكذب بحيث يتحد محلهما
لان النفس انما تحدث فيما علمت بالصدق وعلى تقدير ملاحظتها لكذبه
فانما ذلك على سبيل فرضه لا انها تحدث بكذبه على وجه الجزم بذلك
الجزء من قلبه الذي قام به العلم وهو جوهر فرد لان العلم لا يقوم الا بجوهر
فرد اي يستحيل ان المحل الواحد يقوم به علم وكذب غايته ان العالم منا
يجد من نفسه تقدير الكذب اي انه على فرض انه يلاحظ الكذب وانما هذا
امر تقديري لا تحقيقي والراسخ في قلبه انما هو الصدق لان النفس انما تحدث
فيما علمته لا بصدق وايضا لو اتصف الباري بالكذب الخ هذا وجه اخر

من ادلة

من ادلة استحالة الكذب عليه تعالى ولذا ارتكب لفظة ايضا والباري من اسمائه
تعالى ومعناه المحض باختراع الاشيا فهو خاص به تعالى ولا تكون
صفته الا كذب جملة اعتراضية بين مقدم الشرطية وتاليها وهي تبا لملازمة
التي اشتملت عليها الشرطية قدمها قبل تاليها اعتنا بها وهم قالوا وتعليليه
وحذف الاستثنائية وذكر دليلها وكانه قال لو اتصف الباري بالكذب
لاستحال اتصافه بالصدق لكن التالي باطل لانه يصح اتصافه بالصدق وذلك
لانه عالم وكل علم يصح ان يخبر على وفق علمه فقبله اي نفي اللازم المذكور
الذي هو استحالة اتصافه تعالى بالصدق الذي علمت صحته وهذا زيادة توضيح
والا فهو معلوم مما قبله اعلم ان دلالة المعجزة اي على صدق الرسل وقوله
لا يصح الخ اعترض عليه بان الاخبار عن دلالة المعجزة بقوله لا يصح الخ غير مستقيم
لان الدلالة ليست من جملة الادلة نعم لو جعل اسم ان هو المعجزة واسقط لفظ
دلالة لصح ذلك فاذا لا بد ان يقدر في الكلام مضاف اي لا يصح ان تكون
من جملة دلالة الادلة السمعية وقوله يستحيل ان تثبت صحة الادلة الخ
فيه شي بالنظر لقوله صحة الادلة اذ مقتضاه ان الاستحالة في المقام متعلقة
بثبوت صحة الادلة السمعية وليس كذلك بل هي متعلقة بثبوت الادلة
السمعية فالمناسب اسقاط لفظ صحة ولفظ دلالة ويقول اذ يستحيل ان
تثبت الادلة السمعية قبل ثبوت المعجزة لان الادلة السمعية فرع ثبوت
الرسالة التي هي فرع ثبوت المعجزة فلو ثبتت الادلة السمعية قبل ثبوت المعجزة
للزم الدور واذا استحال ثبوت الادلة السمعية قبل ثبوت المعجزة استحال
ان تكون دلالة المعجزة من جملة دلالة الادلة السمعية وهو المطلوب في
وجه دلالتها متعلق باختلف اي ثم اختلفت الايمة في وجه دلالتها
اي على صدق الرسل وقوله بعد ذلك اي بعد اتفاقهم على ان دلالتها ليست من
جملة دلالة الادلة السمعية ويحتمل ان المراد بعد اتفاقهم على ان دلالة
المعجزة على صدق الرسل ليست سمعية واليه ميل الاستاذ هذا يقتضي
ان الاستاذ ليس ممن قرر هذا القول واسسه بل هو مسبوق به وان الغير
هو الذي قرره وهو كذلك وقوله قالوا اي ارباب هذا القول سند اليه
والظاهر ان الاستاذ ليس منهم واتى بالسند في اسلوب التبري لكونه مغايرا

ضا

لا بالبيانه والضميران في قوله تحديه ودعواه راجعان لمن جرت على يديه
المعجزة وتحديه كان عطف تفسير لدعواه   لهذا الخارق اي الدال
على صدقه   على وفق دعواه اي ان اية صدقه كذا   وتحديه
بالجر عطفا على دعواه وقوله وتخصيصه بالنصب عطفا على خلق الله اي
وتخصيص الله اياه بذلك الخارق   لذلك اي الاختصاص لفعل
بالوقت المعين والمحل المعين   لا يدل الخ هذا تنظير طلبا للايضاح
وحاصله ان المعجزة دلت على ارادة التصديق لا ان اختصاص الفعل
بالزمان المعين يدل على ارادة الله لذلك وقد يقال لا نسلم ان صدور
الخارق يدل على ارادة التصديق اذ غاية ما يدل على ارادة الله وقوعه
فقط واما كونه اراد تصديقه اولا فهو شئ اخر وقد اعترض هذا القول
تقي الدين المقترح ايضا بانه لو صح ان وجود الخارق دليل عقلا على ارادة
التصديق لكان وجوده على يد الدجاجلة والاشقيا دليلا على ذلك اذ
الكل بقدرة الله ومشيئته فان فرق بالقراين المصدقة في الانبيا دون
غيرهم قلنا التصديق ح من المواضعة والعادة انتهى وقد يقال ان
وجوده على يد الاشقيا محال على هذا القول لانتقاض الدليل العقلي لا
تقدم للشم قوله بالضرورة اى لا بالنظر   وبالجملة اي واقول قولا
ملتبسا بالاجمال توجيها للقول المذكور وتمهيدا للاعتراض الاتي
فقد جعلوا اي اصحاب القول الاول وقوله صفة للخارق اي فمتى
وجد الخارق وجد التصديق   الواقع على الوجه المخصوص اي من
كونه مقارنا لدعوى الرسالة ومتحدا به ومعجزا عن معارضته وقوله مع
جوازه لا حاجة لهذا اصلا لان التصديق لازم للخارق الموصوف
بالصفات السابقة ومعلوم انه اذا لم يوجد متصفا بصفاته فلا يوجد التصديق
وقوله بانعدام شرط اراد به ركنا من اركان المعجزة   فصارت صفة
التصديق الاضافة بيانية وهذا مفرع على كون التصديق صفة للخارق
اي وحيث كان التصديق صفة للخارق صار مماثلا لسائر صفات الافعال
الحادثة من جهة الدلالة على ارادة الفاعل المختار على الاتصاف بتلك
الصفة بدلا عن ما ينافيها فقوله وقد علمت الخ بان لو وجد الشبه وقوله

ان اتصاف

ان اتصاف الحادث بصفة اي كاتصاف الخارق بالصدق واتصاف وقوع
المطر بالكون في الزمان المعين وقوله عن نقيضها اراد به مطلق المنافي وقوله
على ارادة الفاعل اي المختار بدليل التعليل وقوله وهو الباري الاولى ان
يقول ومعلوم انه الباري وذلك لان اتصاف الحادث بصفة بدلا عن
نقيضها الجائز انما يدل على ارادة الفاعل لذلك ولا يدل على ان ذلك
الفاعل هو الله تعالى كما توهمه كلامه وانما يستدل على ذلك ببرهان
الوحدانية   كسائر صفات الافعال اي مثل وقوع المطر في الوقت المعين
وقوله الحادثة صفة للافعال   لذلك اي الاتصاف بتلك الصفة
بدلا من نقيضها   لما تقرر الخ هذا سند لقوله بدلا عقلا   لا يخصصا   ن
اي وح فالتخصيص بارادة فاعل مختار   واعترض الخ هذا شروع
في تقرير الاعتراض الذي اشعر به سوق التوجيه السابق في اسلوب التبري   ي
وهذا هو الاعتراض الذي وعد به الشم في مبحث الوحدانية   خبر
عن الصدق اي عن مطابقة الخبر الصدق بتحريك الدال للواقع فاذا سمعت
كلاما مطابقا للواقع فقلت هذا الكلام صدق كان قولك تصديقا لانه
خبر عن مطابقة الكلام المصدق للواقع وقوله عندنا اي معشر اهل
السنة المثبتين للكلام النفسي   فلا يصح ان تتعلق به الارادة اي
وح فلا يصح قولهم في التوجيه السابق ان ظهور الخارق على وفق دعوى
الرسول وتخصيصه به يدل على ارادة الله لتصديقه لان تصديقه
خبره وهو من الكلام النفسي وقوله فلا يصح ان تتعلق الخ اي ولا يصح ان
يكون التصديق صفة للخارق كما قالوا   وقد يجاب الخ حاصله ان
التصديق في قولهم ان خلق الله لهذا الخارق على وفق دعواه يدل على ارادة
الله لتصديقه لا تفسره بالخبر عن الصدق بل نفسر بخلق الله لهذا
الخارق الدال على خبره بصدق الرسول فيكون خبره الدال على صدق
الرسول مدلولا لخلق هذا الخارق وهو التصديق الحادث الذي هو متعلق
الارادة   اي خلقه له تفسير لقوله هو التصديق بهذا الخارق والضمير
في خلقه عايد على الباري تعالى وفي له عايد على الخارق   فصدق رسله
متعلق بخبره اي دالا على اخبار الله بصدق رسله   مدلولا لهذا

التصديق الحادث اي المفسر بالخلق   الذي هو متعلق لارادته جل وعلا
لا يخفى ما فيه من التسمح لان الخلق عبارة عن تعلق القدرة بذلك الخارق
والارادة انما تتعلق بالمحل كالخارق لا بتعلق القدرة به   ويجاب اي بل
فهو جواب ثان عطف على قوله يجاب   فيه حذف مضاف بالنظر لقوله
يدل لتصديقه اي فالاصل يدل لصدق تصديقه اي يدل على صدق الرسل
الناشي من تصديقه فالتصديق على هذا الجواب باق على حقيقته بخلافه على
الجواب الاول   اي للخارق بالشروط المذكورة الخ هو مضمون قوله بل
لان خلق الله تعالى للخارق الى قوله يدل الخ ثم بين المقصود من هذا فقال
اي صدق الرسل الناشي الخ فاضافة صدق الى تصديق نظرا لكونه منشاله
الناشي هو بالنصب نعتا لصدق المضاف للرسل وحاصل كلامه ان الله
اذا صدق فمعناه ان الله تعالى اراد صدق تصديق الرسل اي اراد صدقهم
الناشي عن تصديقه لهم فاضافة صدق للتصديق من اضافة المسبب للسبب
ولا شك ان صدقهم الناشي عن تصديق الله لهم حادث تتعلق به الارادة
وهذا اوضح فلا اشكال   وقد قرر امام الحرمين الخ هذا اعتراض ايضا
على القول السابق لكن من جهة اخرى   لا يدل دلالة الادلة العقلية
اي بحيث متى وجدت وجد الصدق لانه متى وجد الدليل وجد المدلول
لان الخارق قد يوجد ولا يوجد الصدق كالسحر والاهانة والكرامة واذا وجد
الدليل في صورة ولم يوجد مدلوله كان ذلك نقضا للدليل فيبطل الاستدلال
به فقوله من حيث الخ هذه الحيثية حيثية تعليل اي لانه يتصور الخ وهذا
بيان لجهة الاعتراض   بدون دلالة النبوة اي بدون الدلالة على لازم
النبوة وهو الصدق ولو قال لانه يتصور وجود الخارق بدون دلالته على
الصدق كان اوضح   وهذه مغالطة الاشارة راجعة لقضية ما قرره
امام الحرمين   فان الدليل اي على الصدق وحاصله انا لا نسلم وجود
الدليل في صورة اصلا عاريا عن دلالته وما ذكر من السحر والاهانة لا يرد
نقضا لانه لم يوجد فيه الدليل بل مقدمة منه فقط والمقدمة الواحدة
لا تنتج وذلك ان الدليل على الصدق وجود الخارق مقارنا للدعوى غير
مكذب معجوزا عن معارضته ولم يوجد هذا الا في حق الساحر وغيره وانما

وجد في

وجد في حق الانبيا   ليس مجرد وجود الخارق اي ليس وجود الخارق
المجرد من القيود السابقة بل خارق الدليل على الصدق خارق مخصوص وهو
المقيد بالقيود السابقة ودلالته من جهة اجابة المتحدي بذلك الخارق
مع عجز المعارض عن الاتيان بمثله فقول الشارح وانما الدلالة الخ الاولى ان
يقول وانما الدليل خارق مقيد بالقيود الى اخر ما قلناه   فمجرد الخارق
لا يدل اذن اي لابد من التحدي والعجز عن المعارضة ولا يكون ذلك
الا للنبي   فلم يكن هذا الخ الاشارة راجعة للقول المتقدم اعني قوله
من حيث يتصور الخ وقوله لمن اجراها اي المعجزة   الثاني اي من الاقوال
الثلاثة وقوله ان دلالتها اي على الصدق وضعية   كدلالة الالفاظ
بالوضع الخ اي كدلالة الالفاظ على معانيها بسبب وضعها لها فكما ان لفظ
انسان يدل على معناه بسبب وضعه له كذلك المعجزة تدل على الصدق
لوضعها له وقوله بالوضع مخرج لدلالة الالفاظ بحسب العقل والطبع كدلالة
اللفظ على حياة لافظه ودلالة الصراخ على المصيبة   قالوا لان المواضعة
اي المجاعلة والموافقة تكون بصريح اي بكلام صريح يدل على التواضع
اي التوافق ولو قال لان الموافقة بين الدال والمدلول تكون بكلام صريح
يدل عليها كان اوضح   كما لو قال شخص الخ تمثيل ظنا للايضاح اي
كما لو قال زيد لعمرو ان ذهبت من الطريق الفلانية فاعلم ان قصدي
طلبك في حاجة كذا ويوافقه عمرو على ذلك ثم فعل زيد ما واضعه
عمرو عليه اي وافقه عليه بان ذهب من الطريق الفلانية فان عمرا الذي
وقعت معه المواضعة اي الموافقة يفهم طلب زيد على حسب ما واضعه
ووافقه عليه   وقد تعرف الخ عطف على قوله قد يعرف الخ وهذا
يخالف الوجه الاول لان الاول يتكلم فيه احد المتواضعين لا مع الاخر
ويفعل الاخر من غير ان يسمع المتكلم كلام الفاعل وانما يفهم من الفعل انه
واضعه ووافقه والمعجزة من قبيل الثاني لا الاول لان الرسول يتكلم
ويفعل الله من غير ان يسمع الرسول كلام الله   من غير ان يسمع
كلامه عبارته تصدق بوجود كلام وانه لم يسمع والمراد عدم الكلام من
الثاني بالكلية وضمير كلامه للثاني وقوله يسمع بالبنا للمفعول   في

محفل بفتح الميم وكسر الفا كمجلس محب اي جمع من الناس وقوله وقد تازدحم
اي امتلا به والواو للحال وهو قيد فيما قبله اتى به لافادة ان المجلس قد
امتلا بالناس   انا رسول الخ هذا مقول قول الشخص في المحفل
وهو بمرأى من الملك الخ اي وذلك الشخص القايل بمرأى الملك اي بحيث
يراه الملك ويسمع كلامه والا فلا يدل خرق عادته على تصديق ذلك
الشخص القايل لجواز ان يكون خرق الملك للعادة امرا اتفاقيا والواو في
قوله وهو واو الحال   بمرأ هذا زيادة في المقصود والا فالمدار على
كونه يسمعه والاجازانه اتفاقي والمعجزة من هذا القبيل لان الله يسمع
الرسول ويراه والرسول بمرأى من الله ومسمع ان قيل اثبات السمع
والبصر لله يتوقفان على الدليل السمعي على الصحيح ولاثبات للسمع قبل
ثبوت المعجزة وصدق الرسول فاخذ السمع والبصر في مقدمات دليل المعجزة
يودي للدور قلنا اما من اثبت السمع والبصر بالعقل فلا اشكال عنده
واما من اثبتها بالسمع فالعلم يغني عنهما فان علم الله بتحدي الرسول
ورغبته في ان يصدقه قايم مقام السمع والبصر المذكورين في المثال
لاستحالة ان يعزب عن علمه مثقال ذرة وما ذكر في المثال من المسمع
والمرئي انما هو توضيح للمقام اهـ يوسي   فاجابه الى القيام المطابق
لما سبق ان لو قال فاجابه الى القيام والقعود والعذر له انه اعتبر
اللزوم   كان ذلك الخ جواب اذا وقوله بالمواضعة اي الموافقة
وقوله على ان حرق عادته متعلق بالمواضعة وقوله يدل على ارساله خبر
ان والضمير لمدعي الرسالة وقوله بعقيامه متعلق باسم ان وهو خرق واعترضه
السعد بان هذا تمثيل وقياس للغايب على الشاهد وقياس الغايب عليه
على تسليم الجامع انما يصح في العمليات لافادة الظن وهذا اعتقادي
ولم يظهر الجامع واجيب بان هذا تمثيل للتوضيح لا قياس للاستدلال
لا يقال حصول العلم في المثال لمشاهدة الملك وما فعل فلم يوافق الممثل
له قلنا ممنوع فان العلم يحصل لمن تواتر لهم الخبر ولم يشاهدوا هذا
المجلس والحاضرين فيما اذا كان الملك وراء حجب لا يحركها غيره فحركها
تصديقا واعلم ان العضد في المواقف ذكر هذا المثال على ان دلالة المعجزة

عادية والمص ذكره في الدلالة الوضعية تبعا للمقترح وغيره والكل صحيح
اهـ يوسي   يدل على ارساله اي فكذلك اتفقنا على ذلك اولا والحاصل
ان قول الملك انت رسولي وضعه الواضع لثبوت الرسالة للمخاطب وكذلك
وضع هذا الفعل لثبوت الرسالة فثبوت الرسالة وضع له لدا امران لفظ
وفعل وهذا معنى قولهم ان هذا الفعل منزل منزلة قوله تعالى صدق
عبدي فيما يبلغ عني   وظاهر كلام المقترح الخ افاد بهذا ان من الايمة
من يرد القولين السابقين اعني القول بان الدلالة عقلية والقول بانها
وضعية الى معنى واحد وهو لا قال ان الدلالة عقلية   وانما اختلفوا
الخ اي فقال بعضهم معنى كونها عقلية ان ظهور الخارق على وفق دعوى
المدعي مع العجز عن معارضته يدل عقلا على ارادة الله تصديقه وقال
بعضهم معنى كونها عقلية ان الخارق موضوع للصدق والموضوع يدل
عقلا على الموضوع له بعد ملاحظة الوضع   والامر في هذا اتى ان
رجوع الرايين لقول واحد او جعلهما متغايرين نظرا الى ان الدلالة
العقلية في نفسها غير الوضعية امر سهل لا فايدة فيه واعلم ان ما ذكره
المص من ان كلامه من ان كلام المقترح ظاهر في رجوع القولين لقول واحد
لا يسلم بل كلامه ظاهر في تباينهما وعدم رجوعهما لقول واحد ولو سلم ظهور
ما قاله المص من كلام المقترح وغيره فلا ينبغي ارتكاب ذلك الظاهر فان
الدلالة العقلية والوضعية متباينان في انفسهما قطعا كتباين العقلية
والعادية فان اريد اطلاق الوضعية على ما هو اعم فلا مساحة في العبارة
والامر في قريب اهـ يوسي   قراين الاحوال الاضافة بيانية والاحوال
مثل الحمرة والصفرة كحمرة الوجه قرينة على الخجل وصفرته قرينة على الوجل
وقوله وخوف الخايف تفسير لما قبله ولم يجر على ذلك فيما قبله في قوله
خجل الخجل الذي هو الحيا او نحوه   على خجل الخجل ووجل الوجل
الاول من كل منهما مصدر بفتح الجيم والثاني من كل منهما وصف بكسر
الجيم واضيف المصدر للوصف فيهما   قالوا اي ارباب هذا
القول في بيان وضوحه وقوله على الوجه المفروض اي من اشتماله على
القيود المتقدمة   فعلى الزايدين الخ هذا توجيه لشرح قول المتن اما

على الاولين فيتخيل الخ على ايدي الكاذبين الاولى الكاذبين كما في بعض
النسخ جمع كاذب لان المقصود الكذب فقط لا المبالغة فيه بان يوجد
ولا يوجد مدلوله نصور لنقض الدليل العقلي ومدلوله هو الصدق في المقام
ثم فرع عليه ما يقتضي بطلانه فقال فيصير ذلك الدليل شبهة فيصير
ذلك الدليل شبهة اي لظن انه دليل وليس بدليل لعدم انتاجه المطلوب
جهلا مركبا لانه اذا قال انا رسول والدليل على صدقي كذا فلو كان
الدليل لا دلالة فيه لزم ان الرسول يعتقد الصدق والحال انه لا صدق
فيصير ما قام بد من العلم جهلا وذلك قلب للحقايق يعني في كل من
الدليل والمدلول وذلك لان حقيقة الدليل تنافي حقيقة الشبهة فيستحيل
انقلاب الدليل شبهة وكذلك العلم ينافي الجهل فيستحيل انقلابه جهلا
ولا خفا في استحالته اي استحالة قلب الحقايق لان كون الشي
مباينا لشي اخر ثم يصير عينه فيه جمع بين متنافيين وفيه زوال الاوصاف ف
النفسية عن الشي مع بقايه وهذا يستلزم انه باق وغير باق والكل محال
واما على الثاني وهو المواضعة الاولى ان يقول وهو ان الدلالة
وضعية لان هذا هو الثاني لا المواضعة وقوله لان حكم المواضعة الاولى
لان حكم الفعل حكم الكلام الصريح المفهم الا ان يقال ان في بمعنى الباء اي لان
حكم المواضعة بالفعل حكم المواضعة بالكلام الصريح فكما يلزم الكذب من عدم
وجود مدلول الثاني فكذلك الاول فلما يلزم من الخلق اي الكذب
في خبره تعالى اي والكذب في خبره محال وقوله ثم لما كان الخ ثم للترتيب الذكري
والاشارة راجعة لتوجيه القول الثاني اعني قوله فلما يلزم من الخلق اي الكذب
في خبره تعالى اي وهو محال وقوله على معرفة استحالة الخ الاولى على بيان
استحالة الخ اوجها اي ثلاثة وقوله اشرنا الى بعضها اي وهو اثنان وزاد
الثالث واحدا وهذا اي ما في نفس العالم من الحديث المطابقة لمعلومه
فيكون كلامه اي النفسي على وفق ذلك اي على وفق علمه المحيط بالاشيا
وقد علمت ان ما في نفس العالم من الخبر المطابق لمعلومه عين الخبر الصادق
لانه اي الكذب لا يكون في حقه اي في حق الباري بخلاف العالم
منا فانه يوجد الكذب في خبر لسانه كما ياتي وذلك اي الجهل بما عليه ذلك

النبي

الشيء وقوله من عم علمه ما لا يتناهى الا اعتقاد انه لو قال من عم علمه كل شي لطابق
ما تقدم وانت خبير بان هذا يقتضي ان الدليل على ثبوت صفة الكلام عقلي
وقد تقدم ان السؤال عليه في ثبوته السمع لانه لا يلزم من وجود الحادث في
نفسه كلاما موافقا لعلمه ان يكون القديم كذلك وكون عدم هذا نقصا
في حق الحادث لا يلزم ان يكون كذلك في حق القديم فليس العلم شي
اذن ملزوما للصدق اي كما اقتضاه هذا الدليل فان قوله كل عالم في نفسه
حديث يطابق معلومه اذ يقتضي ان العلم يستلزم الصدق ولا الكذب
ملزوما للجهل هذا معلوما مما قبل بطريق القياس والمقصود بالذات انما هو
الاول فكان الاولى الاقتصار عليه واجيب عنه اي عن الاعتراض
بمنع انه العالم الخ الاوضح ان لو قال واجيب بمنع ان المحل الذي قام به العلم
من العالم مخبر بالكذب لان العلم محله من القلب ومحل الخبر الكاذب اللسان
قوله اللفظي اي المنسوب للفظ من نسبة الجزي للكلي الا على وفق
عقده اي اعتقاده اي علمه وكان الاولى ان يعبر عنه لان الاعتقاد اعم من
العلم وغاية الخ هذا جواب عما يقال قد يتفق ان الانسان يعلم ان
زيدا حي ويعتقد ذلك اعتقادا جازما ويجري على قلبه انه مات فلم يطابق
كلامه النفسي علمه وحاصل ما اجاب به الشارح ان هذا الجاري على القلب وهو
تقدير موته تقدير خبر اي وتقدير الخبر ليس بخبر كما في الارشاد واذا لم يكن
خبرا لم يكن كذبا لا يكون صدقا فتبين ان ليس للعالم خبر نفسي يكون كذبا
والحاصل ان العالم بحياة زيد قام بنفسه امران احدهما حديث النفس
بحياته وهذا خبر صادق راسخ لانه مطابق لعلمه والثاني حديث النفس
بتقدير وتجويز موته وهذا ليس بخبر ولا يتصف ولا كذب ووسوسة
بالكذب اي ووسوسة ملتبسة بالكذب اي بعدم الرسوخ وهو بالرفع
عطف على تقدير وقوله لا المخبر بالكذب اي لا ان الذاي يجده خبر حقيقة
ملتبس بالكذب حتى يقوم الخ اي بل كل منهما قايم بذاته والتقادير
الحادثة اي لانها لا تقوم الا بحادث والله ليس بحادث ولا محلا للحوادث
وقوله والتقادير الحادثة وصف لما قبله من باب وصف الشي بما هو من
شانه الثاني الخ هو شرح لقول المتن وايضا لو اتصف الخ ان كل
مخبر اي مخبر به ففيه حذف الصلة وفي بعض النسخ باثباتها وقوله يخبره

اى توجه فلوصح الكذب عليه تعالى لوجب اي لكان الكذب واجبا
لكن التالي باطل لان وجوب الكذب يمنع صحة الاتصاف بالصدق وهذا
ينافي ما ثبت بالادلة من صحة اتصافه بالصدق اذ لا يتصف بجايز هذا
بيان للملازمة التي حكمت بها الشرطية والمراد انه لا يتصف بصفة ذات
جايزة وهذا لاينافي ان صفات الافعال جايزة وذلك اي وجوب
الكذب عليه وهذا بيان للاستثنائية المطوية فيه منع اي نفي للازم
المذكور منع لما علمت صحته من اتصافه بالصدق وهذا يقتضي بطلان التالي
فالمقدم مثله واذا بطل المقدم ثبت نقيضه الذي هو استحالة الكذب
عليه تعالى وهذا لم يذكره في المتن فهو من توسعة الشارح والصدق
صفة كمال اي لمن اتصف بالكلام ضدها نقص اي بحكم الضرورة
كما يعلم ان العلم كمال والجهل نقص من غير احتياج الى قياس وحينئذ فلا يقال
انه لا يلزم من كونه نقصا في الشاهد ان يكون نقصا في الغايب اه بوسي "
وهذا دليل بحسب المعنى لا انه منطبق بنفي شيء اخر وهو انه بعد تسليم
وجوب الصدق له تعالى واستحالة الكذب عليه فهذه الادلة المذكورة
لا يفيدنا الا لوكان تصديق الرسل بالكلام النفسي الذي يستحيل كما يشير
احدنا براسه اشارة يفهم خبرا على خلاف ما علم كذبا فيكون الكلام النفسي
صادقا والفعل كاذبا قلنا انما جاز الكذب في اشارتنا لتنزيلها منزلة كلامنا
العقلي الجايز فيه الكذب فلا يستحيل فيه ايضا تامل اه بوسي واما
عطف على قوله اما على الاولين وهذا توجه الى الكلام على صدور المعجزة
على ايدي الكاذبين على القول الثالث وهو ان دلالتها على الصدق عادية
وقد سبق ان مصدوق القراين ما اشتمل عليه التعريف من القيود ولا
حاجة لقوله بحسب القراين لانه لا يقال لها معجزة الا بشروطها
فحيث حصل العلم الضروري عنها اي فحيث حصل عنها العلم الضروري
لا النظري بصدقها الاتي بها الخ وهذا جواب اما وحصول العلم بالشيء اما
ضروري او نظري والعلم الحاصل من العاديات ضروري فلذا قيد الشارح به
فانه يستحيل اي عادة ان يكون كاذبا اي في الواقع وقوله والا
اي والا بان كان كاذبا لانقلب العلم الضروري جهلا اي مركبا اذ يصدق
على ادراك الشيء على خلاف ما هو عليه في الواقع ان قلت مقتضى هذا

ان الاستحالة

ان الاستحالة عقلية مع انها على هذا القول عادية والجواب ان المستحيل العقلي
انقلاب العلم الحاصل جهلا واما حصول العلم من اصله عنها فهو عادي وحينئذ
فيستحيل عادة ان يكون كاذبا فقول الشارح والا لانقلب العلم الخ اي والا بان كان
كاذبا لانقلب العلم اي لصار ما شانه ان يصدر عنها من العلم الضروري جهلا
مركبا وليس المراد ان هناك علم موجود قبل حصولها على يد الكذاب فانقلب
جهلا بعد ظهورها على يده تامل فقد بان لك ان الاقوال الثلاثة متفقة
على استحالة وقوع المعجزة من الكاذب وانما الخلاف في جهة الاستحالة
وهي عقلية على القولين الاولين وعادية على الثالث من اول
الدنيا الى الان الاولى ان يقول من لدن بعث ادم الى ختم النبوة سيدنا
محمد صلى الله عليه وسلم لان لفظ الان يصدق بالزمن الحاضر ومعلوم
ان مدعي النبوة فيه كاذب قطعا من المعجزات ال في المعجزات للجنس
الصادق بواحدة فاندفع ما يقال ان كلامه يقتضي ان الكاذب يمكن من
المعجزة الواحدة وانه لا يمنع الامن تمكينه من المعجزات ثلاثة فاكثر والامر
ليس كذلك بل جرت عادته تعالى بعدم تمكين الكاذب من المعجزة راسا
واذا خيل اي الكاذب سحر ونحوه اي كشعوذة وادعى اي ذلك
معجزة اظهر تبعيد عن قرب اي صونا لمنصب النبوة ولا يترك للمتشدق
بذلك على معاملته اي على عمله وفعله ذلك والمشار اليه الامران
معا اعني عدم تمكين الكاذب من المعجزة واظهار فضيحته اذا خيل سحرا
فالضمير في قوله ونحوه عايد على المشار اليه والمراد بالفضل مطلق الاحسان
وبالكرم الاحسان الكثير الذي لم يكن عن سوال فهو اخص من الفضل قوله
لو انخرقت العادة فيه ان مجرد الجواز لا يتقيد بانخراق العادة الا ان
يقال هذا تجوز وفوعي وكانه قال وقد يظهر المعجزة على يد الكاذب فليس
المراد مجرد الجواز العقلي اذ العقل يجوز وقوعها على يده من غير انخراق
للعادة ولا يحصل الخ اي ولا يحصل حيث انخرقت العادة بالمعجزة
بان ظهرت على يد الكاذب علم بصدق الكاذب الذي ظهرت على يده
والا لكان الجهل علما اي والا بان حصل العلم بصدق الكاذب لكان
الجهل المركب الذي هو اعتقاد صدق الكاذب علما لكن التالي باطل

فبطل المقدم وهو حصول العلم بصدق الكاذب وثبت نقيضه وهو عدم حصول
العلم بصدق الكاذب الذي ظهرت المعجزة على يده وهو المطلوب و تجويز الخ
حاصله ان المعجزة اذا ظهرت على يد مدعي الرسالة وانه يحصل العلم الضروري
عادة بصدق الاتي بها ويجوز ان تخرق العادة ولا يحصل العلم بصدقه وتجويز
خرق العادة بعدم حصول العلم لا ينافي حصول العلم الضروري بصدقه لانه
لا يلزم من جواز الشيء وقوعه بخلاف الوقوع فانه يستلزم الجواز اذ هو فرعه
فقول المص عند حصول العلم متعلق بتجويز وقوله في حق المتحدي راجع لخرق
العادة فالظرفان راجعان للطرفين على اللف والنشر المرتب اذ معنى
الجواز ال عوض عن المضاف اليه اي اذ معنى جوازه اي استمرار عدم
العالم انه لو قدر واقعا ولم توجد العالم اصلا لم يلزم منه محال وليس معنى
جوازه انه يحتمل للوقوع وعدم الوقوع اذ لا ينافي احتمال ذلك مع العلم
بوجود العالم وتوضيحه انه يعلم العلم بان الجبل حجر لا يحتمل ان يكون
ذهبا لان العلم لا يجامع الاحتمال و لا يلزم محال على تقدير كونه ذهبا
عند انتفا التجربة واما عند ثبوتها بحيث تثبت التجربة والذهبية لشيء واحد
فهو محال للتاديه للجمع بين النقيضين وكذا يقال في استمرار عدم العالم
مع العلم بوجوده فمعنى جواز استمرار العدم انه لو قدر واقعا ولم يوجد
العالم لا يلزم محال وليس المراد انه عند وجود العالم يجوز استمرار عدم
الوجود اذ لا احتمال مع العلم في غاية الوضوح اي فلا حاجة
لتتبعه كلمة كلمة واما ما ذكره من الحاصل فهو بالنظر الى بعض اطراف
النص المذكور في المقام اي انه ليس حاصلا لجميع ما ذكره بل حاصل
لبعضه ولا يكون العلم اي ح ظهورها المعجزة على ايدي الكذابين
حاصلا بنبوتهم اي لانه لا نبوة لهم حتى يحصل العلم بها وقوله والا اي
بان كان حاصلا انقلب العلم جهلا مركبا والحاصل ان المعجزة شانها
افادة العلم الضروري بالصدق فلو ظهرت على يدي الكاذب وافادت
صدقه كانت مفيدة للجهل المركب اذ لا صدق عنده في الواقع الا
انه سبحانه الخ اتى بهذا دفعا لما يتوهم ان هذا الجائز قد وقع في وقت ما
وقوله بل عادته الخ اضراب انتقالي هذا فيما علم الخ الاشارة راجعة

مضمونا

مضمون قوله الا انه سبحانه تفضل الخ هذه المعونة اي من البحث عن حال
الخارق وحال مدعي النبوة فلا يبحث عن حال ذلك الخارق من كونه
سحرا او معجزة او معونة ولا عن حال ذلك المدعي من كونه صالحا او غير
صالح وقوله بحصوله اي بسبب حصول العلم القطعي والوصف بالقطع كاشف
او اراد بالقطع العلم الجازم لان العلم مقول بالتشكيك وليس الا الا
او السيف اي ان لم يسلم لانه اما كافر بالاصالة او بالارتداد لتكذيبه
القران ولا يلتفت الاولى التفريع بالفا لتفرعه على ما قبله من جهة
اخرى اي غير الجهة التي هي كون الدلالة عادية فالذي يومنكم اي
يجعلكم امنين فاجابوا على مقتضى الرايين مع ان هذا كرابي انما
اجابوا على مقتضى رايهم لا مقتضى راي غيرهم فلا بد من توزيع في الكلام
فقالوا اي ارباب القول الاول وليس المراد ان الضمير راجع لارباب
الرايين كما هو ظاهره لكن لا بالمعجزة اي فليس مع المعجزة الا الاهتدا
والمعية بالواو للمقابل وهو سند لقوله لكن لا مع وجود الباطل والمراد
بالنقيض هنا المنافي والاضلال بالدليل الخ توجيه لاستحالة الاضلال
مع المعجزة فالواو تعليلية وحاصله ان الدليل لا ينتج الا العلم والشبهة
لا تنتج الا الجهل المركب فلو حصل الاضلال بالدليل لانقلب الدليل شبهة
والعلم الحاصل عنه جهلا وذلك محال لما فيه من قلب الحقائق والعلم
الحاصل عطف على الدليل فقالوا اي اصحاب القول الثاني
واذا كانت الخ توجيه لما قبله فالواو تعليلية وهو ان اية صدق النبي
حاصل هذا الجواب انه يجوز ان يضل لكن لا بانه صدق الرسول واية صدق
الرسول ليست المعجزة وحدها بل بشرط حصول العلم لنا عنها واذا خلق
الله الخارق على يد الكاذب لا يحصل لنا علم بصدقه اذ لا صدق عنده حتى
يعلم وح فيحصل الاضلال بخلق الخارق على يديه ولا يحصل رابية الصدق
فقول الشارح حصول العلم الاولى ان يقول المعجزة بشرط حصول العلم لنا منها
لكنه لما اجرى الكلام على ما ذكر من حصول العلم توسع واطلق الاية عليه
عن تلك المعجزة اي الناشئ عن تلك المعجزة انتفى الخ اي لان
العلم هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع وح فلا يحتمل النقيض بوجه

لا باعتبار الخارج لوجه المطابقة ولا باعتبار الذهن لوجود الجزم ولا باعتبار
تشكيك مشكك لوجود الثبات النقيض اي المنافي والا انقلب
اي العلم جهلا وهذا يدل على ان معنى قوله انتفى معه احتمال الصدق
اي بحسب الذهن فوجود الاحتمال لوجود الشك واراد بالجهل لثان
لانه معنى الخ حاصله ان الصدق واجب عرضي وجواز الكذب
جواز ذاتي والجواز الذاتي لا ينافي الوجوب العرضي ويجوز لنا عقلا
الخ هذا شرح قوله في المتن ويجوز خرق العادة الخ وهو مع اطنابه ليس بمحرر
كتحرير ما في المتن مع اختصاره في حقه اي في حق المحق نقيض
ذلك ان نقيض فا علمنا وقوعه ضرورة الاولى الخ اي لقربه منه اي
واما تعلقه بتجويز خلاف الاولى لا يقدح في علمنا بصدقه اي بصدق
المحق والجملة في محل رفع خبر تجويزنا عقلا خرق العادة الخ واذا علم
الواو استئنافية وحذف صلة صدق الرسل لظهورها اي صدقهم فيما
اخبروا به وجاؤوا به من عند الله بدلالة المعجزة متعلق بعلم اي واذا
حصل بدلالة المعجزة العلم بصدق المرسل وجب تصديقهم اي اعتقاد
ان اخبارهم كل ما اتوا به عن الله مطابق للواقع اي لان المعجزة اقتضت
ان الله صدقهم في مدعاهم انهم ارسلوا ليبلغوا عن الله كل ما امرهم
بتبليغه فاذا علمنا بالمعجزة صدقهم وجب تصديقهم في كل ما اتوا به اذ
التخلف يقتضي الكفران هذا والمناسب لسياق الكلام حذف علم وابدال
تصديقهم بصدقهم فيقول واذا ثبت بدلالة المعجزة صدق الرسل وجب
صدقهم في كل ما اتوا به عن الله واستحال عليهم الكذب فيه عقلا اي
كان صدقهم واجبا والكذب عليهم مستحيلا عقلا تامل ويستحيل
منهم الكذب اي ويستحيل وقوع الكذب منهم وهذا هو الممهد له وهو
معلوم مما قبله فكان الاولى تفريعه عليه بالفا والمراد انه يستحيل منهم الكذب
في الاحكام واما الكذب في غيرها فيدخل في عموم المعاصي وقوله عقلا
راجع لكل من الوجوب والاستحالة وان شئت علقته بالثاني ويلزم منه
ان الوجوب عقلي ولا يخفى ان هذا قاصر على القول بان دلالة المعجزة عقلية
او وضعية لما يلزم من كذبهم على الاول نقض الدليل العقلي وعلى الثاني

من الكذب

من الكذب في خبره تعالى ولا يظهر على القول بان الدلالة عادية لان وجوب
صدقهم واستحالة الكذب عليهم على هذا القول عادي لا عقلي الا ان يقال المراد
بالعقل ما قابل السمع وحينئذ فيجري ذلك على الاقوال الثلاثة والمعاصي
شرعا عطف على الكذب على حذف مضاف من باب عطف العام على الخاص
اي ويستحيل وقوع المعاصي منهم شرعا واستحالة المعاصي لم تؤخذ الا من
الشرع لا من الدليل العقلي والمراد بالاستحالة بالنسبة للمعاصي المنع لا عدم
تصور الوجود لان العقل يجوز وقوع المعصية منهم من حيث انهم ذوات
اي ويمتنع وقوع المعاصي منهم شرعا فعبر عن المنع بالاستحالة للمشاكلة
لانا مامورون الخ هذا سند لامتناع وقوع المعاصي منهم قال تعالى في
حق سيدنا محمد واتبعوه لعلكم تهتدون وقال تعالى قل ان كنتم تحبون الله
فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم فلو اتى بالمعصية لوجب علينا بمقتضى
هذه النصوص متابعته في فعل ذلك الذنب لكن وجوب متابعته فيه باطل
فبطل المقدم وقد احتج في شرح المعالم على عصمتهم بامور منها انه لو صدر عن النبي
ذنب لكان فاسقا ولو كان فاسقا لوجب ان لا تقبل شهادته في الاشياء
الحقيرة فلان لا تقبل شهادته في بيان الاديان السابقة الى قيام الساعة
بالطريق الاولى ومنها انه لو صدر منه الذنب لوجب زجرهم لعموم الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر وهو مناف لوجوب التعظيم والتوقير لهم وفيه ايضا اذاهم
وقال تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة
ومنها انه تعالى اخبر حكاية عن ابليس انه قال فبعزتك لاغوينهم اجمعين
الا عبادك منهم المخلصين فاستثنى المخلصين من ذرية ادم وهم الانبياء
لانه لو كان المراد بهم غيرهم للزم ان غير الانبيا اصلح حالا من الانبيا وهو
خلاف الاجماع مامورون بالاقتداء بهم اي فيما ليس خاصا بهم
وغير جبلي وغير مباح فالافعال الجبلية كالمشي والقعود والسكون لا يجب
علينا متابعته فيها وكذا الافعال المباحة والامور التي ثبت اختصاصه
بها فلو جازت عليهم الخ لم يتعرض لبيان الملازمة اعتمادا على فهمها
من قوله لانا مامورون بالاقتداء بهم الخ وانت خبير بانه لا يلزم من جواز المعاصي
عليهم امرنا بها فكان الاولى ان يقول فلو وقعت منهم معصية لكنا مامورون

بها الا ان يقال مراده بالجواز العقلي لو قوعي لا العقلي او ان في الكلام حذف اي
فلو جازت عليهم لزمنا و قعت منهم ولو وقعت منهم لكنا مامورين بها فتامل
لكنا مامورين بها اي بالمعصية فيه انه لا يلزم من صدور الشي عنهم
ان يكون   مامورا به لان الافعال التي تصدر عنهم اما واجبة او
مندوبة او مباحة والمباح ليس مامورا به فلو قال لكنا ماذونين فيها
لكان احسن وقد يجاب بانا لا نسلم صدور المباح منهم بل ما يصدر منهم
دائر بين الواجب والمندوب ولا يصدر عنهم مباحا لا ويصير مندوبا
ونحوه فكل ما يقع منه يكون مامورا به وحينئذ فلا اعتراض   قل ان الله
لا يامر هذا اسند للاستثنائية المطوية القائلة لكن التالي باطل وهذا
الدليل وان كان على صورة العقلي لكن المثبت له السمع وحينئذ فلا ينافي كون
الاستحالة سمعية وكذا يقال في دليل امتناع وقوع المكروه منهم والمباح
الاتيين   وبهذا اي الاشارة راجعة لدليل منع وقوع المعاصي على حذف
مضاف اي وبمثل هذا فنقول لو وقع منهم المكروه لكنا مامورين بالاقتدا
بهم لما سبق لكن التالي باطل لانه يقتضي الجمع بين متنافيين وذلك
كونه مامورا به منهيا عنه لان وجه بطلان التالي قوله قل ان الله لا يامر
بالفحشا كما يوهمه كلامه   بل والمباح اي معطوف على المكروه اي وتعرف
عدم وقوع المباح على الوجه الذي يقع من غيرهم وهو وقوعه بحسب
مقتضى الشهوة وحاصله ان تقول لو وقع منهم المباح على الوجه الذي
يقع من غيرهم لكنا مامورين به لما سلف لكن التالي باطل لانه حينئذ يصير
مامورا به مباحا وذلك يستلزم الجمع بين متنافيين واذا بطل التالي فالمقدم
وهو وقوع المباح منهم على الوجه الذي يقع من غيرهم مثله واذا بطل
المقدم ثبت نقيضه وهو عدم وقوع المباح على الوجه الذي يقع من غيرهم
اذ افعالهم عليهم السلام دايرة بين الواجب والمندوب لمرافقة فلا
يفعلون شيا الا لقصد التاسي بهم او التقوي به على الطاعة وظاهر كلامه
يقتضي ان دليل عدم وقوع المباح منهم على الوجه الذي يقع من غيرهم
هو قوله قل ان الله لا يامر بالفحشا وليس كذلك بل الجمع بين متنافيين
كما علمت   الكلام في عصمة الانبيا يحتمل ان مراده كلام المص في عصمة

الانبيا

الانبيا اي وهو غير مسلم لان كلام المص في عصمة الانبيا بعد البعثة فقط ويحتمل
ان المراد الكلام هنا في هذا المقام وهو ظاهر   اكثر الاشاعرة الاولى ان
يقول اكثر اهل السنة الشامل للاشاعرة والماتريدية   الى انه اي الحال
والشان والاولى اسقاط لفظ اي   قبل البعثة الاولى قبل النبوة بل
الاولى اسقاط ذلك لان المقام في الكلام على حكم المعصية قبل النبوة تامل
الى انه اي الحال والشان وقوله يمتنع ذلك اي وقوع المعصية
منهم والمراد يمتنع عقلا كما تقتضيه السياق وذلك لانه لو وقع منهم معصية
لاستحقوا التقبيح ساعة ما لكن التالي باطل فكذا المقدم   على انه قال
اي لكنه قال تصور المسئلة بالممتنع اي تصورها وقوعا وتحققا واظهره
فانه لا يتم الا لو كان الكلام في اول رسول فقط كمولانا ادم او في النبي المبعوث
بعد الفترة والامر ليس كذلك اذ الكلام في حكم الانبيا كافة قبل البعثة
وتصور وقوع المسالة ح لا امتناع فيه اذ قد يكون النبي قبل البعثة مكلفا
بشريعة من قبله الا ترى لهارون ويوشع بن نون فتى موسى فانهما كانا
قبل البعثة مكلفين بشريعة موسى واذا علمت انه لا امتناع في تصور وقوع
المسالة تعلم ان ما اجاب به المص في بعض كتبه لا حاجة له وحاصل جوابه
ان المراد بقول بعضهم يمتنع وقوع المعصية منهم اي ما كانت صورته صورة
المعصية اي ما ثبت انه معصية بعد مجي الشرع كصورة الزنا ونحوه   وقال
بعض اصحابنا الامتناع بالسمع اي وقال بعض اصحابنا يمتنع صدور المعصية
منهم سواء كانت صغيرة او كبيرة بالسمع لا بالعقل فهذا قول ثالث مخالف لكل من
القولين قبله هذا ظاهره وانت خبير بان هذا الاخير مقابلته للقول الاول
القايل انه لا يمتنع عقلا صدور الكباير والصغاير من الانبيا لان هذا لا ينافي
انه يمتنع ذلك بالسمع كما لا يخفى وانما يحسن ان يقابل ما قبله وهو قوله
وذهب بعض اصحابنا الى انه يمتنع عقلا فتامل   لكن دل السمع اي
لا معنى لهذا الاستدراك فالاولى ان يقول فقد دل السمع اي ثم ان السمع
اللفظ المسموع من القران او السنة والمراد بالشرع الاحكام الشرعية اي
فقد دلت الالفاظ المسموعة بعد ورود الشرع اي وفيه انه لم يرد نص صريح
بذلك فلعله اراد بالسمع الاجماع تامل   وذهب الروافض اي الفرق

بين هذا والمذهب الثاني الذي اختاره عياض باختلاف الماخذ كما يظهر من
قوله بعد ومعتمد الفريقين ماخذ الروافض ومن وافقهم من المعتزلة ٧
التقبيح العقلي وماخذ المذهب الثاني ما تقدم من الدليل العقلي والاولى
حذف قوله المذهبين الثاني ما تقدم من الدليل العقلي والاولى حذف
قوله قبل البعثة لان المقام يغني عنه ومعتمد الفريقين يعني قبل
البعثة الروافض واكثر المعتزلة لان صدوره الخ توجيه لماخذ الفريقين
وهو انما يناسب مقول الروافض الجاري على ما هو اعم بخلاف مقول اكثر
المعتزلة الجاري على الكبائر فقط من بعثة الرسل متعلق بمحذوف
صفة للحكمة اي ما اقتضته الحكمة الناشئة من بعثة الرسل فمن ابتدائية
او انها بمعنى في والحكمة في بعثة الرسل كمال الخلق وهذا يقتضي تعظيمهم
فيكون اي الصدور عنهم في الاحكام الاولى حذفه
لان الاجماع على عصمتهم فيما يبلغونه من الله مطلقا وقوله لان المعجزة الخ
علم من هذا التعليل ان مستند الاجماع المعجزة لا دليل من قبل الرسل
فيما يبلغونه اي قصدا واما جوازه الخ المراد الجواز العقلي لا الشرعي
فمنعه الاستاذ الخ خبر عن قوله واما جوازه الخ وانت خبير
بان المنع انما يتعلق بالصدور لا بالجواز فالاولى حذف لفظ جواز او
ابدال لفظ منعه بنفاه وجوزه اي صدور الكذب منهم غلطا
القاضي ابو بكر الباقلاني قصدا واعتقادا محترز الاول الغلط
ومحترز الثاني النسيان لان ما يقع في حال النسيان انما يقع على طريق
الظن كذا قرر وفيه ان الناسي قد يجزم بالنقيض فالقصد والجزم
يجامعان النسيان قال القاضي عياض لا خلاف في امتناعه
اي في امتناع صدور الكذب في الاحكام الخ وهذا الاسلوب يقتضي
ان الخلاف في دليل الامتناع مع الاتفاق على امتناع صدوره والاسلوب
السابق يقتضي ان الخلاف في جواز الصدور وعدم جوازه فالاسلوبان
متخالفان وقد يقال لا مخالفة لان المراد بالجواز الذي وقع فيه الخلاف
الجواز العقلي والخلاف فيه لا ينافي الاتفاق على امتناع صدوره لانه
لا يلزم من كون الشيء جايزا عقلا وقوعه فافاد اولا حصول الاختلاف

في جوازه

في جواز حصوله عقلا وعدم جواز حصوله ثم افاد ثانيا الاتفاق على عدم
حصوله بالفعل والاختلاف في دليل عدم حصوله الا انه كان الاولى
للشارح ان يقول او لا بدل شنعه الاستاذ فنفاه الاستاذ واشتد القاضي تامل
في امتناعه اي من جهة الوقوع بالفعل اعم من كونه جايزا عقليا او ممتنعا
عقليا والصواب ان الكذب لم يقع منهم مطلقا لا عمدا ولا نسيانا ولا غلطا
واما الجواز العقلي وعدمه فشيء اخر قد علمت ما فيه من الخلاف وهذا كله في
الكذب في الاحكام واما الكذب في غيرها ووقوع المعاصي غير الكذب فاشار
اليه بقوله واما غير المذكور الخ واما غير المذكور من المعاصي الخ غير
المذكور هو غير الكذب في الاحكام وقوله القولية شامل للكذب في غير الاحكام
وقوله وصغاير الخسة اي التي تدل على خسة فاعلها ودناءته كسرقة لقمة
والتطفيف بحبة وقوله والاجماع على عصمتهم هذا يدل على ان المنع شرعي
وقوله خلافا لبعض الخوارج اي حيث جوزوا وقوع الكبائر وصغاير الخسة
عمدا اتفق الكل على جوازه اي جوازا وقوعيا وقوله سوى الروافض
اي فانهم منعوا وقوع جميع ذلك منهم عقلا ولو سهوا او غلطا لان صدور
المعاصي منهم ولو سهوا مما يحقرهم في النفوس وينفر الناس من اتباعهم وهذا
خلاف ما تقتضيه الحكمة في بعثة الرسل فيكون صدور ذلك منهم قبيحا
عقلا بل اتفقوا على امتناعه اي امتناع اتيان الكبائر وصغاير
الخسة مطلقا سواء كان عمدا او غلطا او نسيانا وضمير اتفقوا راجع لكل اهل
السنة والروافض وقوله وهذا الذي ذكره اي الامدي فقال القاضي
اي ابو بكر الباقلاني بدليل السمع اي اتفقوا على امتناعه بدليل
السمع والمراد به هنا الاجماع وبدليل العقل ايضا اي لكن دليل العقل
عند اهل السنة مخالف له عند المعتزلة فالدليل عند اهل السنة انه
لو وقعت منهم معصية عمدا او نسيانا او غلطا لكنا مامورين باتباعهم فيها
لكن التالي باطل لقوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء ولما يلزم عليه من كون
الشيء مامورا به ومنهيا عنه واما عند المعتزلة فلما مر من ان صدور المعصية
عنهم مما يحقرهم في اعين الناس ويمنع من اتباعهم وهذا خلاف ما تقتضيه
الحكمة في بعثة الرسل فيكون صدورها عنهم قبيحا عقلا التي لا خسة

فيها اي لا دناءة فيها كالمقبلة لاجنبية والنظر لها بشهوة   لاختلاف الناس
في الصغائر اي ما هي فربما راه البعض شيا صغيرة يراه بعض اخر كبيرة فلا تتحقق
الصغيرة نظرا الى الناس كلهم فكان لا يسلم منه الجميع وتنزيه منصبهم الرفيع عنه
ولان جماعة الخ هذا تعليل اخر وقوله فهو كبيرة اي نظرا لمن عصى
بذلك وليس عند هولاء الجماعة شي من الذنوب صغيرة   وافعالهم
يجب الخ مبتدا وخبر والجملة عطف على قوله ولان الله الخ وهو علة مستقلة
فلو جازت منهم الاولى فلو وقعت منهم لكنا الخ والحاصل ان المعاصي
اما كفر او غير كفر والثاني اما كبيرة او صغيرة والثاني اما صغيرة خسة او لا وفي
كل اما ان يكون صدور ذلك منهم عمدا او لا وفي كل اما قبل البعثة او بعدها
اما الكفر فلم يقع منهم اتفاقا ولم يقل احد بجوازه عليهم الا جماعة من الخوارج
تسمى بالازارقة وما عداه في جوازه ووقوعه وعدم جوازه خلاف وهل دليل
الامتناع شرعي او عقلي فيه خلاف والحق امتناع وقوعها منهم ما لم يترتب على
الوقوع تشريع والا فلا   وبهذا اي التعليل الاخير وهو قوله ولانه لو وقعت
منهم معصية لامرنا باتباعهم فيها ونقول ايضا لو وقع منهم مكروه لامرنا
باتباعهم فيه فينقلب طاعة لكن انقلاب المكروه طاعة محال لانه يصير
مامورا به منهيا عنه   فالحق ان افعالهم دائرة بين الوجوب اي فصفة
افعالهم دائرة الخ او المراد فافعالهم دائرة بين ذي الوجوب وهو الواجب فلابد
من التقدير في الاول او في الاخر   والاباحة اي اباحة الفعل في حد ذاته
فلا ينافي كونه طاعة منهم   واذا كان اهل المراقبة الخ هذا تاييد لما قبله
والمراقبة دوام استحضار المراد اطلاع المولى سبحانه على جميع احواله ظاهرة
كانت او باطنة لا قال تعالى وما تكون في شان وما تتلوا منه من قران ولا
تعملون من عمل الا كنا عليكم شهودا اذ تفيضون فيه ولا خفاء ان لزوم المراقبة
يوجب خوف النفس بالكلية وحضور القلب بنفي الخواطر وضبط الجوارح عن
التلبس بالمعاصي وعدم الغفلة عن حركاته وسكناته   ورسوخ المعرفة
الاولى وكمال المعرفة لاجل ان يفيد ان المعرفة مقولة بالتشكيك
فصل اي في بيان اثبات الرسالة لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم قوله
ونبينا الاضافة للتشريف اي لتعظيم شان المضاف اليه وتشريفه لانه

نحن

ثبت لنا غاية الشرف بالنسبة اليه والنون للمتكلم ومعه غيره اي معشر امة
الاجابة والمولى هو الناصر وقوله قد علم الخ قد للتحقيق اي قد علم تحقيقا
بالضرورة ادعاوه للرسالة وسند ذلك نقل الموافق والمخالف كذلك بالتواتر
وذلك يفيد العلم الضروري وعم اعترافنا به ثم ان قوله ونبينا الخ اشارة الى
قياس اقتراني حذف كبراه اي وكل من كان كذلك فهو رسول ينتج سيدنا
محمد رسول   ومتحديا بمعجزات قد علمت ان من قيود المعجزة التحدي وبحسب
ذلك يظهر لك ما في قوله بمعجزات من التجوز حيث سمى الخوارق معجزات
باعتبار ما الت اليه ثم لا يخفى ان معجزات جمع سلامة وهو من صيغ القلة
ومولانا محمد قد ظهر على يديه ما لا يحاط به من المعجزات فالجمع اذن في غير
محله الاصلي ولاجل دفع الايهام اتبعه بقوله لا يحاط بها وقوله لا يحاط بها
اي لكثرتها وفيه انما اتحدا به بالفعل محصور الا ان يقال هذا على سبيل
المبالغة والمعنى متحديا بمعجزات من شانها انها لا يحاط بها لكثرتها او يقال ان
من جملة ما تحدى به القران وهو باعتبار ما اشتمل عليه لا يحاط به
في اثبات الخ كانه جعله صلة لنظم ولو اعتبره صلة للدليل بعد اه وعلى
وظهرت الخوارق الخ هذا يتضمن كونه تحدى بها في وقوعها وانها وقعت
غير مكذب به له وحينئذ فكلامه متضمن لجميع قيود المعجزة وكانه قال قد ظهرت
المعجزة على يديه   بالتواتر اي بالكلام المتواتر   الذي ينقله الخ صفة
للتواتر اظهرت به ما هو عليه من علو المرتبة   الموافق المراد به الذي
يعترف له بالرسالة والمخالف هو الذي لا يعترف له بها   والتواتر اي والخبر
والتواتر اي المتواتر   ضرورة اي وجوبا لان العلم المفاد بالتواتر قيل انه
ضروري وقيل انه نظري فحملنا الضرورة على الوجوب لاجل ان يكون كلامه
صادقا بكل من القولين   فقد تقدم الخ اي نظرا الى قوله قبل وهل دلالة
المعجزة على صدق الرسل عقلية او وضعية او عادية اقوال   ان من المنكرين
لنبوة نبينا الخ فيه ان الفرقة الثانية لا تنكر نبوته وانما تنكر عموم بعثته
فكان الاولى ان يقول ان من المنكرين لرسالته ولعمومها اليهود او يقول ان من
المنكرين لنبوته فرقة من اليهود تامل   وزعموا ان النسخ محال وتمسكوا
ظاهره ان الضميرين في زعموا وتمسكوا راجع لجميع اهل تلك الفرقة فيكون

ظاهره ان جميع تلك الفرقة اتفقوا على استحالة النسخ وانهم اتفقوا على ان
الدليل على استحالة النسخ الدليل العقلي وزاد بعضهم الدليل النقلي على الدليل
العقلي فقوله وبعضهم تمسكوا بالنقل اي زيادة على الدليل العقلي وان جعلوا
ضمير تمسكوا راجع لبعض تلك الفرقة لا لجميعهم كان ظاهره مفيدا ان بعضهم
تمسك على استحالة النسخ بالدليل العقلي وبعضهم تمسك بالنقل وحينئذ فقد
حسنت المقابلة لكن كلام ابن التلمساني في شرح المعالم يفيد خلاف كل من الاحتمالين
وان الفرقة الاولى جميعها تمسكت على استحالة النسخ بدليلين العقلي والنقلي
ونصه وزعموا ان النسخ محال وتمسكوا في احالته على زعمهم بوجهين العقل
والنقل اما العقل فقالوا النسخ يتضمن البدا والبدا على الله محال واما النقل
فقالوا ان موسى نص على ان شريعته لا تنسخ وانه قال تمسكوا بالسبت ابدا اهـ
وتمسكوا ضمنه معنى اعتمدوا فعداه بعلى او ان على بمعنى الباء
يستلزم البدا اي ظهور شيء كان خافيا عليه سبحانه وتعالى وانه قال عطف
على قوله نص الخ وهو كالسند فهو عطف علة على معلول بالسبت اي باحترامه
وتعظيمه وحرمة العمل فيه تعرف بالعيسوية المناسب للربط ان يقول
وتعرف بالواو والعيسوية نسبة لعيسى لتواطئهم على قوله الى العرب اي
لا لبني اسرائيل والرد الخ لما قرر ما لهم من الادلة توجه الى دفعها فقال
والرد الخ ان عينت الخ مقابله محذوف اي وان عينت به شيئا اخر غير
هذا فعليك بيانه فقد سلك في هذا الرد طريق الاستفسار ولذا نسخه
اي ولاجل ظهور ما كان خافيا عليه نسخ الحكم الاول في النسخ الاولى
للنسخ وقوله فانه اي الباري سبحانه او الحال والشان وهذا سند لمنع
منع البا للتصوير اي التصرف المصور بكذا تصرفه اي تعالى وقوله
منع الخ هذا حاصل النسخ وهو متعلق بتصرف او ان البا للتصوير واشار
بهذا الى ان تصرفه تعالى في افعال عباده الاكتسابية من جهة الحكم بان
يجعل هذا الفعل ممنوعا وجائزا بمنع ما اطلقه اي جوزه في وقت وقوله
واطلاقه اي بجوزه قوله البدا معمول لا يستلزم وقوله لا يستلزمه اي البدا
تصرفه فيهم اي تصرفه تعالى في العباد اي لكان تصرفه فيهم
مستلزما للبدا اي لكن التالي باطل باتفاق فبطل المقدم والى هذه الاستثنائية

اشار

اشار بقوله واذا لم يدل الخ بافعاله اي التي ليست مكتسبة للعباد واذا
لم يدل الخ الاولى واذا لم يستلزم الثاني البدا فلا يستلزمه الاول والمراد بالاول
هو قوله تصرفه في افعال عباده الخ والمراد بالثاني هو قوله تصرفه فيهم بافعاله
الخ كيف ومن المعلوم الخ اي كيف يكون الثاني مستلزما للبدا والاستفهام
انكاري بمعنى النفي اي لا يصح ان يكون الثاني مستلزما للبدا لان من المعلوم م
الخ فالواو تعليلية سند للانكار نهيهم اي نهي الصدر الاول من
الصحابة فالمصدر مضاف للمفعول والفاعل هو الباري تعالى هذا
الخ الاشارة راجعة لمضمون قوله والرد على من احال النسخ للبدا اي والرد
بما ذكر على من احال النسخ اذا تنزلنا الخ لا يبالي اي سوال نعت
فلانا في انه يبالي سواله نعتهم وادب ثم نقول الخ هذا الزام للفرقة
الاولى المستندة في احالة النسخ على السمع والنظر العقلي والاولى تقديمه
على الدليل الذي مر لان الذي مر تحقيقي وهذا الزامي والشان ان الالزامي
يقدم على التحقيقي اي انا فلزمكم بثبوت الرسالة لسيدنا محمد بناء على ان النسخ
لا يستلزم ظهور شيء كان خافيا على الله واما النسخ الخ مقابله محذوف
اي وما مر ثبت لرسالة موسى وعيسى عليهما السلام واما النسخ الخ
وقد حرم بالبنا للفاعل اي وقد حرم الله وقد حرموه اي حرم عليهم
فهو بالبنا للمفعول ويصح بناوه للفاعل اي اعتقد واخبر به فهو مبني للمفعول
والفاعل وعلى كل حال فالضمير لليهود لذوي الولادة يحتمل ان المراد
من تمكن منه الولادة بان كان بالغا فلا يجب الا على البالغ دون الصغير
ويحتمل ان المراد من ثبت له الولادة سوا كان صغيرا او كبيرا قوله وقد اجبوه
في اسناد الايجاب لضمير اليهود توسع اي اوجب الله عليهم او حكموا
بوجوبه ونسبة الحكم لهم مجاز لكونه ظهر فيهم ويحتمل ان ذلك باجتهاد
منهم مبالغته الانسب الاتيان بهذا بعد قوله ولا يخفى كذب هذه
النقل المقتضي لابطاله ثم بعد ذلك يفيد انه لعنه لهم ابن الراوندي ثم يبين
شانه ابن الراوندي بفتح الواو وكان من الزنادقة خلافا لما قاله بعضهم
كالفناري في حاشية المطول من انه كان من الاولياء المدللين على الله
لما ظهرت المعجزة اي لان كلا من شريعة سيدنا محمد وعيسى وقع فيها النسخ

لبعض ما في التوراة من شريعة موسى كالم يظهر اي فيما مضى وقوله ولا يظهر
اي في المستقبل بالنظر لزمن المص اولي الازمنة اي حق وانت خبير بان
ما بالي يقتضي ان يكون متعينا لا اولى كما اقتضاه كلامه فكان المناسب ان لو
قال لتعين ذكره الخ حتى غيروا وصفته في كتبهم فكان فيها ابيض مشرب
بحمرة فغيروا ذلك الى اسود ولم يحتج احد منهم بذلك اي النقل المتقدم
عن موسى واما العيسوية وهم القائلون انه مرسل للعرب خاصة
لا يخفى تناقضه اي لان قولهم لم يكن رسولا الى كل الخلق سالبة جزئية وقد
اعترفوا بانه رسول للعرب وهذا يتضمن وجوب تصديقه فيما قاله وهو انه
رسول الى الخلق كافة وهذه موجبة كلية والموجبة الكلية تناقضها السالبة
الجزئية وافضلها اي المعجزات المتقدمة في قوله وتحدا بالمعجزات ان لا يحاط
بها ولما كان ما تقدم يوهم تساويها في الفضيلة دفع ذلك بما هنا وانما كان القران
افضلها لبقائه معجزة الى غاية الدهر بخلاف غيره كانشقاق القمر فانه معجزة في
وقت معين الذي لم يزل يقرع الخ يقرع ماخوذ من القرع وهو خبط
الباب اريد به لازمه وهو الموصول وهو خبر يزل واسمه قوله اياته وفاعل
تقرع ضمير يعود على اياته اي الذي لم تزل اياته تصل لاسماع البلغا والبلغا
جمع بليغ وهو ذو الملكة الذي يقتدر على التعبير عن ما يقصده بكلام
بليغ اي مشتمل على ما يقتضيه الحال بتضليل متعلق بتقرع اي قرعا
ملتبسا بتضليل غير دين الاسلام قال تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا الاية قوله
ويحرك هو بالبنا للفاعل عطف على قوله لم يزل اي والذي يحرك الخ فهو وصف
ثالث للقران وفي بعض النسخ تحرك بالتا المثناة فوق عطف على تقرع فهو
خبر ثان لتزل في طلب المعارضة اي بالاتيان بمثله وقوله على سبيل
التعجيز اي لاجل تعجيزهم اي ظهور عجزهم حمية اللسن مفعول
تحرك والحمية ماخوذ من الحماية وهي الرفع والحفظ واللسن بضم اللام
وسكون السين جمع لسن بفتح اللام وكسر السين وهو الفصيح اي الفصحا
واضافة حمية للسن من اضافة الصفة للموصوف اي وتحرك الفصحا
الذين لهم قدرة على الدفع والمعارضة وحفظ ما يقولونه او من قبيل الاضافة
البيانية المتوقدي الفطنة صفة للسن والمتوقدي جمع متوقد حذفت

نون

نونه للاضافة والتوقد اشتعال النار اريد به هنا لازمه وهو الكمال والفطنة
القريحة بمعنى العقل والقريحة توصف عند كثرتها وكمالها بالتوقد كالنار توصف
بالخمود عند قلتها واضافة متوقدي الفطنة من اضافة الصفة للموصوف اي
اللسن الكامل الفطنة والعقل ولا يخفى ما في كلامه من المجاز حيث اطلق لاشتعال ل
واراد لازمه وهو الكثرة والكمال او انه شبه العقل بالنار بجامع التاثير
والتعلق في كل لان النار متى تعلقت بشي وتوجهت اليه اثرت فيه وكذلك
العقل واثبات التوقد تخييل الاقويا المعارضة من اضافة الصفة
للموصوف اي الموصوفين بان معارضتهم قوية ويقال فلان قوي المعارضة
اي ان له قدرة على الكلام والمعارضة وقوله نظما ونثرا نصب بنزع الخافض
اي الذين لهم قدرة على المعارضة بالنظم والنثر الخائضين من الخوض
بمعنى التصرف والمراد بفنون البلاغة اساليبها وطرقها وهي مقتضيات الاحوال
والمراد بتصرفهم في مقتضيات الاحوال انهم متى عبروا عن شي اتوا في عبارتهم
بما يقتضيه الحال لاحاطتهم بمقتضيات الاحوال واتى بقوله طولا وعرضا
للمبالغة في كمال تصرفهم في اساليب البلاغة وهو منصوب على التمييز المحول
عن المضاف اي الخائضين في طول كل فن وعرضه لا تغلت بضم التا
وفتح اللام اي لا تخرج منه كلمة اي افواها وهو فاعل تغلت وانث
الفعل لاكتساب الفاعل التانيث من المضاف اليه واطلق الكلمة في المقام
على الكلام الموصوف بالبلاغة توسعا ومجازا اي بحيث لا تخرج عن معارضتهم
اقوى كلام بليغ هذا اذا عرض تحديهم فيه بل ولم يعرض فيه تحديهم اي انه
على تقدير لو اتى شخص بكلام كامل في البلاغة كان لهم قدرة على معارضته
من حيث الاتيان بمثله وعبر بالمنع بمعنى اقوى لان الكلام البليغ يتفاوت في
البلاغة فكيف وهم يسعون الخ اي فكيف يتركون معارضة القران والحال
انهم يسعون في تحديهم اي في شان تعجيزهم اي اثبات عجزهم صريح الخ
اي ان تركهم لمعارضته في تلك الحالة بعيد غاية البعد وقوله مثله اي
مثل القران في الاسلوب والبلاغة ثم صرح بعجز الجميع اي جميع من
تحدا عليه بالقران وهو المبعوث لهم والمرسل اليهم وهذا جار على طرفي
الخلاف السابق وهو ان الملائكة غير مرسل اليهم ومراده بالتصريح ما يشمل

مافهم بطريق اللزوم لان العجز في حال الانفراد غير مصرح به بل مفهوم من الاية
بطريق الاولية وانظر ما وجه تقديم الجن على الانس مع ان اسلوب الاية
جار على العكس   ومع ذلك اي ومع قرع ايات القران اسماع البلغا
الموصوفين بما تقدم بتضليل دين غير الاسلام وتحريكها لهم في طلب المعارضة
وتصريحها بعجزهم عن معارضته تحق منه والاتيان بمثله   لم تحرك انفتهم
اي لمعارضته والمراد بانفتهم هنا همتهم العلية لاستكبارهم   وهم
المجبولون الخ الواو للحال والضمير المجرور عايد على الانفة بمعنى الهمم العالية
اي والحال انهم المطبوعون على الانفة ولا يخفى ما يقتضيه هذا الاسلوب من
القصر اي وهم المجبولون لا غيرهم كالعجم   ومن عادتهم هذا من تتمة قوله
وهم المجبولون عليها وقوله معها اي مع الانفة وقوله ضبط انفسهم اي عن
المعارضة   وان كان في ذلك اي في معارضة ذلك المعارض هلاك
انفسهم   فكيف بما هو اخف اي فكيف يعقل تمالك انفسهم عن المعارضة
حيث قدح في مناصبهم بالعجز فيما هو من نوع البلاغة   التي هي كلامهم
اي صفة كلامهم   وتدب اي البلاغة فيهم من دب الطفل اذا مشى ومعلوم م
ان دبيب الطفل ناشي عن غير روية فكان ملجا الى ذلك فكذلك البلاغة
تتحرك فيهم من غير روية فهو اشارة لتمكن البلاغة فيهم   حتى انهم بها
اي بالبلاغة في كل واد من اودية الكلام يمشون اشارة الى ان كل كلام وقع منهم
كان مدحا او هجا او رثا او غزلا او غير ذلك لا يكون الا بليغا   اخرسهم
اي اسكتهم وافحمهم وقوله احسوا اي ادركوا وقوله مقاومته اي معارضته
اما انه ليس الخ اشارة بهذا الى انه اضطرب في وجه اعجاز القران بعد
الاجماع على انه معجز هل ذلك لصرفة اي انهم كانوا يقدرون على اسلوبه والاتيان ه
بمثله او لانهم صرفوا عن ذلك اي سلبهم الله القدرة على ذلك بعد مجي النبي
صلى الله عليه وسلم او انه لم يكن في طوقهم لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة
والدرجة القصوى من البلاغة ولم يوط احد من البشر تلك الطبقة وهذا هو
الصحيح   اما انه اي ما يقع به المعارضة من القران وهو السورة من مثله
ومن لم يسمع الخ ما جرا عليه في المقام من الحرس والسكوت عن معارضته
في حق من له عقل واما من لم يسمع فقد اشار له هنا وقوله واندب اي تحرك

وقوله لمقاومته اي لمعارضته هذا الامر وهو القران العظيم   كمسيلمة هو
بكسر اللام وفتحها لحن   والى مخرقة من الخرق بضم الخا المعجمة وسكون
الرا بعدها قاف اي مضحكة وحمق اي شي يضحك منه ناشي عن الحماقة
وقلة العقل   نقل احاد هذا بدل من نقل غيره   لا يمكن الاعتذار
عنهم اي بان يقال السبب في عدم معارضتهم له عدم وصوله لهم تواترا
كلا كلمة ردع وزجر بمعنى انكفوا عن هذه المقالة   بحملة جمع حامل
بمعنى حافظ وهو متعلق بامتلات وقوله وصحفه اي محال كتب. والاشارة
بالدال المهملة اشاعة امره وقوله سهلها وجبلتها بدل مفصل من مجمل والمراد
بالسهل ما قابل الجبل والمراد بالبدو والبادية وبالحاضر الحاضرة   مومنها
وكافرها ضعيفها وانسها السياق يقتضي ان هذا من اطراف البدل وانت خبير
بان هذا ليس من اطراف الارض بل هذا تفصيل في ساكنها تامل   قريبا من
سبعماية سنة هذا يدل على انه وضع هذا الكتاب قريبا من وفاته رحمه الله
اذ وفاته كانت سنة خمس وسبعين وثمانماية   افيستريب الاستفهام
انكاري بمعنى النفي والاشارة راجعة لمضمون ما سبق اي فلا يستريب عاقل
بعد هذا الذي سبق في شان القران الخ وقوله صدق الخ اي بل هو من عند
الله الخ   مع ما فيه اي القران   بالغيوب اي الامور المغيبة عنا
اي مع ما فيه من الاخبار المطابقة بالامور المغيبة عنا قبل وقوعها
ومحاسن علوم الخ اي ومن علوم الشريعة المحاسن اي الحسان وقوله المتمثلة
بيان لوجه كونها حسانا   من المصالح الدنيوية اي كالايات المتعلقة
بحل البيع وحرمة الربا والمتعلقة بحل النكاح وحرمة الزنا ونحو ذلك وقوله
والاخروية اي كالايات المتعلقة بالصلاة والزكاة والصوم والحج   وتحرير
الادلة اي كما في قوله تعالى فلما راى الشمس بازغة الخ وكما في قوله تعالى ان
الله ياتي بالشمس من المشرق فات بها من المغرب الاية وكما في قوله تعالى لو كان
فيهما الهة الا الله لفسدتا وكما في قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به
موسى الاية وقوله وتحرير الادلة عطف على محاسن او على الاخبار وعلى كل فهو من
الاطراف التي ينبت بها ما وقوله ويبرد قصص الماضين هذا من الاطراف التي
ينبت بها ما وقوله ايضا وذلك كقصص مولانا موسى ومولانا نوح ومولانا

ايوب وغيرهم وانما سردت فيه قصص الماضين وان كانوا قد مضوا لتخذ برا
لهذه الامة عن تواطي المعاصي المقتضية للنقم المذكورة في تلك القصص قوله
وتزكية النفس اي تطهيرها بمواعظ نحو ومن يتق الله يجعل له مخرجا ومن اصلح
فاجره على الله فمن يعمل مثقال ذرة الخ وقوله وتزكية نحو عطف على اخبار فهو
من جملة ما بنيت به ما ادنى مجادها المراد بها العلوم التي ينتج بها على الخ
العبد من تلك المواعظ هذا كله الخ هذا ترشيح لما اقتضاه المقام من اعجاز
القران والاشارة راجعة لما تضمنه شان القران لم يخط كتابا اي لم ينظر
كتابا من الملاحظة وفي نسخة لم يخط كتابا يمكن الخ جملة في محل رفع صفة
لمخالطة والباء في قوله بها للسببية من ذلك اي مما تضمنه شان القران
وقوله علم ذلك كله الخ يحتمل ان يكون قوله علم بالبنا للفاعل وفاعله ضمير النبي صلى
الله عليه وسلم وعلى هذا فالاشارة راجعة لعلوم القران اي علم النبي صلى الله عليه
وسلم ما احتوى عليه القران من العلوم بالضرورة اي بالبداهة ويحتمل ان
يكون بالبنا للمفعول وعلى هذا فالاشارة راجعة لمضمون قوله على يدي امي الخ
وسياق قوله بعد وماكنت تتلوا الاية يدل على الاول وماكنت تتلوا الخ دليل
لكون ذلك يدل على يدي امي كثيرة لاحصولها وضعان للايات
والمعجزات دفعا لما توهم صيغتها من القلة وقوله لاحصولها اي بالنظر لايجب
الواقع اذ هي من الموجودات وكل ما دخل في الوجود فهو منحصر بحسب الواقع
والفرق الخ ظاهر في كلامه ذكر الاية والمعجزة استشعر سوالا وحاصله
ما الفرق بين الاية والمعجزة مع ذلك اي مع الدلالة على صحة ما جاء به
فالاية تجامع المعجزة في الدلالة على صحة ما جاء به ولكن المعجزة تختص بالتحدي
واما الاية فلا يشترط فيها ذلك فهي اعم من المعجزة واختلفوا في تعيين
الخ لما افاد الاجماع من المسلمين على ان القران معجز وكان الخلاف قد وقع بينهم
في تعيين الوجه المعجز منه الذي اتحد به النبي صلى الله عليه وسلم كان الشان
التعرض لتفاصيل مافيه من الاقوال وبيان ما هو منها ناهض وما ليس بناهض
فقال واختلفوا اي بعد الاتفاق على انه معجز وان اشتمل اي والحال
انه مشتمل الخ قالوا والمحال فقال بعض المعتزلة اعجازه اسلوبه المناسب
ان لو قال فقال بعض المعتزلة هو اسلوب الخ فيكون الضمير عايدا على الوجه

المعجز الذي وقع التحدي به فاطلق الاعجاز في المقام على الوجه المعجز به الذي
وقع به التحدي وكذا القول فيما بعد من الاقوال اذ عبر فيها بالاعجاز مقام
الوجه لان المقصد تفصيل الوجه الذي به اعجازه لا تفصيل الاعجاز ونظمه
الخاص تفسير لما قبله اي نظمه الخاص الذي ليس على سبيل النظم ولا السجع
فهو ليس نظما ولا سجعا بالمجموع اي بمجموع ما ذكر من النظم الخاص
والفصاحة وان كان في مقدورهم اسم كان ضمير مستتر والظاهر انه
عايد على القران وانت خبير بانه غير مناسب والمناسب عوده على ما تكون
به المعارضة وهو المثل المفهوم من الكلام قبل وقد يقال انه عايد على القران
على حذف مضاف اي وان كان مثل القران الخ وهو قول لابي الحسن
الخ افاد ان لابي الحسن قولين وان النظام له قول واحد اعجازه في
جملته الخ اعجازه مبتدا وقوله في جملته متعلق بمحذوف خبره وعدم
تناقضه بالجر بدل من جملته اي ان اعجازه كاين من جهة عدم تناقضه
اي انه فان الكلام الطويل شانه التناقض وتكذيب بعضه لبعض وقوله وتصديق
الخ تفسير لما قبله اعجازه انباوه الخ اي الوجه المعجز الذي تحدى به انباوه
الخ اعجازه انه عبارة اي من جهة انه عبارة اي معبر به عن الكلام الخ
نقضا بالعقول اي لما حكم به العقل من انسب القايمة بمعنى ان الاحكام م
التي وردها القران لا تضاد القضايا التي يحكم بها العقل مثلا العقل يحكم
بان العدل حسن والظلم قبيح وهذا قد جاء به القران فكل قضية وردت
في القران يسلمها العقل ولا يحيلها قديم اي من جهة انه قديم
واحسن هذه الاقوال الخ لما افاد الاقوال تقررا وانها تسعة اقوال اخذ
يتكلم على ما عليه تلك الاقوال من الصحة وغيرها فقال واحسن الخ وانت
خبير بان ما وجد به الاحسنية من قوله فانه عليه الصلاة والسلام الخ
يقتضي تعيين قول القاضي والامام لا احسنيته فقط ومفهوم قوله احسن
ان سائر الاقوال حسن وليس كذلك اذ سيأتي له في التصريح في بعضها
بعدم الصحة فكان المناسب ان لو قال والصحيح القول الذي اختاره القاضي
الخ اللهم الا ان يقال ان افعل ليس على بابه فمراده باحسن هذه الاقوال
الحسن منها وهو يفيد ان غير هذا القول ليس بحسن وغير الحسن صادق

بالضعيف وغير الصحيح تامل القول الذي اختاره القاضي اي وهو ان
اعجازه من جهة نظمه الخاص وفصاحته المعلق يقال افلق الشاعر
وافتلق اذا اتى بالعجيب اهـ يوسى وهو بسكون الفا وفتح اللام اي الماهر في شعره
وقوله فان الشاعر الخ ترشيح لهذا القول الذي اعتمده في المتن ايضا
الحوالة هي الفصاحة والاسلوب الخاص هو النظم الخاص او نثر مرسل
اي خال عن السجع وبه يخالف الخطبة لم يكن الاتي به لك معارضا
لها اي لان المعارضة انما تكون بمجموع الامرين ولم يوجد هنا الا واحد وهو
الفصاحة دون النظم الخاص في الاول والنظم الخاص دون الفصاحة في
الثاني وهو نظير معارضة مسيلمة الخ الضمير عايد على الطرف الثاني اعني
معارضة الشاعر الذي سرد قصيدة بليغة بمثل وزن شعره عاريا عن فصاحته
وجزالته بترهاته جمع ترهة بضم التا وفتح الرا المشددة فارسي معرب
اسم للباطل اي اموره الباطلة فقد سبق الخ في قول المتن وهو الاصح
لكن فيه ان هذا الذي قد سبق يشعر بصحته لا بضعفه الا ان يقال يراد
بالاصح الصحيح فانه لو كان الخ سنده للضعف وضمير انه للحال والشان
وكان تامة اي فانه لو ثبت صرفهم بعد اتيانهم بما ماثله لنقل شي الخ
ولو نقل لوجد اي واما ما نقل عن امرء القيس فهذا لم يقع به التحدي فلعله
وذلك مثل قوله يتمنى المرء في الصيف الشتاء حتى اذا جاء الشتاء انكره
المرء لا يرضى بحال واحد قتل الانسان ما اكفره فانه الخ هذا سند
للشرطية فتنبه وقوله مما تتوفر الدواعي على نقله اي للرغبة في نقله الا ترى
المعلقات السبع فانها قد نقلت رغبة فيها لكان كونه في ادنى الخ اي لان
مقتضى صرف قدرتهم عن معارضته ان يكون في ادنى مراتب الفصاحة
اذ لا داعي الى كونه في اعلاها مع انه في اعلاها لظهور اعجازه اللام
بمعنى في وقوله كيف الخ اي كيف يكون لادنى انسب والحال انه لا اختلاف الخ
واما من قال اعجازه الخ هذا الاسلوب افصح مما جرى عليه قبل عند
حكاية هذا القول بعدم اي بسبب عدم التناقض فيه وقوله على طوله
اي مع طوله ولذا اي لاجل كونه من لدن حكيم عليم وصفه الخ الا
ان التحدي الخ اي انه لو وقع التحدي بالاتيان بمثله في كونه مع طوله يصدق بعضه

بعضا ولا تناقض فيه لم يجد بسورة منه بل يجدا بجملته والفرض ان التحدي وقع
بسورة منه اذ لا يتحقق له سند لما يليه والضمير للاتيان بذلك
اي بموافقته لقضايا العقل ان ذلك وصفه اي فكل قضية منه يسلمها
العقل ولا يجحدها لانه ان اراد بالقديم الخ الاولى ان اراد انه قديم من حيث
مادل عليه وحاصله ان من قال اعجاز القران من جهة كونه قديما يقال له ان
اردت بكونه قديما من جهة مدلوله فلا يصح لان شرط المعجزة ان يكون فعلا لله
ومدلول القران قديم ليس فعلا لله وان اردت بكونه قديما انه قديم من حيث
ذاته فلا يصح لانه عبارات والفاظ حادثة وحـ فلا يصح القول بان اعجازه
من جهة كونه قديما انه عبارة اي من جهة انه عبارة الخ
فانه لا يمتنع الخ اي وحـ فمقتضى ذلك القول ان كل كلام حادث عبر به عن
الكلام القديم يكون معجزا والتالي باطل فان التوراة والانجيل مثلا عبارة عن
الكلام القديم ولا اعجاز فيهما واذا تقرر ان المعجز المتحدى به البلاغة
قوله البلاغة خبر ان وفيه ان المعجز نفس القران لا البلاغة فكان الاولى ان
يقول واذا تقرر ان الوجه المعجز المتحدى به البلاغة وكان الاوضح والمناسب
لما سبق ان يقول بدل البلاغة نظمه الخاص وفصاحته وان التحدي
الخ عطف على ان مع مدخولها قد استقر الخ اي بعد ان كان اولا بالقران
كله ثم بعشر سور من مثله الخ فقد قال جواب اذا وقوله هذه السورة اي
التي استقر التحدي بمثلها هي المشتملة الخ اي التي انطوت على اي التعجيز كسورة
البقرة وسورة يونس وسورة هود فان هذه السور الثلاثة صرح فيها باي
التعجيز حيث قال في البقرة وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة
من مثله وقال في سورة يونس مثله وقال في هود ام يقولون افتراه قل
فاتوا بعشر سور مثله مفتريات وانت خبير بان صاحب هذا القول يقول ان
الذي استقر به التحدي هو السورة المشتملة على اي التعجيز او مثلها قدرا وهذا
خلاف ما يعطيه ظاهر عبارة المص من انه السورة المشتملة على اي التعجيز فقط
فكان المناسب للشارح لو قال المشتملة على اي التعجيز او مثلها قدرا لاجل يطابق
الواقع وهذا ضعيف الاشارة راجعة لقول بعض الاصحاب منكر
مطلق اي فيصدق باي سورة كانت طويلة او قصيرة فلا يفيد بمثلها

اي مثل السورة المشتملة على اي التحدي في القدر اي المطول   لان لفظ سورة
فيها اي في السورة المصرح فيها باي التحدي وقوله فلا يتقيد مثلها قدرا اي
ولا يتقيد ايضا بالسورة المذكورة فيها اي التحدي   يكفي اي في التحدي
اقصر سورة للعجز عن معارضتها فضلا عن السورة المستطيلة   كالعصر
والكوثر المناسب ان لو قال اقصر سورة وهي العصر والكوثر اوقدرهما من غيرهما
قال المحلي ومثلها فيه اي في الاعجاز قدرها من غيرها   بعض الطوال
وعلى هذا فيخرج اقصر سورة وهي الكوثر والعصر   قال اي القاضي
من اهل الخ من هذا البداية اي المتعارف الناشي من اهل الخبرة   على
معجزة اي على كون القران معجزة   ثم اختلفوا الخ ظاهر عبارته انهم اتفقوا
على ان وجه اعجازه فصاحته وجزالته ونظمه ثم اختلفوا في غير ذلك
وليس كذلك بل كل من فصاحته وجزالته ونظمه من جملة المختلف فيه
فكان الاولى في تقرير الاعتراض ان يقال قد اضطربتم في المعجز من القران بعد
اتفاقكم على انه معجز وكل قول يقتضي بطلان غيره من الاقوال فاذا اعتبرنا
جملة اقوالكم انتفت معجزة القران اي كونه معجزا لان حق المعجزات يكون ظاهرا
لكل الناس   في ذلك اي في وجه اعجازه   فان من زعم الخ علة
للاختلاف   والجواب الخ لا يخفى ما في الكلام من الاطناب وحاصل
الجواب ان الخلاف لم يتعلق بكونه معجزا حتى يأتي الاعتراض بل هو متعلق
بتعيين الوجه الذي وقع به الاعجاز وحصل به التحدي واما كونه معجزة فهو
ثابت بالاتفاق   وبهذا اي بعجز الخلق عن معارضته وقوله كونه اي القران
ولا في عدم اي ولا يقتضي عدم ظهور كونه معجزة   الذي جاء منه
الاعجاز اي وقع به التحدي وان حصل الاعجاز بالكل   بخرقة بالقاف
من الخرق بضم الخاء وهو كما في كتب اللغة الحمق والاخرق الاحمق ولذا قال
الشارح بمضحكة وحمق اي بكلام يضحك منه لشيء من حماقته وقلة عقله
لدلالتها على خرقة بضم الخاء اي على حمقه وفي نسخة لدلالتها على
سفهه   وهذا اي ما ذكر من الخرقة التي اتى بها معارضا للقران
وقيل اي وله قيل اي ذكر الذيل عطف على الذنب ولا يخفى ما في كلامه من
الركاكة نظرا لعطفه الذيل على الذنب بلا حاجة اذ لا حاجة في المقام

استخف

استخف بالخاء والفاء المعجمتين اي افحش كقوله عندما سمع سورة الكوثر انا اعطيناك
العصعق فصل لربك وازعق ان شانئك هو الابلق وغير ذلك   تنبيه الخ
قد سلف ان التنبيه في العرف اسم لبحث لاحق يشعر به كلام سابق ولا شك
انه جرى الكلام قبل الفصاحة والجزالة والاسلوب والنظم فكان من المناسب ان
يتكلم هنا على معانيها لكن ما فسر به الفصاحة ابن التلمساني مغاير لما عند
البيانيين وكذلك تفسيره يقتضي المغايرة بين الفصاحة والجزالة وكذا بين
اسلوب القران ونظمه ولا يخفى ان هذا مخالف لما قلناه سابقا من ترادف
الفصاحة والجزالة وترادف نظم القران واسلوبه   الغرض هو المعنى وضمير
منه للفظ اي من اللفظ اي دلالة اللفظ على المعنى بشرط ايضاح المعنى من
اللفظ اي بشرط ان تكون دلالة اللفظ على ذلك المعنى واضحة وظاهرة قلت
حروف اللفظ او كثرت   بشرط قلت حروفه ظاهره كانت الدلالة على المعنى
واضحة اولا فبين الفصاحة والجزالة الخ عموم وخصوص وجهي   وتناسب
مخارجها اي بان يكون كل حرف مخرجه قريبا من مخرج ما يليه   في ترتيب الخ
المراد بترتيب الاقوال جعل كل قول في مرتبته بان يقدم ما دل على السبب على
ما دل على المسبب ويقدم الدليل على المدلول والعلة على المعلول وكون ذلك
مطابقا لمقتضى الحال ام لا فثنى الجز في معنى من البيانية فهو بيان للاسلوب
الخاص اي الذي هو ترتيب الخ وجعلها ظرفية يلزم عليه ظرفية الشيء في نفسه
وفي قوله الاسلوب الخاص اشارة لمغايرة النظم والاسلوب فالاسلوب جمع الاقوال
المشار لمغايرة النظم مطابقا سواء جعل كل قول في مرتبته اولا والنظم جعل الاقوال
مع جعل كل قول في مرتبته فالاسلوب اعم من النظم   ثم الحسن الخ اي في
النظم وقوله يجب اي يعد تناسب الكلمات اي الجمل التي يبنى في مواردها
اي في المواضع التي يورد فيها والمراد تناسبها في موافقتها بان يكون ذكرها في
موقعها مناسبا للحال المقتضي لذكرها بان يؤكد الكلام الملقى للشاك او المنكر فلا
ف يؤكد لخالي الذهن   وذلك اي تناسب الكلمات في مواقعها انواع واصناف
والمراد بالانواع والاصناف شيء واحد والمراد به مقتضيات الاحوال كالتوكيد
وعدمه والتقديم والتاخير وعدمه والحصر تامل   ومجموع الخ اي
ومجموع الجزالة والنظم دون الفصاحة هو البلاغة فالفصاحة ليست مشترطة

فى البلاغة عند ابن التلمسانى وكان ذلك مخالفا للمتعارف عند البيانيين كان من
الشان ان يتمها هو مشهور بين البيانيين فقال قلت الخ فاذا لا يخفى عليك
ما فى كلام الفهري من الدرك اهـ عكاري ان يكون خلاصة الخ حاصله ان
فصاحة الكلمة خلوصها من تنافر الحروف ومن الغرابة ومن مخالفة القياس
غدايره مستشزرات اى فانها متنافرة الخ وذو التنافر وصف فى الكلمة
يوجب ثقلها على اللسان وعسر النطق بها فى ذلك اى فى تنافر الكلمة
ومن الغرابة هي كون الكلمة وحشية غير ظاهرة المعنى ولا مانوسة الاستعمال
ذي جنة اى جنون ومن ضعف القياس المناسب ومن مخالفة
القياس وكلامه بعد مقتضي لذلك كريم الجرشي اي النفس وهذا غريب
وصدره مبارك الاسم اغر اللقب وانما معناها فى الكلام الخ حاصل
ما ذكره ان فصاحة الكلام خلوصه من التعقيد ومن ضعف التاليف ومن تنافر
الكلمات مع فصاحتها على ما سبق اي جارية على ما سبق من اعتبار
الخلوص من التنافر ومن الغرابة ومن مخالفة القياس لا تنافر فيها التنافر
كون الكلمة ثقيلة على اللسان وان كانت فصيحة كما فى البيت المذكور
ضعف التاليف هو كون تاليف الكلام على خلاف القانون النحوي كالاضمار
قبل الذكر لفظا ومعنى ومن التعقيد التعقيد المراد به كون الكلام معقدا
غير ظاهر الدلالة على المعنى المراد اما لخلل واقع فى التركيب بسبب تقديم
او تاخير او حذف او غير ذلك مما يوجب صعوبة فى فهم المراد وهذا يسمى
بالتعقيد اللفظي واما لخلل واقع فى انتقال الذهن من المعنى المفهوم من الكلام
بحسب اللغة الى المعنى المقصود وذلك بسبب ايراد اللوازم البعيدة من الملزومات
المفتقرة الى الوسائط الكثيرة مع خفا القراين الدالة على المقصود ويسمى هذا
بالتعقيد المعنوي واعلم انه يشترط فى فصاحة الكلام العلامة من كل التعقيد من
فقول الله ومن التعقيد المعنوي الاولى ومن التعقيد مطلقا سواء كان فى المعنى
او فى اللفظ وقوله احترازا الخ عن البيت من التعقيد اللفظي لان فيه فصلا بين
المبتدا والخبر اعنى ابو امه ابوه بالاجنبي وهو حي وبين الموصوف وصفته
اعنى حي يقاربه بالاجنبي وهو ابوه وتقديم المستثنى اعنى مملكا على المستثنى
منه وهو حي وبين البدل وهو حي والمبدل منه وهو مثله الذي هو اسم ما وفي

الناس

الناس خيرها وما التعقيد المعنوي فهو كقوله سأطلب بعد الدار عنكم لتقربوا
وتسكب عيناى الدموع لتجمدا وذلك لان معنى البيت اطلب بعد دارى عنكم
لتقربوا منى واتحمل الكابة والحزن من فراقكم لاتسبب بذلك الى وصل يدوم ومسرة
لا تزول لان الصبر مفتاح الفرج ومع كل عسر يسر ولكل بداية نهاية فجعل الشاعر
سكب الدموع كناية عن الكابة والحزن اللازم لفراق الاحبة واصاب فى ذلك
لسرعة فهم الحزن من سكب الدموع فاخطأ فى جعل جمود العين كناية عن الفرح
والسرور وذلك لان جمود العين لا ينتقل منه للفرح والسرور وانما ينتقل منه
الى بخلها بالدموع حالة الحزن وينتقل منه الى من بخلها بالدموع حالة الحزن
الى بخلها بالدموع مطلقا وينتقل منه الى انتقال الحزن وينتقل منه الى الفرح والسرور
واذا علمت هذا تعلم ان قول الشارح احترازا الخ فيه شي لان ما ذكر من البيت ليس مثالا
للمحترز عنه الذي هو المعنوي تامل من كلمة بيان للفصيح جاريا اي
مشتملا على ذلك اي السبب تفسير للحال مراتب الانكار فبلاغته
اشتماله على التوكيد مع فصاحته لافادة من هو مشعر بالحكم اي لمن عنده
اشعار بالحكم وقد يعكس الامر هذا توجيه لتخريج الكلام على خلاف
مقتضى الظاهر لعوارض اي وذلك بان ينزل المنكر والشاك منزلة غير
المنكر لامارات موجودة عنده بحيث لو تامل فيها رجع عن انكاره فيلقى له الكلام غير
موكد وكذلك ينزل العالم بالحكم منزلة المنكر لعدم عمله بمقتضى علمه فيلقى له
الكلام موكدا الا كقوله جاء شقيق عارضا رمحه ان بني عمك فيهم رماح
والاحوال بالرفع مبتدا وقوله وما يليق بها اي بالاحوال من المقتضيات
اي وما يناسب تلك الاحوال من المقتضيات كثيرة جدا والى هذا يشير قول
القزويني فى التلخيص فان مقامات الكلام متفاوتة الخ ان البلاغة اي بلاغة
الكلام اخص من فصاحته لاخذ فصاحته قيدا فى بلاغته فلا توجد بلاغته
الا اذا وجدت فصاحته واما فصاحته فلا تتوقف على بلاغته اذ مدار فصاحته
قيد اى بلاغته فلا على سلامته من التعقيد ومن تنافر كلماته ومن تعقيده مع
فصاحة كلماته سواء طابق مقتضى الحال ام لا وهو الاعجاز اي ذو الاعجاز
الذي لا يمكن معارضته وهو ما اذا نزل عن حاله الاولى ان يقول وهو
ما اذا غير عنه الى ما دونه الخ كما عبر به القزويني التحق اي لعدم مطابقته

راسا لمقتضى الحال ثم هذا اي ماذكر من معجزة القران مضم الى مثله من المعجزات
الخ فاسم الاشارة مبتدا الخبره محذوف والجرور متعلق الخبر اي ثم هذا بضم او
مضموم الى ماله الخ الى ماله من المعجزات اي الدالة على صدقه التي
لا تخفى تقضيه هذا انه لم يحط بمعجزاته صلى الله عليه وسلم وما تعرض له بعض
الناس في كتبهم فليس حاصرا لها بل وراء ذلك معجزات اخر وقوله لا تحصى اي
بالفعل لكثرتها وان كانت في الواقع محصورة لانها موجودة وكل موجود فهو
محصور في الواقع ثم الى ما حلت الخ هذا انتقال الى طرف اخر وهو مايدل
على صدقه في دعواه الرسالة من الايات اذ اوصاف الذات لم يقع بها التحدي حتى
تكون من الطرف الاول وهو المعجزات والكمالات جمع قلة استعمل في جمع الكثرة
ولما كان من افعال المقاربة التي لا تتحقق معها وقوع الخبر اضطرب عن ذلك
وحقق ان تلك الكمالات اتضحت بالفعل فقال بل اتضحت اي بلسان الحال
وان كان يتصور فيها لسان المقال والجري على هذا الاسلوب انسب للنفوس في
التلقي واوقع من الجري على اسلوب تحقق الافصح من اول وهلة وان كان هو
المقصود خلقا وخلقا تمييز للكمال من جهة الخلق بفتح الخا يرجع الى الكمالات
الحسية كحسن طلعته واما الكمال من جهة الخلق بضم الخا يرجع الى الكمالات المعنوية
ككمال علمه وحلمه وتواضعه الخ ثم مع ذلك اي مع ماله من المعجزات
والكمالات التي جعلت عليها ذاته المفصحة برسالته اكد الله صدقه اي في
دعواه الرسالة بذكره الخ ولا خفاء ان ذكره في الكتب باسمه وصفته يكفي في
الدلالة على صدق رسالته اذ شهادة من ثبتت نبوته لاحد بالرسالة دليل
قاطع على رسالته وان لم يظهر منه معجزة بذكره باسمه اي بجنس اسمه
لا بخصوص محمد لان اسمه المذكور في الكتب الماضية احمد واطلق الخ
عطف على اكد والاحبار جمع حبر بكسر الحا وفتحها وهو الافصح العالم والاشارة
راجعة لذكر اسمه وجميع صفاته اي اطلق الله السنة العلما وتبيانا من معنه
بجميع ماذكره في الكتب السابقة من اسمه وجميع صفاته حتى اتضح للعامة
شانه كما اتضح للخاصة حتى انه سبحانه الخ ينبغي ان يعتبر هذا اغيا لما
افهمه الكلام السابق من زوال اللبس والا فالمناسب لما قبله ان لا يا تى له في
اسلوب الاغيا بان يقول واكد زوال اللبس عن نبوته بان منع الخ وقوله عن

نبوته الاول عن رسالته والى بقوله بفضله لمطابقة اهل الحق وردا على اهل البدع
من قولهم بوجوب الصلاح والاصلح باسمه الخاص به وهو محمد فانه اسم
خاص به دون ابايه وقومه لانهم لم يكونوا يسمون به كما ورد في السير والخصوص
في المقام اضافي لا حقيقي والاولا بلا يمه قوله بعد الا اناس قليلون
رجا حصول الخ هذا علة لتسميتهم بذلك فانما سموا بذلك الاسم لرجا المذكور
لما سمعوه من الاخبار من ان نبي اخر الزمان الذي ان ظهوره يسمى محمد
انه لم يطلق الخ هذا من تمام العناية بازالة اللبس عن جانب هذا النبي الكريم
لان هذا اتم في ازالة اللبس كيف وقد اجتمعت كلها فيه اي في مولانا محمد
صلى الله عليه وسلم من جهة الدلالة ومرجعها اي مرجع تلك الاشيا
الى طرفين عقلي ونقلي والمراد بالعقلي هنا ما يقابله النقلي فيصدق بالوضعي والعادي
وحينئذ فالعقلي ما ليس للنقل فيه مدخل اما العقلي اي اما الطرف العقلي
فوجوه اي حسنة معجزة بلاغة القران اضاف المعجزة لما بعده بيانية
وقدم الكلام على العقلي لاتصاله به عليه الصلاة والسلام بخلاف النقلي وذلك
لان العقلي مرجعه الى معجزة بلاغة القران والى الاخبار بالمغيبات والى الحكمة
العقلية والنظرية والى بقية المعجزات غير بلاغة القران والى سيرته واوصافه
وهذه الامور كلها متصلة به صلى الله عليه وسلم على ما سبق اي في الملتقى
وفي الشرح قبل هذا النص وثانيها انه اخبر عن المغيبات اي بحسب ما مضى
وبحسب ما هو ات ولم يقل هنا على ما سبق كما قال في الذي قبله مع انه سبق في
النص الذي قبله ايضا لان ما هنا جار على الاخبار عن المغيبات نظرا للقران والحديث
والذي في الطرف الاول فقط حيث قال هذا مع ما فيه من الاخبار قبل الوقوع بالمغيبات
المطابقة فطابقت اي المغيبات خبره اي مدخول خبره فمنها اي من اخبار
بالمغيبات في الاخبار اي في السنة كما يقتضيه السياق اما الذي ورد
في القران اي اما الاخبار بالمغيبات الواردة في القران وكان كما اخبر اي وكان
الامر الواقع ما اخبر به فالكاف زايدة بعد غلبهم اي بعد غلب فارس
الروم الى معاد اي الى الموضع الذي اعتقده وهو مكة فما دمت الاعتياد
قل للمخلفين من الاعراب اي الاعرابين حول المدينة الذين تخلفوا عن
صحبتك لما طلبتهم ليخرجوا معك الى مكة عام الحديبية خوفا من تعرض قريش

لهم اذا رجعت منها   وقد وقع ذلك اي الدعا للقوم اصحاب الناس الشديد
وقوله بنوا حنيفة اهل نجد اليمامة   ليستخلفنهم في الارض اي لا بد لاهل
الكفار وقوله كما استخلف الذين من قبلهم وهم بنوا اسرايل بدلا عن الجبابرة
واما الذي ورد في الاخبار بالمغيبات التي وردت في السنة فمنها قوله
الخ   هذا القدر اي ثلاثين سنة وذلك بزيادة ستة اشهر خلافة الحسن
بن علي وعلى هذا هو من الخلفا وهذا خلاف المتعارف من انهم الاربعة فقط وفي
بعض النسخ وكانت خلافة الخلفا الاربعة الراشدين هذا القدر وفيه انها لم
تبلغ هذا القدر الا بزيادة ستة اشهر التي اخذها سيدنا الحسن ابن سيدنا
علي قوله فكان كذلك اي فثبت ذلك اي افا منها بعده فكان تامة واسم
الاشارة راجع لقيامها بعده والكلام زايدة   الفئة الباغية اي الجماعة
الخارجة عن خلافة مولانا علي والمقصود جماعة معاوية   فقتل مع علي اي
فقتل اذ كان في فئة علي   بصفين بوزن سجين معرب بالحركات على النون
وربما اعرب بالحروف تقول القايل حضرت صفين وبست صفون وهو موضع
بشاطي الفرات كان فيه الواقعة العظيمة بين علي ومعاوية رضي الله عنهما
في غرة صفر سنة اثنين وثلاثين اهـ يوسي   وهذا اي الحديث يدل الخ
ووجه دلالته ان جماعة معاوية اهل الشام فقد ثبت بهذا الحديث انهم
بغاة والبغاة هم الخارجون عن الامام فعلم بذلك ان عليا كرم الله وجهه
هو الامام الحق   حين اسره العدو وهم المسلمون وكان المسلمين للعباس
قبل اسلامه   فللفضل كذا ولعبد الله كذا هما ولدان للعباس   ومنها
اي ومن جملة اخباره بالمغيبات الواردة في السنة   النجاشي هو سلطان
الحبشة وكان مومنا مصدقا اسلم على يد بعض الصحابة ولم يجتمع بالنبي وهو
بفتح النون وقد تكسر   مما هو كثير اي في كتب الاخبار   الوجه
الثالث اي من الوجوه العقلية الصالحة لان تكون دليلا على صدق سيدنا
محمد في دعواه الرسالة   واسمايه واحكامه فيه انه لا مجال للعقل فيهما
بل المرجع فيهما للتوقيف   وهي علم الخ هذا تصوير للحكمة العملية كما انه صور
الحكمة النظرية بالمثال   انه اعطى معجزات اي غير ما مر والا فما مر من الاخبار
عن المغيبات معجزات ايضا وقضية كلامه ان كل واحد من الاطراف المذكورة

معجزة وليس

معجزة وليس كذلك بل بعضها ليس بمعجزة بل اية دالة على صدقه صلى الله عليه
وسلم فقد توسع المص في ذلك ولو عبر بالايات الاعم من المعجزات كان اولى
واحيا الموتى ورد انه ابويه احياهما له وامنا به وانه احيا شاة جابر بن عبد الله
التي ضيف بها النبي واصحابه بعد اكل الصحابة لحمها وقد امرهم ان لا يكسروا
عظمها فجمع صلى الله عليه وسلم عظامها بعد اكل لحمها وقال لها قومي باذن الله
فقامت   وشهادة الشاة اي نطقها فهو من اطلاق الملزوم وارادة اللازم
مما لا ينحصر نظره مع قوله مشهور الخ فانه غير ملايم له اذ المشهور المستفيض
شانه الحصر اللهم الا ان يقال قوله مما لا ينحصر اي كثرة   الوجه الخامس
الاولى الخامس سيرته واوصافه وقوله واوصافه تفسير لسيرته   وقد
اعترف اعداوه بذلك اي بصدقه من اول عمره الخ   وايضا لو صدر الخ
المناسب ان لو قدمه بعد قوله فان احدا الخ ثم ياتي بقوله وقد اعترف الخ ترتيبا
والمناسب اسقاط لفظ ايضا   لنبزه اي عابه اعداوه بالكذب فالنبز
العيب ومنه قوله تعالى ولا تنابزوا بالالقاب   من العرب العربا المراد
الخلص من العرب واضافة جوامع للكلم من اضافة الصفة للموصوف   ولا في
اصراره اي على الحق   الترفع هو رفع الهمة على ابنا الدنيا لاجل ما في ايديهم
قيل ان من جملة التواضع التكبر على ابنا الدنيا تقربا لله   ولا يزداد مع الغضب
الا حلما فيه ان كلامه يقتضي اجتماع الغضب مع الحلم وهما متضادان قلت الكلام
على حذف مضاف اي مع اسباب الغضب الا حلما   ولم يوجد اي تلك المحاسن
بسيره الى محاسنه لوح بهذا الى قصور العبارة عند الاحاطة بها لانه
عليه الصلاة والسلام خلقا وخلقا ومنبه بكسر البا اسم فاعل   ولهذا
اي ولاجل محاسنه خلقا وخلقا   واما النقلي اي واما الدليل النقلي الدال
على نبوته عليه الصلاة والسلام   في الكتب الماضية اي الكتب
الالهية المنزلة قبل القران وجملة الكتب المنزلة مائة واربعة ستون على شيث
وثلاثون على الخليل وعشرة على موسى قبل التوراة والتوراة والانجيل والزبور
والفرقان   وذكر الانبيا له عطف على نصه   وايضا وهم اي ايضا
الانبيا وهو المحتمل لان يكون مضافا للفاعل وهو ظاهر العبارة والمفعول
نظرا لقوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم من كتاب وحكمة ثم

جاكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه   دليل قاطع اي وذلك
لاستحالة صدور الكذب عن ثبتت نبوته فاذا اخبر بنبوة احد ثبتت نبوة ذلك
الاحد والا لزم الكذب في خبره وهو محال   معينين اسمه اي بانه محمد واحمد
كما ياتي   نص بنوته اي النص الدال على نبوته وكان الاولى تقديم الزبور في الذكر
على الانجيل لتقدمه عليه نزولا   مع مبالغتهم في تبديلها اي في التبديل فيها
اي في الكتب المذكورة   وذلك يدل اي وبقا النص الدال على نبوته فيها مع
مبالغتهم في تبديلها يدل الخ   لا يزيل جميعه التبديل اي لا يزيل التبديل جميعه
فقدم المفعول والضمير عايد على ما هو موجود في التوراه والانجيل والزبور من
امره عليه السلام وكثرة تزداد ذكره   فبما بايدي اليهود اي الموجود فيما
بايديهم صفة للنصوص   من الكتب الان اي حالة كون ما بايدي اليهود
والنصارى من تلك الكتب من جملة المكتوب الان اي من جملة ما وقع فيه
التغيير والتبديل   فمنها اي فمن تلك النصوص الاتية فيها التي اطلع
عليها علماؤنا   قال الله الخ هذا هو ما في المصحف الخامس من التوراة بالمعنى
اني اقيم اي اجعل بعدك   لبني اسرائيل اي سيدنا يعقوب بن
اسحاق ابن ابراهيم الخليل واسماعيل اخو اسحاق فاسماعيل عم ليعقوب فاولاد
اسماعيل وهم العرب اولاد اخوة اسحاق واولاد عم يعقوب فقوله من بني اخوتهم
اي من اخوة جدهم وهو اسحاق وليس المراد ظاهر العبارة والمراد من الاخوة الجنس
لان اسحاق ليس له الا اخ واحد وهو اسماعيل فليس الجمع في اخوة على حقيقته
على ان هذا النبي اي الذي يقيمه الله لبني اسرائيل   ليس من بني
اسرائيل اي ليس من اولاد اسرائيل   اليهم اي بنو الاخوة المذكورين
اما العرب وهم اولاد اسماعيل وقوله واما الروم وهم اولاد العيص بن اسحاق
والحاصل ان ابراهيم الخليل كان له ولدان فقط اسماعيل واسحاق واسماعيل
ابو العرب وليس من ذريته نبي الا سيدنا محمد واسحاق كان له ولدان يعقوب
وعيصوا ويقال له ايضا العيص ومن ذريته الروم وليس من اولاده نبي الا ايوب
وجميع الانبيا المتاخرين عن اسماعيل واسحاق ما عدا سيدنا محمد وايوب من ذرية
يعقوب اسرائيل وانما لقب يعقوب لانه ولد من بطن امه عقب العيص لانهما
كانا توامين في بطن واحدة فقول الله في التوراة من بين اخوتهم يدل على ان هذا

النبي ليس من بني اسرائيل ثم هو يحتمل ان يكون المراد من بني اخوة ابيهم ويحتمل ان
يكون المراد من بني اخوة جدهم والاول ممنوع لان بني اخوة ابيهم الروم وليس منهم
نبي الا ايوب وهو قبل موسى فتعين ان يكون المراد من بني اخوة جدهم وهم العرب
والنبي الذي منهم هو سيدنا محمد وهو بعد موسى   وكان قبل موسى بزمان
يقال انه كان في عصر يوسف وهو ايوب ابن اموص بن رزاح بن روغايل بن العيص
بن اسحاق بن ابراهيم عليهم السلام   فتعين ان المراد بالاخوة الاولى ان المراد
بني الاخوة   واهل الذكا منهم الاوضح   من اهل الذكا منهم وفي بعض
النسخ اهل الذكا منهم بدون واو وهي ظاهرة والذكا بالمد الفطنة المتوقدة
في هذا اي في قول التوراة ان سافيم لبني اسرائيل الخ   هذا كله الاشارة
راجعة للمذكور في التوراة   الا الى العرب اي وح فلم يكن مقاما لبني اسرائيل
فما في التوراة ليس ينافي انه هو   ما على وجه الارض اي من الفرق وارباب
الملل والا فظاهره لا يسلم من يجهل امر محمد اي من حيث رسالته لجميع الخلق اي
وح فكلام التوراة نص في انه هو   وانه قال اي لانه قال الخ   وهذا
كتابه الخ كتابه صلى الله عليه وسلم هو الفرقان وقد صرح فيه بانه مبعوث الى الخلق
كافة قال تعالى فيه وما ارسلناك الا كافة للناس الاية وقل يا ايها الناس اني رسول
الله اليكم جميعا   قلت الخ هذا من كلام المص جواب عما يقال كيف يكون رسالته
عامة مع ان كلام التوراة يقتضي انها خاصة ببني اسرائيل وانت خبير بان هذا
الجواب فيه شي اذ لا يلزم من نفي ادوات الحصر عدم الاختصاص اذ له اساليب كما هو
معلوم عند علما البيان الا ترى ان من معاني اللام الاختصاص وليست من ادوات
الحصر   وانما عينوا الخ جواب عما يقال حيث كان المراد من الكلام عدم الحصر
فلم عين بنوا اسرائيل بالذكر دون غيرهم   لدفع ما يتوهم له اي فمفهوم بني
اسرائيل مفهوم موافقة بالاحرى وذكر ارباب الحواشي ان هذا الجواب وهو قوله
قلت الخ من كلام المص جواب ثاني عن اعتراض اليهود وانه في غير محله لان الاسرائيلي
لم يقدح بمشاركة غير بني اسرائيل لهم في بعثة نبينا حتى يجاب بانه لا حصر وانما
قدح بان البعثة للعرب خاصة وعدم البعثة لبني اسرائيل راسا فلا يكون جوابا
الا بما قاله العلامة القرطبي اه   ثم قال هذا العالم اعاد الفعل للفصل الواقع
بكلامه اي المص بين كلام القرطبي   دفع ذلك اي الخبر السابق اي دفع

مضمونه وهو انه ليس على وجه الارض من يجهل امر محمد من جهة عموم رسالته
وبذلك الخبر اي وبمضمون ذلك الخبر السابق فالاشارة في قوله بدفع
ذلك وبذلك راجعة لمضمون قوله قبل فقلت له ما على الارض من يجهل الخ وقوله
اخبرنا اسلفنا اي وتكن لا نعتقده انه قال بدل من قوله وبذلك الا وقد
اشتنا من قوله اسلافنا اليهود ان قلت كلام هذا الخبر السابق يقتضي انه من اليهود
العيسوية وهذا يفيد انه ليس منهم فالجواب ان ما تقدم على سبيل التنزل وارتكاب
مذهب الغير ثم عطف اي هذا الخبر اليهودي اي مال اليه نشاتنا اي خلفت
على اليهودية اي وقد وجد ما يدل على بطلانها وتالله يوليك بالتا للقسم اذا
كان في تعجب واستعظام لا هنا جاء الله اي جاء شرع الله لموسى من جبل سينا
اي من الجبل المسمى بهذا الاسم لانه انزل عليه التوراة فيه وقوله واشرق اي
واشرق الله من جبل ساعير الخ من الجبل المسمى بهذا الاسم واشراقه من عبارة عن
انزاله الانجيل على عيسى به واظهار دينه في ذلك الجبل وهو من جبال الروم
كان عيسى يسكن قرية بالشام قريبة منه يقال لها ناصرة والنصرانية واليها
نسبت النصارى ومعه جماعة من جبال فاران هكذا يوجد في بعض النسخ
وفي بعضها باسقاطه وقد قال الخ هذا استدلال على ان فاران هي مكة
هاجر كانت جارية لسارة زوجة سيدنا ابراهيم وهي بتشديد الراء وتخفيفها
وابنها اسماعيل فاران معلوم ان الله انما اسكنهما مكة فتكون مكة هي فاران
بكمال الظهور اي فهو يدل على كمال شرعه لهاجر اي في شان هاجر وقوله حين
دعته اي دعت المولى لاسماعيل قوله خشوعنك اي دعائك وفي
الزبور الخ لما فرغ من الكلام على نقل نص التوراة شرع في الكلام على نقل نص الزبور
الذي بايديهم الان وصف للزبور اتى به تحرزا من العهدة نظرا لقوله
سابقا وقد اطلع علماؤنا على تلك النصوص فيما بايدي اليهود والنصارى من الكتب
الان ويجوز بالحاء المهملة اي يملك واراد بالبحر المحيط فاراد بالبحر اولا شقة
اليمين وثانيا شقة اليسار فهو اشارة الى ان ملكه وامره عام وفي نسخة ويجوز
بالجيم اي يمر من البحر الى البحر وهذا كناية عن عموم رسالته ومن منقطع الانهار
الخ اي ومن الانهار المنقطعة كنهر الفرات والنيل والوجلة والمراد بكونها منقطعة
انها غير محيطة فهي منقطعة عن الاحاطة ويجلس اعداءه بالتراب اي على

التراب

التراب كناية عن اهانتهم واذلالهم بالقرابين جمع قربان يطلق على ما يتقرب
به الى الله ويطلق على من يتقرب من الملك ويجلس معه كالوزير وهو المراد هنا
اي وتاتيه ملوكهم بخلفائهم الخاصين به كالوزرا ويسجد له اي تعظمه
وقوله وتدين من التدين او تتدين له تدينا مصورا بالطاعة والانقياد لانه
يخلص الخ تعليل للاطراف قبله في الجملة ان الله اظهر من صهيون اكليلا
اي اظهر من اسماعيل رئيسا اي صاحب الرياسة وهو سيدنا محمد فقوله كناية
عن الرياسة الاولى ان يفسر بصاحب الرياسة وهو سيدنا محمد كما قلنا ويجعل
محمودا بدل من الاكليل او نعتا له يخالفه اي لمن يخلفه في الرياسة والنبوة وليس
من ذريته والظاهر ان هذا المخالف له سيدنا محمد لان الرسالة انما انتقلت من ذرية
بني اسرائيل الى سيدنا محمد والحال انه ليس من ذريته وبنو اصيهون اي وليهنى
بنو اصيهون وهم العرب لان صيهون هو مولانا اسماعيل وهو ابو العرب اصطفاهم
امة اي اختار للنبي الذي هو منهم وهو سيدنا محمد امة شاملة للاحمر والاسود وقوله
ذات شفرتين الشفر بضم الشين وسكون الفا جانب الشين واما الشفر بالفتح فهو
جانب النصل وحد السيف وهو المراد هنا اي ذات حدين والمرافهم اي
ويوثقون اشراف الامم ايها الجبار اي صاحب الجبر والقهر والمراد به سيدنا
محمد صلى الله عليه وسلم وشرايعك كان عطف تفسير لناموسك والناموس
الوحي وقوله مفروقة بيمينك اي بتحريك يمينك بالسيف يجرون تحتك
اي يذلون ويدخلون في الاسلام طوعا او كرها او يودون الجزية عن يد وهم صاغرون
قولد داود مبتدا وقوله هو عيسى خبره وقوله الذي ادعي الخ نعت لولد
داود لان من احفاد داود اي لان امه من ذريته كي يعلم الناس اي
لاجل ان يعلم الناس ان هذا الولد وهو عيسى بشر وليس ابنا لك يا رب وقد حقق
الله رغبته فبعث جاعل السنة وماحي البدعة وهو سيدنا محمد صلى الله عليه
وسلم فاعلم الناس ان عيسى بشر عبد الله ورسوله وكذا قال الخ هذا تخلص
حسن الى النقل عن الانجيل على وجه الحكاية فلما فرغ من الكلام على نقل نص الزبور
شرع في الكلام على نقل نص الانجيل البارقليط هو نبينا محمد صلى الله عليه
وسلم قال السعد ومعنى البارقليط كاشف الخفيات ومظهرها ومصدوق الابن
في قوله انا ابن الانسان مولانا عيسى ومصدوق الانسان امه مريم عليهما السلام

قوله بشر خبر ثان وابن الانسان خبر اول عن يوحنا اي نقلا عن يوحنا
بكسر الحا وهو احد الاربعة الذين عرب كل واحد منهم الانجيل ونقلوه من السريانية
للعربية وتعريب يوحنا هو المعول عليه عندهم وقوله ابارقليط هو مقول القول
لابدل من يوحنا لا قال العكاري ويخ العالم من التوبيخ وقوله ويسوي بينكم وفي
نسخة ويسوسكم بالحق من السياسة وهي المعاملة بلطف الى ان قال اي في
الانجيل نقلا عن يوحنا بالامثال نحو الدنيا مثل كذا بالتاويل اي تاويل
تلك الامثال وتبيينها اي انه ياتيكم بمعاني هذه الامثال ان تتم الهداية
وهي النبوة وتمامها ختمها وقوله التي في الناموس اي الوحي اي التي هي من الوحي
وفي بعض النسخ التي بها الناموس اي التي نزل الناموس بسببها لانهم ابغضوني
مجانا اي من غير موجب اي لانهم كفروا به فاذا تمت الكلمة فيظهر بتمامها فجورهم
وكفرهم بعد ما كان خافيا فلو قد جا المنحمنا اي فاذا جاء المنحمنا يظهر صحة
ما قلت لكم من عند الرب اظهار في محل الاضمار اي من عنده وقوله روح
القدس اي الروح المطهرة وهو سيدنا محمد وهو بدل من المنحمنا بلسان
السريانية الحاصل ان الالفاظ ثلاثة مترادفة المنحمنا وابارقليط ومحمد لا ان
الاول لفظ سرياني والثاني رومي والثالث عربي كرما بفتح الكاف وسكون الرا
هو شجر العنب ومضى على ذلك اي على ذكر ذلك التخييل حتى تممه ثم
لمحمد تخا اي ثم ضرب مثلا لمحمد وهذه الامثال التي ضربها للامة مثل للانبيا ومثل الدنيا
ولنفسه ومثل لسيدنا محمد وجعله الموكل اي فالموكل بسقيه واصلاحها
دم اولا وهكذا الى سيدنا محمد سيزاح عنكم اي يبعد ويزال وقوله ملك الله
اي الرياسة من سقط على هذه الصخرة اي من تعرض لها بسوء يرتد
لذلك اي بالصخرة الموصوفة بما ذكر ومن سقطت عليه اي سلطت عليه
تلك الصخرة من ناواه هو بالنون اي باغضه وعاداه وحاربه اظهره
الله عليه اي جعل الله الغلبة عليه ولا يسمع صوته تفسير لما قبله
الغور بضم الغين المعجمة وفتح الواو كخضر وفي بعضها بضم العين المهملة وسكون الواو
وعلى كلا النسختين فهو كناية عن العمي المعنوي اي الذي يزيل الجهل الغلف اي
التي عليها غلاف وغطا يمنع يصل لها شي من الموعظ احمد خبر عن قوله
عبدي وقوله يحمد الله تعليل لتسميته احمد نفرح البرية من الفرح وهو السرور وقوله

على

على كل شرف اي محل مرتفع ولا يضعف اي عن مقابلة من عاداه وقوله كالقصبة
الضعيفة اي لخوفهم من الله ولا يخصم بالبنا للمفعول اي لا يغلب ولا يغلب
بالحجة بل هو الغالب بها وفي نسخة ولا يقصم اي لا يهلك قال تعالى وكم قصمنا
من قرية كانت ظالمة الاية حتى تثبت بالماضي وفي بعضها يثبت بالمضارع وهو
انسب بالمقام وضمير المتكلم في قوله يحي لله تعالى والمراد يحيي شريعته
والى توراته اي قرانه فاطلق التوراة على القرآن وقد وقع تسمية القرآن توراة ففي
حديث الشفا قال الله لمحمد صلى الله عليه وسلم اني منزل عليك توراة حديثة يفتح
بها اعينا عميا واذانا صما وقلوبا غلفا فيها ينابيع العلم وفهم الحكمة وربيع القلوب وقوله
في غير ما وجه ما زائدة اي في غير وجه اي في اكثر من موضع من ذلك قوله
يوصي الامم يعني تعلم من ذلك انه مبعوث للامم عموما ولم تبعث عليها الانبيا
محمد صلى الله عليه وسلم وفي الانجيل ان المسيح انظر صنيعه حيث حلل
ما في التوراة لما قال النبي اشعيا عليه السلام وانما بعثت الى الغنم تجوز به
عن من ارسل اليهم من بني اسرائيل بجامع الضعف وعدم القوة على الجهاد وقوله
الرابضة اي الماكثة في اماكنها فالرابضة ماخوذ من المربض وهو محل المبيت
وهذا كناية عن عدم انتشار رسالته وقصورها بخلاف رسالة سيدنا محمد صلى الله
عليه وسلم فلا يجوز هذا من تتمة ما في الانجيل لا في العكاري وفي صحف
حبقوق الظاهر ان هذه الصحف التي حكى المصنف عنها زائدة على العدد
المتعارف في الصحف المنزلة وحينئذ فالعدد لا مفهوم له ولعل الاقتصار عليه لعظم
المنزل عليه او لقلة ذلك الغير من جهة الحجم قوله من البتن اي من جبل البتن وهو
جبل سينا اي جا شرعه وانزل على موسى في ذلك الجبل وملك اي احمد
وقوله الى ان قال في اخره اي في شان محمد بامرك اي بسبب امرك بالقتال
اي ترتوي السهام بدم الاعدا ارض ابادية المراد بها مكة وقوله العطشا اي
من النبوة لانها كانت مهملة من النبوة من عهد اسماعيل لان محل الانبيا والرسل
الشام فاعطى الله مكة ببعث اشرف الخلق منها محاسن الشام لان لبنان من
جبالها والتبتهج من الابتهاج والابتهاج التزين والفلوات جمع فلاة وهي
البرية اي الارض القفرا لبنا جبل بالشام مشهور وشانه انه صاحب
حسن وماوى للصالحين ومتعبد الاوليا وكمل عطف على محاسن فالكمال

في

زايدة اي ان ملكا سقطي باحدحسنا مثل الحسن والنور الذي في جبل لبنان وحسنا
مثل حسن الدساكر والرياض الدساكر جمع دسكرة وهي القرية والصومعة والارض
وبيوت الاعاجم يكون فيها الشراب والملاهي او بنا كالقصر حوله بيوت اهـ ويصح ارادة
هنا المعنيين الاخيرين الافتقار اي الايام التي يفتقد الناس فيها الفقر ابالخوف
والاحزان نفترون ذلك اي شيئه طالا وقوله على كثرة اي مع كثرة او ان
على التعليل تخبر به اي فاخبر به وقد قيل لي اي على لسان ملك او قيل لي في
سري قلت اي اخ انصرية وكان مثل له ذلك فراه ببصره بابل موضع
بالعراق ينسب له السحر والخمر وما انزل على الملكين ببابل التخزي السالبة
للنهنهة فصاحب الجمل هذا من كلام المص بابل متعلق بسقط وقوله من دون
الله متعلق بعبادة الاصنام وهدمتا ونابها شيئا اي بسبب نبينا الاسب
عيسى قوله لم تلبث اي لم تمكث وقوله ان قلعت نصور لقوله لم تلبث تلك الكرامة
بالسخطة اي بسخطة من الله فالسخطة فعلة من الله السخط وهو الغضب
واحرقت السمايم جمع سموم وهي الريح الحارة تكون نهارا غالبا فعند
ذلك هذا اشارة لظهور شريعة سيدنا محمد العطشا اي من النبوة نار
هذا اشارة لصناديد الصحابة وشدتهم في الحرب وقوله من اغصانها اي الاشجار
المغروسة المفهومة من الغرس تلك الكومة اي المشبه بها بنو اسرايل
فاعتبر الخ هذا من كلام المص وقوله الارض الخ عطف على قوله هذا التصريح قوله
وقد نعت الخ اي والحال انه قد نعت الخ لا تطول دعوتهم اي لا تستمر
دعوتهم زمانا طويلا بل يفتضحوا و يظهر كذبهم بالقرب قربانهم اي ما يتقربون
به بساعده اي معونته وقد رشد الكرمنا ازعه قوله لا تظهر ولا تقوم الخ
فاعتبر من هنا الكلام اي المنقول عن صحف دانيال وهذا من كلام المص بخت نصر
بضم البا وسكون الخا المعجمة معناه ابن ونصر بفتح النون وتشديد الصاد المهملة
المفتوحة اسم صنم كما في القاموس وهو علم مركب تركيب اضافي سمي به لانه وجد
لقيطا عند ذلك الصنم ولم يعرف له اسم اي وهو الذي سبى بني اسرايل وخرب
بيت المقدس واسر من جملتهم دانيال على قصته المشهورة وطلب به اي انه
طلب منه انه يخبره بما راه وانما يخبره ايضا بتاويله فقد طلب منه انه يخبره بالامرين
وذلك لانه ما راه افزعه وقد نسيه فطلب منه ان يخبره به ثم يفسره له فقال له

اما المنام

اما المنام الذي رايته فكذا واما تفسيره فهو كذا وعظم تفسيره لقوله ربا
صدقت اي هو هذا الذي رايته باليمن والشام اي احداهما باليمن والاخرى
بالشام وملك بضم الميم وسكون اللام عطف على دين على اختلاف
اديانها اي مع اختلاف اديانها الماضية بالجر نعت للكتب او بالرفع نعت
النصوص لئلا يخرج اي ولا نزيد عليه لئلا يخرج هذا المختصر عن الغرض اي
وهو الا يجاز وال في الغرض عوض من المضاف اليه اي عن غرضنا ومقصودنا
به عددهم سبعة هذا هو المشهور وبعضهم كالحلبي في سيرته اوصلهم
الى اثني عشر فاذا وقفت اي هديت وخلقت لك الداعية والقدرة على
العلم بهذه الخوارق الدالة على رسالته التي تضمنها البحث من قوله في اول
الفصل ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم قد ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يديه
الى هنا للعلم بهذا كله اي للعلم بهذه الخوارق كلها الدالة على رسالته
حصل لك العلم في ترتيبه حصول العلم بصدق الرسالة على التوفيق للعلم بالخوارق
الدالة على الرسالة شي اذ حصول العلم بصدق الرسالة مرتب على حصول العلم
بالخوارق لا على التوفيق له ويجاب بانه عومل سبب السبب معاملة السبب اذ
التوفيق سبب في حصول العلم بالخوارق المشار اليه وحصوله سبب في حصول
العلم الضروري بصدق رسالة نبينا محمد او يقال كلامه جار على تقدير اي وفقت
لهذا كله وحصل لك العلم به حصل لك العلم الضروري الخ ضرورة اي
بالضرورة والبداهة لا بالنظر فالمراد بالضرورة ما قابل النظر فوجب الايمان
الخ اي فترتب على حصول العلم الضروري بصدق رسالته وجوب الايمان بما فيما
ذكر وهذا يقتضي انه انما اوجب الايمان بما ذكر كون العلم بصدق رسالته ضروريا
فلو كان العلم بذلك نظريا فلا يجب الايمان بما ذكر وليس كذلك فالاولى ان
تفسر الضرورة بالوجوب لان العلم بديهيا او نظريا اي حصل العلم وجوبا
اي قطعا في كل ما جاء به اي في كل فرد جاء به الخ جملة وتفصيلا لا يحتمل
ان يكون راجعا للايمان به اي فوجب الايمان به جملة اي في الجملة وتفصيلا اي على
التفصيل والايمان به في الجملة بان يصدق انه رسول الله والايمان به تفصيلا
بالاستطاعة ويحتمل ان يكون راجعا لما جاء ومرجع ما جاء به جملة الى المتشابه
ومصدوق ما جاء به تفصيلا مقابل التشابه كالحشر والنشر من المعلوم ان

ماجاء به صلى الله عليه وسلم شامل لامور المعاد وغيرها والمصنف اجرا المثال على امور
المعاد خصوصا اهتماما بشانها وذكر الشارح في المقام مستغنى عنه بنا على مافسر به في الشرح
الحشر ولكنهما واردان في الشرع وبذلك تعرض له المصنف لعين هذا البدن اشار
بهذا الى ان الحشر والنشر يتعلقان بالبدن الدنيوي عند اهل السنة ثم ان قوله
لعين هذا البدن الى قوله وفي اعادة عين الوقت قولان قد ثبت في بعض النسخ وفي
بعضها اسقاط هذه الزيادة وصنيع الشارح يقتضى انه لا ثبت لها في النسخ التي بسط
بها الشرح اجماعا اي باجماع من يعتد باجماعه ولبعض اهل الزيغ اعادة المثل
محض راجع للامرين اما رجوعه للثاني فهو ظاهر واما رجوعه للاول فالمراد كون
التعريف محضا ان يصير الجسم جواهر فردة تردد باعتبار الحاصل ان قوله
تعالى كل شئ هالك الا وجهه يحتمل ان المراد بهلاكه تفرق اجزائه ويحتمل ان المراد
بهلاكه عدمه عدما محضا فالقران يحتمل للامرين وقوله باعتبار ما دل الخ فيه شئ لما
علمت ان القران قابل للامرين لكن دلالته على العدم ظاهرة واما دلالته على التفريق
فهي خفية وتعبير الشارح بالدلالة يقتضى ان القران صريح في الامرين اما الجواز
العقلي فيهما اي في العدم والتفريق المحضين الصحيح منهما اي من القولين
اعادتهما باعيانها خلافا لما قاله بعض المتكلمين من عدم اعادتهما بناء على ان المعاد
انما يعاد لمعنى فلو اعيد العرض لزم قيام المعنى بالمعنى وقدم المصنف الطريقة التي تحكى
الاتفاق على الطريقة التي تحكى الخلاف عكس ما جرا عليه في الشرح والمراد بالاعراض
التي في اعادتها النزاع الاعراض التي تبقى زمانين بذاتها وبقاء امثالها وهي التي
لا يتحقق البدن بدونها كالبياض والسواد لا كالضرب والحركة والالتفات والنسبة
والالام والاصوات ونحو ذلك فان هذه لا تعاد قولا واحدا لا باعيانها ولا بامثالها
كذا ذكر العلامة الجزائري وفي اليوسي ان هذا قول اكثر المعتزلة وان الصحيح ان العرض يعاد
مطلقا وانظر ما معنى اعادة الضرب وحركة الذكر في الفرج مثلا وقد سال شيخ شيخنا
الشيخ الملوي بعض مشايخه عن ذلك فتوقف قال شيخنا العدوي ولعل اعادتها
على وجه يعلمه الله وان قصرت عقولنا عنه وفي اعادة عين الوقت قولان
حاصله ان الاجسام الدنيوية حيث كانت تعاد باعيانها واعراضها فهل تعاد
الاوقات التي مرت عليها لتشهد لها بالطاعات وتشهد عليها بالمعاصي او لا تعاد قولان ٥
وكالصراط عطف على كالحشر والنشر فالصراط مما يجب الايمان به وهو

جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والاخرون ولا طريق للجنة الا عليه وهو المعني
بقوله تعالى وان منكم الا واردها وهو ارق من الشعر واحد من السيف وورد انه
مسيرة ثلاث الاف سنة الف صعود والف هبوط والف استوا وقال ابن ابي حمزة
قد جا في صفة الصراط انه ارق من الشعر واحد من السيف وانه سبع عقبات وان
طول كل عقبة مقدار ثلاثة الاف سنة وكالجنة لقب لدار النعيم وهي موجودة
الان عند اهل السنة والنار لقب لدار العقاب وهي ايضا موجودة الان عند
اهل السنة وقالت المعتزلة لا وجود لهما الان وانما يوجدان يوم القيامة
وسوقها الى الموقف وغيره اي كالسوق الى الميزان والصراط وظاهره ان الحشر
عبارة عن مجموع الامور المذكورة واما النشر فهو عبارة عن الاحياء وحينئذ فعطف النشر على
الحشر في المتن من عطف الجزء على الكل ولكن المشهور ان النشر هو ايجاد الابدان
بعد فنائها او جمعها بعد تفريقها مع احيائها واخراجها من القبور واما الحشر فهو
سوق الناس للموقف وغيره من مواطن الاخرة واجمع المليون يعني ارباب
الشرائع وفي بعض النسخ المسلمون مكان المليون والذي يناسب الخارج المليون
قال المولف في شرح الجزائرية لان الملل كلها من لدن ادم الى سيدنا محمد
مجتمعة على ان الله تعالى يحيي الابدان بعد موتها ويرد الارواح الى مساكنها
كما كانت اول مرة واعلم ان اعادة المعدوم جائزة عندنا وعند المعتزلة لكن المعدوم
عندهم شئ فاذا عدم الموجود بقيت ذاته المخصوصة فامكن ان يعاد لاجل ذلك
وعندنا اذا عدم الموجود ينتفي بالكلية مع كونه تمكن الاعادة وخالف الفلاسفة
والتناسخية ووافقهم بعض الروافض وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي
من المعتزلة اما الاولون فانكروا المعاد الجسماني واما الاخرون فهم وان قالوا به
ينكرون اعادة المعدوم ويقولون الاعادة جمع الاجزاء وقد بين المصنف امكان الاعادة
بقوله والدليل الخ واحتج الفلاسفة على امتناعها بامور سياتي ذكرها والرد عليهم اه
يوسي والدليل عليه اي على الاحياء الاعادة الخ وحاصل ما ذكره الشارح قياسان
من الشكل الاول احدهما ان تقول الاعادة اما ايجاد بعد عدم او جمع بعد تفريق
وكلاهما ممكن ينتج الاعادة ممكنة والثاني ان تقول الاعادة ممكنة وكل ممكن اخبر
الصادق بوقوعه فهو حق لحذف الشارح نتيجة الاول الماخوذة على انها صغرى للقياس
الثاني اهـ وقد يقال ان الحد الوسط لم يتكرر في الثاني فالاحسن في تقريره ان تقول

الاعادة ممكنة اخبر الصادق بوقوعها وكل ممكن اخبر الصادق بوقوعه فهو حق قوله
وكلاهما ممكن اى فالاعادة ممكنة واخبر الصادق بوقوعها فقد طوى هذه النتيجة
للظهور وعليها يترتب قوله وكل ممكن الخ والذي يدل على ما قيدنا به النتيجة من قوله
واخبر الصادق بوقوعها ما بعد من قوله واما ان الصادق اخبر بوقوع هذا الممكن
وانما قلنا الخ هذا توجيه لسند قوله وكلاهما ممكن الذي هو كبرى القياس الاول لما
عرفت الخ تعليل لقوله نفيٌ لذاتها والا لزم الخ اي والا يكن ذاتيا بل كان قبول
الجوهر والعرض للوجود والعدم معللا ولا يحتاج القبول الى العلة انما توقف
معلولها ما يقبله فلا تؤثر فى القبول الا اذا كان له قبول اخر وكذا يقال فى ذلك
القبول الاخر هكذا وقوله لزم التسلسل الخ او الدور ففي الكلام حذف اوانه اطلق
التسلسل هنا بالمعنى الاعم وذوا تها اي الجواهر والاعراض لا تنقلب بعد
عدمها اي بحيث تكون مستحيلة الوجود بل هي فى حالة الوجود قابلة للعدم وفى
حالة العدم قابلة للوجود ولا نقل انها بعد اعدامها انقلبت وصارت مستحيلة
الوجود وانما قلنا الخ هذا تمهيد للسند الذي ذكره بعد وهو قوله لانها نحوجا
بالتمهيد للفصل فواضح اي لان الاجزا قابلة للجمع بدليل النشاة الاولى
وان نظرنا اليها بحسب فاعلها الخ هذا مستغنى عنه بعد بيان امكان القابل بما مر
من عموم تعلق الصفات وانما ذكره زيادة فى البيان فلا تغذر اى فى جمع الاجزا
بعد افتراقها اي ذاته اي المعاد وهذا ناظر للقابل وبقوله انشاها
قدم الخلاف لعلمه الخ الاستدلال على ان الاستدلال بقوله انشاها مع ان انشاها
مقدم فى التلاوة لان اخذ الفاعلية فى الاول اظهر خصوصا مع المبالغة بخلاف
انشاها فانه وان كان صريحا فى اثبات الفاعل لكن الاظهر فى الدلالة عليه لفظ
خلاق وعليم والحاصل ان انشاها يتضمن امرين يدل عليهما خلاق وعليم
صراحة ثم ارشد اى القران بعد اختلاطها بغيرها هذا ظاهر على القول
بان الاعادة عن تفريق لا على القول بانها عن عدم والجواب انه الخ هذا
الجواب غير مناسب لاسلوب الكلام اذ المناسب لقوله ثم ارشد الى الجواب بان
يقول والجواب ما ارشد به بقوله قد علمنا ما تنقص الارض منهم ثم يأتى بقوله اي
انه تعالى عالم بجميعها الخ عالم بجميعها وح فلا استبعاد لرجوع جميعها
قد علمنا ما تنقص الارض منهم قال ابن عطية اي قد حفظنا ما تنقص الارض منهم

ليعود

ليعود اليهم بعينه يوم القيامة فقد تغير طبعها اى لان طبع الحياة الحرارة والرطوبة
وطبع التراب اليبوسة والبرودة وح فهما متباينان فكيف ينقلب احدهما الى الاخر
ورد ذلك بان الاشجار طبعها البرودة واليبوسة وح يخرج منها الحار اليابس وهو
النار الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا وهو شجر المرخ ونحوه من العيدان
التي يحك بعضها ببعض فتخرج منها النار واما ان الصادق الخ هذا بيان للطرف
الثاني من صغرى القياس الثاني وما تقدم بيان للطرف الاول منها لانها قائلة الاعادة
ممكنة اخبر الصادق بوقوعها واحتج المنكرون الخ اي وهم الفلاسفة وقوله
لبعث الاجساد اي احيائها واخراجها من قبورها وحاصله ان الفلاسفة
انكروا بعث الاجساد وتمسكوا بشبه بعضها ارشد القران اى جوابها وقد تقدم
ذلك وبعضها لم يرشد القران لجوابه فتصدى المص لذكره والجواب عنه بقوله
واحتج الخ لو اكل انسان انسانا اخر ليس المراد انه اكله كله بل المراد انه اكل بعضه
وصار ذلك البعض المأكول جزا من الاكل فلا يخلو اما ان يعاد هذا الجزء المأكول
لبدن المأكول منه او لبدن الاكل او لبدن كل منهما واياما كان فهو باطل اما وجه
بطلان عوده لكل من البدنين فلانه يلزم عليه جعل الشئ الواحد بالشخص حالا
فى محلين واما بطلان جعله جزا من احد البدنين فلا يلزم عليه من عود الاخر
ناقصا واذا عاد ناقصا لزم عوده بعينه وتمامه والغرض عوده بتمامه ولانه
يلزم عليه الترجيح من غير مرجح لان عود ذلك البعض المأكول جزا من بدن الاكل
ليس باولى من جعله جزا من بدن المأكول منه وكذلك العكس جعل
المأكول اي بعد اعادته فى الجملة انما قال ذلك لان ذلك المأكول حين كان
جزا للاكل لم يكن جزا المأكول منه وبالعكس لانه كان جزا للاكل بعد الاكل وكان
جزا المأكول منه قبل الاكل ويستحيل جعله اي بعد الاعادة لاستحالة
حلول الشئ الواحد بالشخص فى محلين اي واما حلول الشئ الواحد بالنوع فى
محلين فهو جائز كحلول الانسان فى زيد وعمرو بنا على ان الكلي له تحقق فى جزئياته
لمقصود اى لاجل تحصيل امر مقصود او لمقصود اى او ليس لتحصيل
امر مقصود اما الايلام اي بالنسبة للمعاد وقوله او تحصيل لذة او دفع الالم
اي بالنسبة للمعاد والاول اي الايلام وقوله لا يصلح اي بنا على اصل
التحسين العقلي لان العقل يقتضي ان اعادة العبد لايلامه قبيح والحسن لما

هو اعادته لاكرامه لانه الاصلح بالعبد وترك الاصلح قبيح والثاني اى تحصيل
اللذة بالمعاد ليس فى هذا العالم يعنى عالم الدنيا وقوله بل كل ذلك خلاص
عن الالم اى بدليل الاستقرا وقوله بل كل ذلك الاشارة راجعة الى اللذة لا بعينه
قوله بالحقيقة اى بل كل اللذات الحاصلة لعالم الدنيا سوا حصلت له فى الدنيا
او فى الاخرة خلاص عن الالم اى والخلاص من الالم ليس لذة حقيقية عند الجمهور
خلاص عن الالم اى فلذة الاكل خلاص عن الم الجوع ولذة الشرب خلاص
عن الم الظما وقد يكون اللذة خلاصا عن الم التشوق الى الشى وح فلا يتاتى ان
يكون الغرض فى الاعادة حصول اللذة المعاد لانه لا لذة اصلا والثالث اى
وهو دفع الالم بالنسبة للمعاد وقوله لانه يحصل اى لان دفع الالم عن المعاد يحصل
اى والجواب عن الاول اى الذى هو قوله ان انسانا الخ اجزا اصلية
اى وهى التى تكون باقية من اول العمر والمراد بها العناصر الاربعة التى تركب
منها الجسم لا قبل او الاجزا التى تعلقت بها الروح فى الرحم واجزا فضلية اى
فاضلة وزائدة على الاجزا الاصلية وهى التى تتغير بتغير الغذا فتتزايد بسببه
وتزول وتنقص بسببه والماكول فضلة اى اجزا فاضلة بالنسبة للمتغذى
زائدة على اجزائه الاصلية فهى وان كانت اصلية فى الماكول الا انها فضلة فى الاكل
اى زائدة فيه على اجزائه الاصلية وليست اصلية له لانها حادثة فيه وطارية
عليه لانه كان انسانا بدونها وحينئذ كانت فضلة فى الاكل واصلية فى الماكول
فلا تعاد فى الاكل وانما تعاد فى الماكول والجواب عن الثانى الخ حاصله
انا نختار ان العود لا لغرض ولا لتحصيل مقصود وقولكم انه يودى الى السفه والعبث
ممنوع لان السفه فى العرف عبارة عن الجهل بالمصالح وخفة العقل والعبث فى
العرف فعل الشى مع الذهول وعدم القصد له ولا ملازمة بين هذا وبين نفى
الغرض وبيان ذلك انه تعالى لا غرض له فى فعل مع ان افعاله كلها جارية
على وفق علمه وارادته ولا شك ان جريانها على وفق علمه يقتضى نفى الجهل بعواقب
الامور فلا يكون فعله سفها وجريانها على وفق ارادته يقتضى نفى عدم القصد لتلك
الافعال فلا يكون فعله عبثا ان افعاله تعالى يستحيل اى تعليلها اى و
فنختار ان العود لا لغرض ولا لتحصيل مقصود وقولكم انه يودى للعبث والسفه
ممنوع وقد سبق بيانه اى بيان استحالة تعليل افعاله بالاغراض وحاصله

انه لو كان له غرض فى فعل من الافعال لكان ذلك الفعل واجبا عليه لانا فى الله تركه
لكن التالى وهو وجوب فعل من الافعال عليه باطل فبطل المقدم بيان الملازمة ان
معنى الغرض ان يشتمل الفعل على حكمة تبعثه على الفعل عقلا على ايجاده بحيث يلزم نقصه
لو لم يفعل فيكون الغرض موجبا للفعل وبيان الاستثنائية ما يلزم من وجوب فعل
عليه قهره وعدم اختياره وقد ثبت بالدليل القطعى انه فاعل مختار فبطل ان يكون
له غرض يحمله على فعل ان يكون الغرض اى فى اعادة المعدوم وقوله الالتذاذ اى
التلذذ المعدوم وهذا هو الطرف الثانى المفاد بقوله قيل او تحصيل لذة من
غير ان يسبق الم التشوق اليها ولا شعوره به اصلا اى كمن عثر على مسالة علم من غير
سبق الم التشوق اليها ولا شعور له فى قلبه بها وكمن عثر على كنز فجاة من غير
طلبه اياه ولا شعور له به ان لذة الاخرة كذلك اى لانها جارية على غير هذا
النسق الدنيوى فيكون ايضا دفعا للالم اى لان لذات الدنيا لدفع الالم قوله
بينه بعضها اذ انما قال بعضها لان البعض الاخر لا يشبه لذات الدنيا لا فى
الصورة ولا فى الحقيقة لانها جاءت فيها ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على
قلب بشر انه لا شركة بينهما اى بين لذات الاخرة ولذات الدنيا الا فى الاسم وه
اطلاق اللذات على الملذوذات ولا شك انه لا اشتراك بينهما الا فى التسمية لانه يقال
ان فى الجنة عسلا وخمرا وعنبا ورمانا ونحو ذلك وفى الدنيا هذه الاسما والحقايق
متباينة لانه قال تعالى لا فيها غول ولا هم عنها ينزفون اى بخلاف خمور الدنيا او يوى
قوله ثم يعيدها اى ثم يوجدها يعنى ولم يثبت بين ذلك وهو انه يفرقها ثم يجمعها
فوجب التوقف وهذا مختار امام الحرمين وهو انا نقطع بان الاجسام تعاد ولا نجزم
بعد ذلك بانه عن عدم او عن تفريق بل نتوقف لعدم دليل يعين احدهما وتبعه
المحققون بل التفريق ايضا هلاك اى لانه ازالة الجملة والهيئة التركيبية
فيصدق عليه الهلاك وح فلا يتم ذلك الاحتجاج الفنا اى العدم
بل التفريق ايضا هلاك اى لانه هلاك لاجتماع الاجزا اى ذهاب له فيكون
الهلاك يتعلق بكل جزء يتعلق بالاجتماع وهو باطل اعلم ان الذى حققه
بعض الافاضل فى حواشى العقايد وجعله الماخوذ من فحوى كلام السعد فى شرح عقايد
المقاصد ان المعاد هو الاجزا الاصلية تكمن فى قالب وهيكل اخر مماثل للاول لا انه
عينه والمتبادر من قول الشارح فالمعاد غير تلك الاجسام ان الاجزا الاصلية تعاد فى

الهيكل اي القالب الاول فيخالف ما يخط عليه كلام حواشي العقايد من ان الاجزا
الاصلية من العناصر الاربعة تعاد في هيكل اخر مماثل للاول   واختلف اصحابنا
المراد بهم اهل السنة   والصحيح اعادة اعيانها مقابله الاول لقول بانها
لا تعاد بنا على ان المعاد انما يعاد بعينه فلو اعيد العرض لزم قيام المعنى بالمعنى ثم
انه على الصحيح من انها تعاد اختلفوا هل يصح ان تعاد في غير محلها او لا بنا على
اختصاصها بمحلها نفسي فيمتنع او بارادة الفاعل المختار فيجوز والى هذا ميل
المحققين انظر اليوسي ووله وقال ابن العربي هذا اشارة لطريقة ثانية تحكي الاتفاق ق
على اعادة الاعراض باعيانها ولم هنا قدم الطريقة الحاكية للخلاف في اعادة
الاعراض على الطريقة التي حكت الاتفاق على اعادتها عكس ما جا عليه في المتن
ليشهد له اي ليشهد له بالطاعة او عليه بالمعصية وقضيته هذا ان اوقات
النوم لا تعاد الا ان يقال المراد تشهد له ولو بعدم وقوع المعصية   لا يعاد الجسم
واللون يوخذ منه ان الاعراض التي تعاد الاعراض اللازمة للاجسام لا عموم
الاعراض وتقدم ان المنقول عن اهل السنة خلافه   وهين عليه عطف على
جايز   يعني بها غيرها اذ لو كان المتبادر منه قوله جلودا غيرها ان المراد
جلودها غير الجلود الاول بحسب الذات وهذا ليس مرادا اي بالغاية لا لافادة
ان الجلود الثانية عين الاولى بحسب الذات والغيرية انما هي باعتبار الزمان فالزمان ت
الذي اعيد فيه الجلد ثاني اعادة او ثالث اعادة غير الزمن الذي حصلت
فيه اول اعادة وان كان المعاد ثانيا وثالثا هو شخص الاول فلو كان الوقت يعاد
لكان الجلد الاول يعاد بوقته فلا يكون ذلك المعاد غيرا لا بحسب الذات باطلة
فتعين انها بحسب الوقت وقد علمت ان الغيرية بحسب الوقت لا تتاتى الا عند
عدم الوقت اعادة وحينئذ فالوقت لا يعاد واذا كانت اوقات الاخرة لا تعاد فكذا اوقات ت
الدنيا   وقد بين ذلك في كتب الاصول هذا من كلام ابن العربي هنا اه كلامه
واما قوله هذا اما يتعلق الخ فهو من كلام المص   فهو اي شرعا جسر بفتح الجيم
وكسرها وهو ما يعبر عليه كالقنطرة وقوله على متن جهنم اي على ظهرها واما
الصراط لغة فهو الطريق   ومن امسك الخ هذا تمهيد لقوله فلا معنى الخ
ودفع لما يستبعد من مشي الانسان على ارق من الشعرة لان ذلك ممكن ولا اثر
لقدرة العبد فيه وانما الفاعل له هو الله تعالى ولا يتعاصى على قدرته ممكن قوله

لتجلي الشك في ثبوته التجلي هو التحرك والاضافة بيانية اي فلا معنى للتجلي
والتحرك الذي هو الشك في ثبوته   لا سلكته المعتزلة راجع لقوله والتعرض
لتاويله وحاصل ما في المقام ان المعتزلة تاولوا ما ورد من لفظ الصراط على غير
حقيقته وذلك انهم قالوا لا يتاتى المشي على الصراط ولو قدرنا امكانه لان في المرور
عليه تعذيبا للمومنين والمومنون لا عذاب عليهم قالوا وانما المراد بالصراط طريق
الجنة المشار اليها بقوله تعالى سيهديهم اليه ويصلح بالهم وطريق النار المشار
اليها بقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم ومنهم من حمله على الادلة الواضحة
ومنهم من حمله على العبادات كالصلاة والزكاة ومنهم من حمله على الاعمال الرديه
التي يسال عنها ويواخذ بها فكان السوال عنها مرورا عليها ويطول المرور بكثرتها
ويقصر بقلتها واجاب الاصحاب بان العبور على الصراط ممكن بالضرورة كالمشي على الما
والطيران في الهوا واما قولهم ان فيه تعذيبا للمومنين فجوابه ان الله يسهله
على من شا الا ورد ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف وكالريح وكالجواد فاذا لم يكن
موجب للتاويل وجب الايمان بالصراط على ما ورد ولا يصرف عن ظاهره وهو
المطلوب   ورد به الكتاب والسنة انظر ما وجه قوله هنا ورد به الكتاب
والسنة ولم يقل ذلك في وصف الصراط مع انه ورد به ايضا الكتاب والسنة
وقوله ورد به الكتاب والسنة قال تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة
وقال فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون   وهو بعمود وكفتين بكسر الكاف ف
وفتحها والكفتان احداهما منيرة والاخرى مظلمة وورد ان الكفتين كاطباق السموات
والارض فتوضع كتب الحسنات في المنيرة على هيئة حسنة وكتب السيئات في المظلمة
قوله على خلاف ذلك والصحيح يوميذ مثاقيل الذر مبالغة في تحقيق العدل وعلى
هذا الحسنات كل انسان وسيئاته توزن على حدة وورد ان الجنة تكون على يمين
العرش والنار على يساره وينصب الميزان بين يدي الله تعالى كفة الحسنات عن
يمين العرش قبالة الجنة والاخرى عن يساره قبالة النار والوزن عام كالورود واما
قوله تعالى في حق الكفار فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا اي نافعا فهو على حذف
الصفة   والوزن فيه صحف الاعمال اي فتوضع جميع الاعمال الحسنة في كفة
وجميع صحف السيئات في كفة ويخلق الله لكل انسان علما يدرك به رجحان
حسناته او سيئاته كذا قيل ولذا على هذا فليس هناك صنج يوزن بها   او مثالا الخ

اى للاعمال اى ان الاعمال التى هى اعراض تجسم و توزن على قدرها على التعيين
اى لاجل اظهار قدر اجور الاعمال و عقابها او ما يتعلق بها فيه انه عين الاول وكان
الاولى ان يزيد فى الاول على قدر اجور الاعمال وعقابها وقوله ما يتعلق الخ تفسير
لما قبله   وانكر معظم المعتزلة ذلك اى الميزان والوزن الحسى وقوله واولوا الوزن
على اعتبار الحسنات الخ واول بعضهم الوزن باعتبار الحسنات اي واعتبار
السيئات والمراد بالاعتبار الحسنة والسيئات تعداد الكل من الحسنات والسيئات
وعدم تضييع شئ منها والحاصل ان المعتزلة قالوا ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها
حال وجودها فكيف اذا زالت وتلاشت وحينئذ فلم يبق الا ان يكون المراد بالميزان
الوارد ميزانا معنويا فقيل المراد بها العدل الثابت فى كل شئ واعتبار الحسنات
والسيئات وعدم تضييع شئ منها   وقالوا وزن كل شئ الخ اى وقال بعضهم
تاويلا ثانيا المراد بالوزن الادراك فميزان الالوان التى تدرك به البصر
والاصوات السمع والطعام الذوق وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات التى
من جملتها الاعمال العلم والعقل فوزن كل شئ بحسبه والجواب ان الموزون صحائف
الاعمال والخفة والثقل باعتبار ما فيها من المعانى او تجعل الحسنات اجساما
نورانية والسيئات اجساما ظلمانية وهذا كله لا استحالة فيه وقد وردت ظواهر
النصوص بالوزن والميزان فلا وجه للعدول عنها اصلا قال ابن دهاق ولا يكون
الوزن مقاصة بين العبد وربه كما ذهب اليه الجبائي فقال توزن الحسنات
والسيئات فما فضل من الخير للعبد دخل به الجنة وما بقى عليه من السيئات دخل به
النار قال ان ذلك باطل لا يصح بل مذهب اهل الحق ان العبد اذا اتى بطاعات كامثال
الجبال ثم كانت له مخالفة واحدة فهو من المشيئة فلله ان يعاقبه عليها ويحبط
ثواب طاعته وله ان يعفو عنه   يجوز اى يجوز عقلا ان يكون المراد بالوزن
والميزان الوارد فى معناها الحقيقى المتعارف   ولا نقطع به سيما لاحتمال ان
يكون المراد بالوزن اعتبار الحسنات والسيئات وعدم تضييع شئ منها   بطلان
القولين الاول هو ما اشار له بقوله واولوا الوزن والثانى قول ابن المصير ووجه
بطلانهما انه قد وردت ظواهر النصوص بالوزن والميزان فلا وجه للعدول عنها
وصرفها عن ظاهرها لغير موجب   الاعمال الصالحة اى وتوزن تلك الجواهر
عن ذلك اي عن الذي يوزن   فقال توزن الصحف هذا اللفظ يقتضي

الاوزان

انه لا يوزن غير الصحف اذ ليس فيه حصر فلا يرد به قول الجبائي لكن لما كان الحديث
فى معرض بيان ما يوزن بقرينة السؤال كان فيه معنى الحصر وان الموزون هو الصحف
لا جواهر الخ وحينئذ ان صح هذا الحديث كان مخطئة للجبائي ويكون القول الثانى
المذكور عند المص وهو ان الموزون مثالات باطلا ايضا سواء قلنا انه عين قول الجبائي
او قلنا انه غيره اذ لا فرق بينهما   فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا الخ اى بدليل
فمن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم فى جهنم خالدون الآية ولا يصلح
الا للكفار واجيب بانه كناية عن خفة الميزان عن قلة الحسنات وهو بعيد   فيه
تردد اى قولين   فثبوتهما اى فى المعاد   وهما مخلوقتان اى الآن قبل يوم
الجزا والجنة لغة البستان واصطلاحا دار النعيم فى الاخرة والنار لغة جسم لطيف
محرق والمقصود به فى المقام دار العذاب فى الاخرة فهو مجاز مرسل من باب تسمية الشئ
باسم ما حل فيه   وهبوط آدم منها هو بالجر عطفا على قوله اي وبدليل هبوط آدم
منها اي من الجنة وآدم هو ابو البشر خلقه الله يوم الجمعة بارض عدن وعاش
الف سنة ومات ودفنه ابنه شيث وما ذكره سند لخلق الجنة فقط ولم يذكر
سند خلق النار قبل يوم الجزا من القرآن وكان المناسب ان يتعرض له بان يقول وقوله
تعالى وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين وقوله تعالى انا اعتدنا للظالمين نارا
ورؤية النبى لهما فى الاسرا   وقد انكرها جماعة من المعتزلة خلقهما اي قبل يوم الجزا
واستدلوا بقوله تعالى تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا فى الارض ولا
فسادا حيث عبر بالمضارع ولم يقل جعلناها واجاب اصحابنا بان المراد نجعلها
ملكا لا خلقا والتعبير استقبالى وهذا لا ينافى وجودها الآن   على انه من باب
التعبير عن المستقبل الخ ورد هذا بانه خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا بقرينة ثم على حملهم
يكون المعنى انها ستعد فى يوم الجزا ويرد ايضا بانه لا معنى للاعداد اذ ذاك وانما
يكون الاعداد قبل ذلك اهـ نووى   من بساتين الارض اي كان فيها رجل يقال له
آدم غير ابو البشر ثم اخرج من ذلك البساتين بالواو كان ذلك البستان بعدن
واستدلوا لهذا الحمل بقوله تعالى فى الجنة الحقيقية وما هم منها بمخرجين ورد
عليهم اولا بان الهبوط انما يكون من علو الى اسفل وثانيا بان هذا انما يكون بعد
دخولهم للجزا   وهذا تلاعب بالدين اى فى الدين والاشارة راجعة لقوله وحملوا
الجنة الخ   وافعال الله الخ هذا رد لزعمهم انه لا فائدة لخلقهما قبل الثواب والعقاب

قوله ولو تنزلنا الخ هذا رد عليهم بحسب قاعدتهم وقوله في ايقافها اي في ايقاف افعال الله وقوله فما المانع من اشتمالها اي الافعال التي هي هنا خلق الجنة والنار الان والاستفهام انكاري في اعدادها اي الافعال لا بالمعنى المتقدم بل بمعنى المفعول بخلاف ما تقدم فان المراد بالافعال فيه حقيقتها لطف في الايمان اي لطف بالاشخاص ذوي الايمان بسبب الالد الوعد والوعيد اي او نقول ما المانع من ان يكون في اعدادها الان لطف وهو الغرض بدليل السياق وكان المناسب ان يقول او نقول ما المانع ان يكون الغرض من اعدادها اللطف بذوي الايمان بسبب الكمال الخ لقوله تعالى بيان للملازمة التي حكمت بها الشرطية وقد قال تعالى الخ هذا سند للاستثنائية المطوية القائلة لكن التالي باطل وهو وجوب عدم انقطاع نعيم الجنة فالمقدم الذي هو كون الجنة والنار مخلوقتين الان مثله واذا بطل المقدم ثبت نقيضه الذي هو ليست مخلوقتين وهو المطلوب والجواب اي عن ما تمسكوا به وقوله ان ذلك اي دوام الاكل والظل وقوله بعد دخولها في الاخرة اي بعد دخول الجنة والنار في الاخرة فالمصدر مضاف للمفعول وحاصله انا لا نسلم الملازمة في الشرطية وما المانع من وجودها الان ثم يهلكان في المستقبل مع ما فيهما ثم يوجدان بعد ذلك وقوله تعالى اكلها دائم اي بعد الدخول في المستقبل او نقول الخ حاصله منع للاستثنائية وتقريره ان يقال لا نسلم الاستثنا وما المانع من وجوب عدم انقطاع النعيم وقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه اي ما عدا ما استثني من الجنة والنار وغيرهما فالشرطية مسلمة والاستثنائية ممنوعة عام مخصوص معنى التخصيص الذي ذكره ان تجعل الجنة والنار من المستثنيات وقد ورد ذلك في حديث اهـ ودليله اي دليل المذكور من عذاب القبر وسؤاله واحيا الموتى فيه ولا نحتاج الخ هو دليل على الاحيا فيه فقوله تعالى النار يعرضون عليها الاية دليل على عذاب القبر والاحيا فيه لان عرضهم عليها يقتضي احياهم حتى يعذبوا ولا يصح الخ جواب عما يقال المراد بالعذاب في الاية عذاب الاخرة فاجاب بما ذكر لكن ما اجاب به معارض بقوله تعالى ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا بمعنى مقدارهما من النهار من الدنيا فكما تصور ذلك في الجنة يتصور في النار نعم قوله بعد ويوم تقوم الساعة الاية يعني ان قوله النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ليس في الاخرة ولذا اجاب به المص ولو اقتصر عليه بان قال ولا يصح

ان يكون المراد

ان يكون المراد منه عذاب الاخرة لقوله تعالى ويوم تقوم الساعة كان اولى ولقوله تعالى عطف على قوله لعدم تقييده والقائل الخ اي ومعلوم انهم لما اغرقوا اقبروا فتكون النار حاصلة لهم وهم في قبورهم ثم لم يزل ذلك اي الاستعاذة من عذاب القبر وبشر هو بشر بن غياث المريسي بفتح الميم وكسر الراء المشددة نسبة الى مريسة قرية والمسالة اي والسوال فيه وردالارواح اي وانكروا رد الارواح فيه اللازمة للسوال فهو ميت في قبره اي فهو مطروح في قبره لا يتعلق به سوال الى يوم الحشر على غير سمة الايمان الاضافة سمة للايمان بيانية اي على غير صفة هي الايمان بان مات كافرا او فاسقا وقوله فانه يعذب اي في القبر بين النفختين ويسال اذ ذاك واما من مات على سمت الايمان فلا يعذب في قبره ولا يسال فيه عذاب القبر للكفار اي فيعذبون فيه بمجرد اقبارهم دون المومنين اي لان الفاسقة عندهم مخلد في النار ولكن لا يعذب عذاب الكفر واما المومن فلا يعذب اصلا فالمراتب عندهم ثلاثة والمراد اي الثلاثة البلخي والجبائي وابنه وقوله وانكروا تسمية الملكين الخ اي لاستنادهم الى التحسين العقلي زعما منهم ان المنكر هو ما يصدر منهم في حق الكافر لتحليله اذا كالوه والنكير هو تفريعهم له وقال صالح فيه الذي يظهر من كلام محي الدين ان لفظ صالح بالتنوين والقبة كانه لقب له ورايت في بعض الحواشي انه بكسر القاف ولم اره عند من اثق به اهـ موسى جائز اي جوازا او وقوعا وقوله ويجري على المومنين اي كما يجري على غيرهم ويالم اي وان كانت الروح لم ترد اليه خلاف الضرورة اي خلاف الامر الضروري من ان الحياة برد الروح سبب في الاحساس والتالم فاذا انتفت الحياة انتفى ما ذكر منهما وهم لا يشعرون اي لا يحسون به فانه يحس بالالم اذا رجع الخ اهـ واما قبل ذلك فلا يحس بالالم ان السكران لا يتالم اي لا يحس بالالم حال الضرب قبل ان يرجع اليه عقله وانما منعه الخ جواب عن سوال مقدر الى بعض اجزائه اي الميت من القلب او غيره من الاجزا وهو بحث لامام الحرمين وبعضهم كابن حجر عبر عن ذلك بالنصف الاعلى وذكر بعضهم ان الحياة تحل في كله لا في بعضه فقط وهو قول الحليمي والحاصل ان اهل الحق على ان الميت يحيى في قبره واختلفوا في كيفية احيائه فقيل تحل الحياة في النصف الاعلى فقط وقيل في اقل جزء من قلبه او غيره وقيل تحل في جملته وقال

السعد في شرح المقاصد اتفق اهل الحق على انه تعالى يعيد الى الميت في قبره نوع حياة
قدر ما يتألم ويتلذذ ويشهد بذلك الكتاب والاخبار والاثار لكن توقفوا في انه
هل تعاد اليه الروح ام لا وما يتوهم من امتناع الحياة بدون الروح ممنوع وانما
ذلك في الحياة الكاملة التي تكون معها القدرة والافعال الاختيارية ولهذا لا يعرف
حياته كمن اصابته سكتة ويدركه اي الجواب المفهوم من يجيب اي ويدرك
الملكان منه الجواب الذي يجيب به ان يسمع اي الميت كلامهم اي كلام
كل من الميت والملكين قالوا اي العلما وليس في احيا الاطفال اي في
قبورهم لاجل السوال وحاصله انه وقع النزاع بين العلما في الاطفال هل يفتنون
في قبورهم ام لا فذهبت طايفة الى انهم يفتنون ويسالون عن الميثاق الذي اقروا
به في صلب ادم ونشيهم الله تعالى وذهبت طايفة الى انهم لا يفتنون اذ ليس عليهم
الحجة ولا عذاب القبر ولا سوال منكر ولا نكير وانما ذلك في حق المكلفين يدل
على التعميم اي تعميم السوال لكل من مات سوا كان صغيرا او كبيرا ليعرفوا بذلك
سعادتهم اي سعادة انفسهم اي انهم من اهل الجنة وقوله وشقاوتهم اي شقاوة
انفسهم وانهم من اهل النار فمن اجاب تبين له سعادة نفسه ومن لم يجب تبين له
شقاوة نفسه وانه من اهل النار وكذلك المعصومون اراد بهم الانبيا وفي
سوالهم خلاف كما في اليوسي فاراد بالتشبيه انهم يسالون على احد القولين فقوله
وكذلك راجع لمضمون قوله فظاهر الخبر يدل على التعميم واعلم ان سوال القبر
وعذابه لا يختص بمن في القبر بل لكل ميت سوا قبر ام لا سوى شهيد المعترك
ومن مات مرابطا ومن داوم على قراة السجدة ومن داوم على قراة سورة الملك كل ليلة
ومن مات يوم الجمعة او ليلتها ومن قرا قل هو الله احد في مرضه الذي فيه ومن
مات بالطاعون او في زمنه ومن مات مبطونا وقيل مريضا مطلقا وورد في الحديث
عاما والانبيا والاطفال على خلاف فيهما والمعتمد ان الانبيا والاطفال لا يسالون
ويكون تعريفا لسعاداتهم اي ويكون سوالهم واجابتهم تعريفا للملايكة
بسعادتهم بعد ان يذهلهم الله عن المعرفة السابقة او المراد تعريفا لهم بسعادة
انفسهم ان احدى الحياتين حياة القبر اي فهذه الاية عند هذا القايل تدل
على حياة الميت في قبره واورد عليه اي على القايل ان احدى الحياتين حياة
القبر انه يلزم عليه ان تكون الحياة ثلاثا لان الحياة في القبر تنضم اليها الحياة

في الدنيا

في الدنيا والحياة يوم الجزا فتكون ثلاثا وهو باطل لان الاية دلت على انهما ثنتان
وحاصله انه لو كانت حياة القبر احد الحياتين لكانت الحياة ثلاثا لكن التالي باطل
لمخالفته للقران فبطل المقدم وحاصل الجواب انا لا نسلم بطلان التالي بل
نقول انها ثلاث ولا تنافي مع الاية لان الاية وان دلت على نفي الحياة الثالثة
بطريق المفهوم لكن صريح النصوص يثبتها واذا تعارض دلالة المنطوق والمفهوم
قدمت دلالة المنطوق وايضا قوله في الاية واحييتنا اثنتين اثنتين عدد
ومفهوم غير معتبر عندهم او يقال ان الحياتين المذكورتين في الاية الحياة الثانية
وهي حياة القبر والثالثة وهي حياة النشر وخصهما بالذكر دون الاولى لانهما
اللتان انكرنا بعد الموت واما الاولى فمحسوسة فلا يحتاج للنص عليها واعلم
ان هذه الاية تنافي من جهة الخصوم استدلالا على نفي حياة القبر بالاختصار
على اثنتين واجاب اصحابنا بان الاماتتين في الدنيا وفي القبر وكذلك الاحياان
ان فاورد الخصم عليها ما ذكره الشيخ المكامل لمعارضة القاطع اي وهو منطوق الخبر
الدال على ان الحياة ثلاثا انما خص الحياتين اي الاخيرتين ويحتمل الخ
هذا جواب ثان عن الاية فان تمسكوا اي المعتزلة المنكرين للحياة في القبر
والسوال فيه وينبغي ان يعلم ان المعتزلة قد تمسكوا في منع احيا الموتى بشبهة
عقلية ونقلية فتوجه الى النقل ما احتجوا به من النقل ولبيان فساد احتجاجهم
وسيتعرض بعد ذلك لذكر شبههم العقلية وابطالها فمن جملة ما تمسكوا به من
النقل هذه الاية وهي قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى في دار
الدنيا لكن التالي باطل فلو كان في القبر حياة لزم فيها موتتان موتتين لكن التالي
باطل لان المولى قال الا الموتة الاولى والحاصل انه لو كان في القبر حياة للزم
موتتان موتتين مرة بعد الحياة الاولى ومرة بعد الحياة في القبر والمولى انما نفى الموتة
الاولى ولم ينف موتة ثانية فدل هذا على عدم الحياة في القبر واجيب بان المراد
الا الموتة الاولى المصاحبة للغصص وموتة القبر لم يصاحبها غصصه وانما كانت
ثانية لانه زال الاشتباك الذي بين الروح والبدن بالموتة الاولى وذلك هو سبب
الالم في خروج الروح ففي القبر تدخل الروح وتخرج من غير الم في ذلك
التي لم تنت الا الاولى اي وهذا الابنا في حصول الموت في القبر الا انه خالي عن
الغصص انك لا تسمع الموتى اي فلو وردت الحياة لهم وصاروا احيا

يسمعوا قوله ماداموا موتى اي فلا ينافي ان الحياة اذا ردت لهم يسمعون كلامه
فان قالوا اي النافون لاحيا الموتى وهم المعتزلة في المقام نحن نرى الخ وهذه
شبهة عقلية وحاصلها ان الميت اذا دفناه وفتحنا عليه بعد مدة وجدناه كما هو فلو
كان قد احيي وعذب لم يبق على حاله الاول فدل ذلك على انه لم يحيى ولم يعذب
هذا يؤذن الخ اي ان صدور هذا السؤال من هذا السائل بعد ان سمع كلام النبي يؤذن
بعدم طمانينته للايمان وانت خبير بان هذا لا يحسن جوابا والمناسب ان لو احاله
على ما سياتي جوابه في النص الذي بعده وهو قوله ولا يقدح فيه مشاهدة
الميت الخ ونقاتف الملائكة اي ويسلم تقاتف الملائكة فيه ويسلم قوله تعالى
الخ وقوله ومن يسلم الخ مبتدا خبره لا يشك في التصديق بذلك اي باحيا
الموتى في القبور كيف والنائم الخ اي بهذا ترشيحا لقوله والبرزخ اول منزل
الخ والبرزخ في اللغة الحاجز والمراد به هنا المدة التي بين موت الانسان وبعثه
وذلك عند النفخة الثانية وهذا هو البرزخ باعتبار الزمان والبرزخ باعتبار
المكان فهو من القبر لاعلى عليين وتعمره ارواح السعدا ومن القبر الى سجين تحت
الارض السابعة وتعمره ارواح الاشقيا ولا يقدح فيما ذكر في الايمان بعذاب
القبر وسواله هذا ما يقتضيه السياق او ان الضمير عائد على المذكور من عذاب
القبر وسواله وهو القريب والمناسب ان يوجرا على تثنية الضمير على نحو ما وضع
الخ الاحسن اسقاط لفظة نحو ومصدوق ما الحال والعائد على ما محذوف اي على
الحال الذي وضع عليه في قبره ووجه القدح عندهم هو ان من حل به العذاب
لا يبقى على حاله قبل ذلك كما هو مشاهد اخبر بها اي بوقوعها الشرع اي
الشارع او ان اسناد الخبر للشرع مجاز وهي جائزة عقلا فاذا كان في الموت
وما بعده خوارق عادات اخبر بوقوعها الشارع والعقل يجوزها كان ما جا من تعذيب
الميت وحياته وسواله صحيح مع مشاهدتنا له على حاله في حمله اي حمل المذكور
من العذاب والاحيا والسوال هذا المعنى اي الذي جرا عليه في المتن وهو
الذي سبق هو المفاد بقوله والبرزخ الخ واما ما استحال ظاهره اي عقلا
والمحال ان الشارع اخبر بوقوعه فهذا تعرض لمفهوم قوله وهي جائزة عقلا لكن لا باعتبار
خصوص ما جرا عليه المقام الذي هو خوارق عادات في الموت وما بعده ويوخذ
منه قوله ظاهره ان الشارع لم يقع منه اخبار بوقوع ما كان مستحيلا قطعا اي في الظا

والباطن

والباطن وهو كذلك فانا اي معشر اهل السنة اتفاقا اي من السلف
والخلف والا اي وان لم يكن له تاويل واحد بل له تاويل متعددة ومعاني
متعددة وجب التفويض اي تفويض الامر الى الله تعالى في تعيين واحد
من تلك التاويل ولا نعين واحدا منها مع التنزيه الاولى حذف هذا لان
المقام في غنى عنه لان قوله سابقا فانا نصرفه عن ظاهره يغني عنه لان صرفه
عن ظاهره هو التنزيه خلافا لامام الحرمين الخ فانه يعني الحمل على واحد منها
لئلا يقع الالتباس والاشتباه على العوام وحاصل ما ذكره المص ان ما اخبر الشارع ٤
بوقوعه ان جوزه العقل وجب الايمان به على ظاهره وان احاله العقل صرف
عن ظاهره فان كان له تاويل واحد تعين الحمل عليه وان تعدد تاويله فوض الامر
في تعيين ما يحمل عليه من التاويل تلك عن الاقدمين وتعين حمله على واحد
منها عند الامام كذا قال المص والمص لم يستوف ما في هذه المسالة من الخلاف
وحاصل ما فيها ان ما اخبر الشارع بوقوعه وكان ظاهره مستحيلا كاليد والقدم
والوجه والعين والاستوا لله تعالى فالاشعري يقول ان هذه الامور ونحوها
اسما لصفات لا طريق لها الا السمع ولا علم لنا بتحقيقها ومذهب الامام التاويل
وهو مذهب الخلف فيتعين عندهم صرفها عن ظاهرها فان كان تاويلها
واحدا تعين حملها عليه وان تعدد تعين حملها على واحد منه ومذهب المتقدمين
وهم السلف الصالح التفويض اي انه يصرف اللفظ عن ظاهره المستحيل ثم
تفويض المراد منه بعد ذلك الى الله تعالى اذا علمت ذلك يظهر لك ما في
كلام المص وسياتي بيانه والتعرض لتاويله بدعة هذا سند لقوله ولا يجوز
تاويله قالوا وتغليبه ولو كذبنا العقل الخ وتغليبه وهو سند لما يليه
والاشارة راجعة لما اخبر الشرع به وظاهره مستحيل عند العقل لان
العقل اصل الخ بيان للملازمة التي حكمت بها الشرطية القائلة ولو كذبنا العقل الخ
لثبوت النبوات الخ وذلك لان النبوة ثابتة بالمعجزة وهي فعل لله
حاصل بعد عدم فلا بد لها من قدرة وارادة وعلم وحياة فيستفاد من ذلك
الفعل بطريق العقل والعقل فرعه لزم من كذب الاصل كذب فرعه ونحو
ذلك اي مثل يد الله فوق ايديهم ولا شك انه يستحيل حمله على الجارحة ولم
يبق الا حمله على القدرة تاويلان ينبغي ان يحمل الجمع هنا على ما فوق الواحد

لان هذا ماخوذ فی مقابلة ما له تاويل وهذا ليندفع اللبس اي الالتباس
والاشتباه ويفوض الامر فيه اى فى التعيين الى الله تعالى ظاهره ان الاولين
يقولون انه يفوض الامر الى الله فى تعيين ما يحمل عليه ذلك اللفظ من تلك التاويل
وليس كذلك بل يقولون ان ذلك الامر المتشابه يصرف عن ظاهره المستحيل ثم بعد
ذلك يفوض الامر الى الله فى المراد منه ولا ياولون اصلا ولا يلتفتون لتاويل فيقولون
فى اليد مثلا ليس المراد ظاهرها المستحيل وهو الجارحة بل المراد بها امر لائق به
تعالى لا يعلمه الا هو تامل بمعنى قصد اى الرحمن قصدا الى خلق كل شئ
هنالك اى فى العرش بمعنى كمل اي فعلى لا ان الرحمن بالعرش كمل الخلق
يسمى استوى اى وعلى هذا فالوقف على الرحمن الذى هو بالرفع بدل من ضمير
خلق السموات والارض وقوله على العرش استوى جملة ابتدائية فقوله استوى
مسند او على العرش خبر اي الشئ الذى يسمى استوى كائن على العرش واستقر
عليه والاظهر ان هذا من تصرفات المص والمقام فى غنى عن قوله مع القطع
بتنزيهه الخ لانه لا نزاع فيه لان تعيين هو هذا بيان لوجه الاظهرية الا انه
ينافى ما بعد من قوله انما كان الدليل الخ والمناسب انه لو وجه الاظهرية بانه احوط
فصل وما جا به الخ قد سبق قوله فيجب الايمان به فى كل ما جا به
صلى الله عليه وسلم وما توجه اليه هنا من جملة ما جا به من امور المعاد وكان المناسب
اسقاط الترجمة او سوق ما هنا فى اسلوب ما قبله بان ياتى به معطوفا على ما قبله بان
يقول وكنفوذ الوعيد عطف على قوله سابقا كالحشر والنشر نفوذ الوعيد فى
طايفة من عصاة امته اي من اهل الكبائر منهم الذين لم يتوبوا والمراد بالامة
امة الاجابة ثم ان ظاهره ان الوعيد ينفذ فى طايفة اما من الزناة او من شربة
الخمر او غير ذلك وليس كذلك بل المراد ان فرقة الزناة لا بد فى نفوذ الوعيد
من طايفة منهم وهكذا فكان الاولى ان لو قال فى طايفة من كل نوع من انواع عصاة
امته وعموم تلك الطايفة يفهم له وانهم كلا منه ان الطايفة التى ينفذ فيها الوعيد اقل
من التى لم ينفذ فيها من اهل الكبائر ومقتضاه ان الوعيد لا يتحقق بتعذيب واحد
بل لا بد من طايفة وليس كذلك بل الظاهر انه يكفى تحققه ولو فى واحد ثم
يخرجون منها بشفاعته اى خلافا للمعتزلة وللخوارج فى دعوى خلود ذوى الكبائر
غير التائبين فى النار وانهم ليسوا مومنين بل كفار عند الخوارج وفساق عند المعتزلة

لا يسمون

لا يسمون كافرين ولا مومنين وهذه الشفاعة المذكورة احدى شفاعاته صلى الله
عليه وسلم وليست مختصة به بل هى ثابتة له وللانبيا والملائكة ولبعض المومنين
كالاوليا والعلما لكن لعظم شانه صلى الله عليه وسلم خصه بالذكر دون غيره ممن
تكون له هذه الشفاعة والحوض لما افاد عقيدة نفوذ الوعيد وعقيدة
الشفاعة توجه لعقيدة الحوض فقال والحوض الخ فهو مما يجب الايمان به وهو
ثابت باجماع اهل السنة والاحاديث الصحيحة المستفيضة شاهدة بذلك
وقد وصفه عليه السلام بان ماءه اشد بياضا من اللبن واحلى من العسل يصب
فيه ميزابان من الكوثر وعليه من الاوانى عدد نجوم السما حافتاه ورائحته من
المسك وحصاؤه اللؤلؤ ولا يظما من شرب منه ابدا ويذاد عنه من غير او بدل
وورد ان طوله من كل جهة مسافة شهر وورد فى حديث ذكره السهيلى فى الروض
الانف ان من اراد ان يسمع خرير الميزابين اللذين يصبان من الكوثر فى الحوض فليجعل
اصبعيه فى اذنيه ويسدهما فان ما يسمع عند ذلك هو صوت الميزابين اه قال الم
فى شرح الجزايرية وهذا ان صح فلا يستغرب ان يكون على ظاهره لان السمع عند اهل
الحق كالرؤية عندهم لا يمنع منه بعد ولا غيره وقالت المعتزلة ان الحوض كناية عن
اتباع السنة ورد عليهم بان ذلك لا يتصور الزود عنه فى الاخرة اذ لا تكليف فيها
فلابد وفيها احد عن السنة والمذاد عن خصوص الحوض المخصوص المحسوس ولذا
ذكر رسول الله طوله وعرضه وقدره بالمسافة يدل على انه حوض محسوس وكذا قوله
يصب فيه الماء من الجنة وهل هو قبل الصراط الخ الحاصل انه اختلف فى محل
الصراط على اقوال ثلاثة فالقولان الاولان جاريان على القول باتحاده والقول الثالث
جار على القول بتعدده هل هو قبل الصراط اى فى ارض الموقف بدليل ما ورد
انه يذاد عنه من غير او بدل ولا يتاتى الزود عنه الا اذا كان قبل الصراط اذ لو كان
بعد الصراط ما صح ان يذاد عنه احد لانه لان من جاوز الصراط لا رجوع له الى النار
ابدا فان قلت لو كان فى الموقف لكان من شرب منه لا يدخل النار لان النبى قال من
شرب منه لا يظما بعده ابدا وقد صح ان قوما من اهل الاسلام يدخلون النار ويخرجون
منها بالشفاعة قلت الملازمة ممنوعة لان الشرب يصح مع دخول النار بعده
ويكون الشرب منه امانا من ان تحرق النار اجوافهم وامانا من ان يدركهم الجوع
والعطش او بعده اى لانه لو كان قبله لزم ان من شرب منه لا يدخل النار

لما ورد ان من شرب منه لا يظما بعده ابدا لكن التالي باطل لما مر ورد هذا القول بانه
لو كان بعده للزم ان لا يزاد احد عنه لان من جاوز الصراط لا يرد النار وقد ورد في
الحديث انه يزاد عنه من غير او بدل وتتعارض ادلة القولين قال بعضهم انه حوضان
الاول في الموقف وهذا يزاد عنه من غير او بدل والثاني بعد الصراط لا يزاد عنه احد
ونظاير الصحف جمع صحيفة وهي الكتب المكتوب فيها اعمال المكلفين من خير او شر وهي
في جانبها بالنظاير لما ورد ان الكل اي الكتب كلها في خزانة تحت العرش فاذا كان الموقف
بعث الله ريحا فتطيرها فتقع كل صحيفة على يمين صاحبها ان كان من اهل اليمين
او في شماله ان كان من اهل الشمال واول سطر منها اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم
عليك حسيبا وذكر العلماء انه لا نص في انهم يعطونها قبل الوزن او بعده ولا في ان
هذه الصحف هي المكتوبة في الدنيا بكتابة الحفظة وصحايفها يكتبونها في نورهم
ينقلونها من صحف الحفظة ويكتب العبد في قبره سواء كان يكتب قبل ذلك ام لا
الى غير ذلك اي من قواعد الاسلام وعليه مفصل اي وما عليه مفصل اي
وما دل عليه مفصل لان المفصل في الكتب انما هو دال ذلك العلم وذلك كقوله تعالى
من جاء بالحسنة فله عشر امثالها الاية واما بفعل الالام اي واما حصول الالام
بالفعل فلا يقع ذلك اصلا وهو قول الباطنية نسبة للباطن سموا بذلك لانهم
عدلوا عن الظواهر وقالوا ليست مرادة ولم يفصلوا بين الظاهر المستحيل وغيره
وهذا رفض للشريعة وابطال لها والعياذ بالله وقالوا بل المقصد من نصوص الشرع غير
الظاهر فيرجع الى معاني باطنية فسموا بذلك باطنية مثلا اقيموا الصلاة واتوا الزكاة
يقولون المامور به ليس الصلاة والزكاة المعهودتين بل امور اخر وكذا لا تقربوا الزنا
ونحوه ليس المنهي عنه الزنا بالمعنى المتعارف بل بمعنى اخر وهكذا وقصدهم بهذا نفي
الشرايع والخروج عنها ذلك الذي يخوف الله به عباده قالوا فقد اطلق النقل ولم
يرد لا حقيقة ولا مجاز غير ذلك بل مجرد وهم التخويف لا في التخويف المفضي الى اي
يقع المخوف به اي المصرح بحصوله للعصاة في النصوص الشرعية واحتجوا اي
هذا الاحتجاج نقلي وما قبله عقلي قوله وغايته ان ذاك الحيوان الضعيف وقوله
انما قصر في حق نفسه اي ولم يفوت على المولى كمالا لاستحالة ان يكون له فيقول لا استحالة
الخ علة لذلك المحذوف وخلقه ارادته تعلق قدرته لان العبد اي وحينئذ فلا
يحسن ترتب العقاب على شيء منها وهذا الجواب الكلام اي هذا جواب عن تلك

الشبهة المذكورة وقوله على كل نحو عطف على التحسين سر القدر اي حكمة مثل
الحكمة في كون الصلوات خمسا والحكمة في كون هذا فقيرا وهذا غنيا وهذا عالما وهذا
جاهلا هذا هو المراد بسر القدر والنبي عليه الصلاة والسلام لم يخرج من الدنيا
حتى اطلعه الله على جميع ذلك ونحن في الاخرة نعلم سر القدر ايضا والله سبحانه
الخ هذا من كلام المؤلف المرجية سموا بذلك لارجائهم المعصية اي تاخيرهم
اياها عن الاعتبار اي انهم قالوا انها لا تعتبر من حيث انه لا يترتب على فعلها عذاب
ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين اي وتعريف المسند اليه يقتضي الحصر
كقولهم الكرم في العرب وبهذا يتم لهم احتجاجهم فلا بد منه فهو اي فالخزي
الان خاص بالكافرين انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى اي كل
عذاب لا يكون الا لمن كذب وتولى ومرتكب الكبيرة لا يعذب سالهم خزنتها الاية
يعني قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا فدل هذا على ان كل من دخل النار فهو مكذب
ومقتضاه ان من لم يكن مكذبا فلا يدخل النار توجب ان يختص بالكافر اي
وهو الذي يحقق فيه هذا المعنى الجاري على المبالغة فيخرج كفر النعم والحاصل ان
المومن العاصي لا يصدق عليه كفور لان صيغة المبالغة لا تتصوف الا بالجاحد وهو
الكافر بالفعل ولو عبر بصيغة اسم الفاعل بان قيل وهل نجازي الا الكافر لاحتمل كافر
بالنعمة لا يقال الخ هو سوال يرد على المرجية توجه للمصنف تقريره ودفعهم
اياه بعارضه اي يعارض ما ذكر من الايات على وجه الاستدلال بها قوله
تعالى من يعمل الخ او المراد بعارضه اي يعارض الاستدلال بالايات السابقة لان
الايات السابقة تقتضي ان العذاب خاص بالكافرين وهذه الاية تقتضي حصوله
لكل من الكافر وعصاة المومنين وحيث كانت هذه الاية معارضة لما استندوا له
سقط احتجاجهم بتلك الايات لانا نقول اي على لسانهم حاصله ان قوله
من يعمل سوءا الاية اية وعيد والايات المتقدمة اية وعد باعتبار المومنين لافادتها
بالمفهوم عدم تعذيبهم واذا تعارضا قدمت اية الوعد فصح احتجاجهم بها
لان رحمته تعالى وجب لترجيح اي الوعد على الوعيد وبقوله تعالى اي واحتجوا
ايضا بقوله تعالى فهو عطف على بقوله السابق فهو من جملة ما احتجوا به وانت خبير
بان السوال المتقدم وارد على جميع ما احتجوا به فكان الاولى تاخيره عن الجميع
الايات المخصصة للعذاب بالكافر اي التي جعلت العذاب خاصا بالكافر وقوله

مرادها اي مراد الايات والاسناد مجازي   وهي خاص اي وليست باقية على عمومها
لكل عذاب لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فقضية
ذلك ان ارباب الكبائر غير المشركين تحت المشيئة ان شاء غفر لهم وان شاء عاقبهم
بعذاب اخر غير عقاب الكفر   ولا خفا ان ذلك اي الذي يقتضي الخلود
فهو عام اي تصدق بكل مومن مرتكب للكبيرة اراد الله نفوذ الوعيد فيه اولا   يقبل
التخصيص اي بان يخرج منه من اراد الله نفوذ الوعيد فيه من مرتكبي الكبائر وحينئذ فلا
يصح استدلال الوعيدية به   ان المراد خصوص العصاة الآتي وليس المراد حقيقتها
وان لا يقنطوا اي العصاة من رحمة الله وقوله موافقة اي بسبب وقوع الذين
وقوله حتى يفيدهم ذلك اي القنوط   ثابت اي لاخبار الشارع بوقوعه   حتى
اي لا يلحق المولى لوم في ايصاله لكل من الكافر والمومن العاصي   وايضا فليس هو دائما
ارتكب لفظا ايضا مراعاة لمعنى الاستئناف   في الامرين اي المذهبين هما عدم الدوام
وعدم الشمول وحاصله ان العاصي على تقدير وقوع العذاب له فعذابه غير دائم
خلافا للمعتزلة فانهم يقولون انه دائم وان كان عذابه دون عذاب الكفر والعذاب
لا يلحق جميع عصاة المومنين عندنا لثبوت عفوه عن كثير خلافا للمعتزلة القائلين بشموله
لهم   اهل الحق واهل السنة العطف للتفسير   باجماع اي من اهل
السنة والمعتزلة وكذا يقال فيما بعده   وصاحب كبيرة فقط اي جنس الكبائر
الصادق بالكبيرة الواحدة فاكثر ولا يشترط الكثير كما يوهمه الجمع فان مذهب اهل
الحق ان من اتى بكبيرة واحدة غير تائب منها فهو في مشيئة الله تعالى وما جرا
عليه المص من التقسيم فهو جار على المشهور من ان الذنوب صغائر وكبائر لا على القول بان
كل ما عصي الله به فهو كبيرة   والقسمان الاولان وهما صاحب الصغائر وصاحب
الكبائر الذي تاب منها   وربما تكون بعد اهوال اي وربما تكون الجنة بعد اهوال
وليست هذه الاهوال من باب الوعيد وذلك كالعرض والحساب فانهما اهوال وليسا
من الوعيد   ثم يغفر الله عطف على اهوال اي بعد اهوال وغفران   مع اجماعهم
على نفوذ الوعيد في بعضهم اي لاجل ان يتحقق بذلك صدق الوعيد وظاهر العبارة
يتناول الكبائر والصغائر اهو نوع   من انواع المعاصي لا بسبب ان لو قال من
انواع العصاة واكله الربا نوع من انواع العصاة وهكذا   شفاعات اخرى اي
كشفاعته العظمى لتعجيل الحساب واراحة الناس من اهوال الموقف وهذه

خاصة

خاصة به وشفاعته في جماعة يدخلون الجنة بغير حساب وشفاعته لقوم في زيادة
الدرجات وشفاعته في قوم استوجبوا النار حتى لا يدخلوها اصلا وشفاعته في جماعة
دخلوا النار ان يخرجوا منها وشفاعته في من مات من المومنين بالحرمين وشفاعته
لمن راه او زاره محتسبا وشفاعته لعمه في اخراجه من غمرات النار الى ضحضاح يصل
لكعبيه وشفاعته لمن اجاب المؤذن ثم سال له عليه الصلاة والسلام الوسيلة
وشفاعته في اهل بيته ان لا يدخل احد منهم النار الى غير ذلك مما ذكر في كتب
الحديث   في الرعيل الاول هو الطائفة السابقة من الخيل او من النفر استعارة
الى الطائفة الاولى من الناس وقوله الاول وصف كاشف   حوضين قبل وبعد
اي وهل الحوض خاص بسيدنا محمد او لكل نبي حوض ترده امته او لكل نبي حوض الاصح
لحوضه ضرعنا فقد اقوال ثلاثة   واختلف فيمن ينفذ الخ لا نزاع في ان المومن
الطائع ياخذ كتابه بيمينه وان الكافر ياخذه بشماله واختلفوا في المومن العاصي
على ثلاثة اقوال قيل ياخذه بيمينه وقيل بشماله وقيل بالوقف ولم على اقتصر قولين
وترك الثالث   هل ياخذ كتابه بيمينه اي وهو المعتمد وقيل ياخذه بشماله
والقول الثالث الوقف وهو ما اشار له بقوله او امره موقوف الخ   وهو اقرب
اي لان هذه المباحث لا تدرك بالقياس فاذا لم يرد نص تعين الوقف   ان
اصول الاحكام المراد بالاصول الادلة والمراد بالاحكام هنا الاحكام الخمسة التي هي
الوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم ويصح ان يراد هنا بالاحكام النسب
التامة وكانه قال اعلم ان دلالة الاحكام اربعة الكتاب وما عطف عليه وقدم
الكتاب لانه كالاصل لها واتبعه بالسنة لانها تعيين حتى ان ما بعدها مرجعه
اليها في الجملة   الكتاب الخ ظاهره ان اصول الحكم محصورة في الاربع المذكورة
وليس كذلك بل ثم خامس وهو الاستدلال وهو كما قال في جمع الجوامع دليل ليس
بنص اي لا من كتاب ولا سنة ولا اجماع فيدخل فيه القياس الاقتراني والاستثنائي
وقياس العكس وقولنا الدليل يقتضي ان لا يكون الامر كذا وخولف في كذا المعنى مفقود
في صورة النزاع فيبقى على الاصل وكذا قولنا انتفا الحكم لانتفا مدركه والوجوب
ثابت والعقد شرط وكذا قولنا وجد الحكم لوجوب المقتضي على خلاف في هذه الثلاثة
قوله واتباع الخ مسند اخيره   مجاز وانما لم يقل مجازان لان قوله وانتفا الخ عطف
على ماقبله مرادف   وانتفا اثارهم اي واتباع اثار السلف الصالح وهو جمع اثر

والمراد به هنا ما نقل عنهم   وافضل الناس بعد نبينا هذه مسألة اعتقادية
فكان المناسب تقديمها على قوله واثنى الخ لكنه قصد ختم كتابه بالصحابة بما له رضي
الله عنهم ليكون من باب ختامه مسك وانظر هذه العبارة فانها توهم خلاف المقصود
في الخارج اذ المقصود افضليته من ذكر على الناس بعد الانبياء والمناسب التعبير
بما يؤذن بذلك   وعن من قبلهما اي ورضي عن من قبلهما اعني ابو بكر وعمر
عدول الى الاسن من منهم الفتنة ومن لم يلابسها خلافا لمن قال كلهم عدول من
قبل قتل عثمان وخلافا لمن قال كلهم عدول الا من قاتل عليا   بايهم اقتدى بتم
اهتديتم هذا حديث اي بسنده القوي كلهم عدول ائمة لا يرد على المخالف
بحبهم اي بسبب حبهم والمراد بالنفع ما يشمل التوفيق في دار الدنيا للطاعات
وحصول الثواب في الاخرة واتى بهذه الجملة الدعائية في قالب الماضوية للتفاؤل
والرغبة في الوقوع فكانه لرغبته في مضمونها نزله منزلة الواقع بالفعل وعبر عنه
بالماضي والنون للمشاركة لمن دعا لهم النبي بذلك وبالى في الجملتين بعد ما في
الاولى وما جرى عليه من الاسلوب مناسب اذ مضمون كل جملة كالسبب فيما يليه
هو اسم فعل امر معناه استجب ولم يبنى على السكون الذي هو الاصل في
المبنيات لسكون ما قبل اخره وخصت الحركة بالفتح لخفتها والزموه الجزم وحاتمة
واضافتها للضمير بيانية او على معنى من   لهذه عقيدة او الاشارة للمؤلف الذي
جرى عليه كلام الشارح واشار المص بذلك لبيان اسم ذلك المؤلف وما اشتمل عليه من تلقيبه
بالكلام انه هذا المسمى من وضع المص وتضمنه معتقد اهل الايمان لقبها اهل عقيدة
اهل التوحيد والمراد باهل التوحيد المؤمنون ثم اتبع المص لقبها باوصاف تظهر عظمه
لها فقال المرجحة   المرجحة اي لاجل ما انطوت عليه من العقائد الصحيحة
ببراهينها واضافة ظلمات للجهل من اضافة المشبه به للمشبه والتقليد عطف خاص
على عام   المرغمة اسم فاعل من الارغام وهو الالصاق بالتراب يقال ارغم الله انف
فلان اي الصقه بالرغام اي التراب اي الملصقة لانف كل مبتدع في التراب
اي المذلة له بسبب غلبته والخامه وانقطاع حجته والمبتدع كالقدري والمرجي وغيرهم
ممن تضمن هذا الكتاب الرد عليهم والخامهم وابطال ما آراهم ورسخ دلتهم
بعون الله اي باعانته   عنيد اي معاند لاهل السنة ومخالف لهم
اذ ينفع بها اي جميع المسلمين او جميع اصحابه او تلامذته او اخوانه فحذف

المفعول

المفعول للعموم او لتذهب نفس السامع الى كل طريق امكن وعبر بالمضارع لتجدد النفع
واستمراره والباء في قوله ينفع بها للتعدية وفي قوله بشرح بها سببية   بطوله بفتح الطاء
المهملة وسكون الواو الفضل وقد يطلق على القدرة فان قصد الاول كان تفننا في التعبير
دفعا لثقل الحاصل بتكرار اللفظ وان قصد الثاني كان تناسبا وح فقد خص كلا من الفضل
والطول بما هو انسب به   وصلى الله الخ لان النبي هو الواسطة العظمى في كل خير
وصل الينا ناسب ان يصلى عليه مكافاة له والسيد هو الذي يفزع اليه عند الشدائد
والمولى هو الناصر ولما كان الفزع عند الشدائد مقدما على النصرة ناسب تقديم السيد
على المولى   عدد منصوب على مفعول مطلق واختلف هل يحصل لمجري هذه
الصلاة ثواب هذا العدد اي ثواب بعدد كل فرد من الذاكرين ومن الغافلين او يعطى
ثواب صلاة واحدة والذي حققه بعضهم انه يعطى ثواب صلاة مع زيادة الكثير
من الثواب لكن دون العدد المذكور لانه لو يعطى ثوابا بعدد كل فرد ولا ثواب صلاة
واحدة فقط من غير زيادة ثواب على ذلك واعلم ان الذاكرين لله اكثر من الذاكرين
للنبي والغافلين عن ذكر النبي اكثر من الغافلين عن ذكر الله وح فكان الانسب ان يقول
وغفل عن ذكره وذكرك الغافلون   ورضي الله اي اللهم ارض عنهم اي انعم
فالجملة خبرية لفظا انشائية معنى   والحمد لله ختم كتابه بالحمد لله رب العالمين طلبا
لان كلا من اهل الرضوان قال تعالى واخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين   الاحكام
الشرعية منسوبة للشرع بمعنى الشارع وح فلم يتحد المنسوب والمنسوب اليه
ويصح نسبة الاحكام للشرع حقيقة ويكون فيه نسبة الشيء لنفسه مبالغة
ففيه اشارة الى انه لم يكن هناك شيء اعلا منه ينسب اليه حتى انه ينسب الى نفسه
قوله خطاب الله الخ الخطاب هو الكلام الذي يقصد به من هو اهل للفهم وح فالمراد
بخطاب الله كلام الله المخاطب به   المتعلق بافعال المكلفين لا وليا اسقاط
ذلك لانه به يصير الحد غير جامع لخروج الخطاب المتعلق بما كان خاصا بفعل الواحد
مختصا بصلى الله عليه وسلم ويرد عليه ايضا بان الخطاب يشمل خطاب التكليف وخطاب
الوضع والثاني قد يتعلق بفعل غير المكلف كالصبي ويتعلق بما ليس بفعل اصلا كالزوال
والحيض اهـ   بالاقتضاء الباء للملابسة وهي متعلقة بخطاب الله اي الملتبس بالاقتضاء
اي الطلب من الناس الذي هو بحيثيته فلا يجاب جزء اعتباري للخطاب وكذا التحريم
والندب والكراهة   او الوضع عطف على الاقتضاء اي خطاب الله الملتبس

بالاقتضا او بالوضع   الاباحة اي وهي الاذن في الفعل والترك على حد سوا
والوضع عبارة عن الحكم على الشي الخ لما كان الوضع من اطراف التعريف
توجه للكلام عليه وقوله عبارة عن الحكم فيه تسامح وكان الاولى ان يقول عبر
عن جعل الشي سببا لاحد الاحكام الخمسة او شرطا فيه او مانعا منه   لاحد
الاحكام الخمسة اعني انواع الاقتضا الاربعة مع الاباحة   والمراد به
القران الخ اي المراد بذلك القران لم يحتج لزيادة قيد للاعجاز لتخرج الاحاديث القدسية
نحو انا عند ظن عبدي بي وانما لم يحتج لانها لا يصدق عليها القران لان القران
هو اللفظ المنزل على محمد للاعجاز بسورة منه المتعبد بتلاوته والقران والكتاب
مترادفان وما ذكره المص تفسير لفظي لاشهرية القران والمراد بها هنا ما صدر
عنها اي من الاقوال التي ليست متلوة واما المتلو فهو القران السابق فكل ما ليس
بقران فهو غير متلو فالاحاديث القدسية من السنة كغيرها وقوله ما ليس بمتلو
اي بمتعبد بتلاوته وقال المراد بها هنا لان للسنة استعمالات كاستعمالها في
مقابلة الفرض كهذا فرض وهذا سنة وهذا بدعة الى غير ذلك ولا يخفى ما في
التعريف لصدقه على الفعل الجبلي ونحن لسنا متعبدين به   اتفاق المجتهدين
الخ في هذا الحد نظر لصدقه على اتفاق المجتهدين في عصره صلى الله عليه وسلم على امر
مع ان هذا ليس بحجة اذ اتفاقهم انما يعتبر ويكون حجة اذا وقع بعد موته واما
في حال حياته فالحجة اقواله وافعاله وفهم من تعبيره بالاتفاق انه لا بد من اثنين
فاكثر اذ هذا اقل ما يتحقق فيه الاتفاق ولا يشترط الجمع بل لو لم يكن في
العصر الا اثنان كان اتفاقهما اجماعا وحينئذ فالجمع في كلام المص على ما فوق
الواحد ولا يتصور الاتفاق من واحد   في عصر اي عصر اي عصر كان ولا يختص
بعصر الصحابة على الصحيح   على اي امر كان سوا كان اثباتا او نفيا وسوا كان شرعيا
او لغويا او عرفيا   ومن يرى انه لا ينعقد اي الاجماع الذي شانه الحجة وقوله
الى انقراض اي اتفاق استمر الى انقراض العصر   يزيد الخ اي لان التعريف
جار على الاجماع الذي هو حجة لثبوت الاحكام وهو قبل انقراض العصر ليس
بحجة عند ذلك القائل فوجبت تلك الزيادة فيكون التعريف مطردا مانعا
والحاصل انه وقع النزاع بين الاصوليين في اشتراط انقراض العصر في
انعقاد الاجماع فذهب المحققون الى انه لا يشترط بل متى اتفقت كلمة العصر

على ام

٤٠٨

على امر كان ذلك اجماعا وعلى هذا لو رجع احد منهم قبل انقراضهم او نشا غيرهم
في عصرهم وبلغ درجة الاجتهاد مخالفة لم يقدح ذلك في اجماعهم وذهب اخرون
الى انه يشترط وانه لو رجع احد منهم قبل الانقراض او نشا غيرهم وخالفهم
قبل الانقراض بطل الا ان هولاء اختلفوا هل يشترط انقراضهم كلهم او غالبهم
او علماؤهم اقوال فاذا بنينا على القول الاول وهو عدم الاشتراط فلا زيادة في الحد
على ما مر وان بنينا على الثاني فلا بد ان نزيد في التعريف الى انقراضهم العصر
ليخرج ما اذا رجع بعضهم او نشا غيرهم وخالفهم كما مر   ومن يرى ان
الاجماع الخ مفهومه ان من يرى انعقاد الاجماع او لم يجوز وقوعه لا يزيد ذلك
وتوضيح المقام ان عندنا مسالتين الاولى ما اذا اختلف اهل العصر الاول في
امر على قولين واتفق اهل العصر الثاني على احدهما بعد ما استقر خلافهم ففي
تلك المسالة اقوال ثلاثة الاول الجواز الثاني المنع والثالث المنع ان طال
زمان الخلاف   المسالة الثانية اذا وقع الاتفاق من اهل العصر المختلفين على
احد القولين ففيه ايضا ثلاثة اقوال المنع مطلقا للامدي الجواز مطلقا للرازي
الثالث التفصيل وهو الجواز ان كان مستند الاولين ظنيا والمنع ان كان قطعيا
وهذا الخلاف انما هو لمن لم يشترط انقراض العصر اما من اشترط فهو جائز قطعا
اذا علمت هذا تعلم ان من يجوز مطلقا لا يحتاج لزيادة في التعريف ومن يمنع مطلقا
يحتاج لزيادة لم يسبقه خلاف مجتهد مستقر ومن يفصل يحتاج لزيادة لم
يسبقه خلاف مجتهد مستقر او سبقه في الظني وفي المسالة الاولى او بلا طول
زمان   لا ينعقد مع سبق الخ اي لا ينعقد اذا وقع مع سبق الخ وقوله وجوز
وقوعه اي والحال انه جوز وقوعه عقلا   وجوز وقوعه فاعل جوز من
يرى ان الاجماع لا ينعقد والضمير في وقوعه عايد على الاجماع مع سبق خلاف
مستقر   خلاف مجتهد مستقر لفظ مستقر بالرفع نعت لخلاف وانما قيد به
للخلاف فيما لا استقرار لانه قبل ان يستقر يجوز الاتفاق على احد القولين فان
الصحابة اجمعوا على قول الصديق بقتال اهل الردة بعد خلافهم من غير
استقرار وعلى دفنه صلى الله عليه وسلم في بيت عائشة بعد اختلافهم من غير
استقرار وحذف لفظ مجتهد من الاول لدلالة هذا عليه فهو من الحذف من الاول
لدلالة الاخر   مساواة فرع الخ انت خبير بان ما جرى عليه المص هو سبب

القياس وتعريفه هو حمل مجهول على معلوم لمساواته له في علة حكمه لاشتباع
معتقد ماته هذا سند لقصوره قوله ليس كل قياس معتبرا الخ ومقدمات القياس
ما يتوقف عليها فمنها حكم الاصل وكونه معللا وان العلة كذا ووجودها في
الاصل ووجودها في الفرع وعدم معارض في الاصل وعدم معارض في الفرع
وما اشبه معتقد ماته لكثرة الغلط فيه وكثرة الغلط فيه لبس عطف المسبب
على السبب وانما مرادنا الخ جواب عما يقال قولك والعلم المتكفل الخ
يقتضي ان يحمل هذه المسالة على الاصول فما وجه ذكرها هنا او العقل
اراد به القوة وقوله المستنبط بصيغة اسم الفاعل وقوله مبتدا من النقل
ويصح ان يراد بالعقل الدليل العقلي وعلى هذا فالمستنبط بصيغة اسم المفعول
التي لا يشهد لها اصل الخ هذا وصف مخصص للبدع احترز به من البدع ع
المستحسنة التي تشهد لها اصول الشريعة ومن ثم كانت مستحسنة وذلك
كالبدع التي اقتضت قواعد الشرع وجوبها كجمع القرآن وتدوين المذاهب
او ندبها كتجمل العلماء بالملابس الفاخرة لاجل اكرامهم والاخذ عنهم وكذا
اتخاذ الحاجب للقاضي والامير لاجل اهابته ووقعه في النفس فان هذا اما
واجب او مندوب فتحصل ان البدعة اما مذمومة او مستحسنة فالاولى ما لم
يكن في عهد الصحابة ولا التابعين ولكن دل عليه الدليل الشرعي من كتاب او
سنة او اجماع او قياس او استحسان قال السعد ومن الجهلة من يجعل كل امر
لم يكن في زمن الصحابة بدعة مذمومة وان لم يقم دليل على قبحه تمسكا بقوله
عليه الصلاة والسلام اياكم ومحدثات الامور ولا يعلمون ان المراد بذلك
هو ان يجعل في الدين ما ليس منه الى ما كان عليه السلف الصالح
ينبغي ان يراد بهم القرون الثلاثة التي شهد لهم النبي بالخيرية حيث قال
خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم والصحابة كلهم
عدول اي ما لم يطرا قادح ان كل الخ بدل من قوله الذي وفي نسخة وان
كل بالواو وعليها فالعطف تفسيري لا يسال عن دلالته اي لانهم محمولون
على العدالة حتى يظهر قادح بخلاف غيرهم فانه لا يحمل على العدالة عند جهل
حاله وقوله عرف اي حاله او لم يعرف حاله بان كان مجهولا ودليلهم
اي دليل الجمهور والمحققين وكذلك جعلناكم الخ فان الكلام في الصحابة

والخطاب

والخطاب في الاية للامة بتمامها وكذا يقال في الاية التي بعد لو انفق احدكم
الحاصل انه وقع بين خالد بن الوليد وابن عبيدة نزاع وتزايد في الكلام فقال
عليه السلام لخالد لو انفق الخ وحينئذ فالمعنى بالمدح من الصحابة السابقون كابي عبيدة
فالمزية لبعضهم فلا يكون في ذلك دليل للمدعي الا ان يقال اذا كان لا يبلغهم
من حصلت له الصحبة وانما فاته السبق فكيف بمن لم يحصل له الصحبة
بالكلية ولا نصيفه بالمبالغة في النصف وفي المسالة اي في مسالة
عدالة الصحابة اقوال منها انه يبحث عن عدالتهم كغيرهم الا من يكون ظاهر العدالة
او مقطوعا بها كالشيخين ومنها انهم عدول الى قتل عثمان ويبحث عن عدالتهم
بعد قتله لوقوع الفتن بينهم حينئذ ومنها انهم عدول الا من خرج على علي وقاتله
والذي عليه الكتاب والسنة اي ظاهرهما يطابق ما سبق كلهم
عدول من غير تفصيل اي بين من بغى الى قتل عثمان وعلى من بغى من قاتل
عليا وغيره فان قلت اي فرق بين اول هذه الاقوال وبين القول المشهور فانه
تقدم انه يؤخذ منه ان من وقعت منه جرحة كان كغيرهم قلت الفرق بين البحث على
حالهم وعدمه فعلى المشهور يحملون على العدالة سواء كان معروفا بها او مجهولا
حاله وعلى القول الاول من هذه الاقوال المجهولة حاله منهم لا بد ان يبحث عنه
ولا يحمل على العدالة كغيره والصحابي نسبة للصحابة وانما نسب للجمع
لاختصاص هذا الجمع باصحاب رسول الله حتى صار كالعلم بالغلبة عليهم وحينئذ
فقد اشبه هذا الجمع المفرد به من اجتمع اي يقظة الا هو المتبادر عند
الاطلاق وعبر باجتمع دون راى ليدخل العميان كابن ام مكتوم في حياته
خروج من راه يقظة من الصالحين بعد وفاته ثم مات مؤمنا اعترض بانه
يقتضي انه لا يطلق على من اجتمع به مؤمنا في حياته صحابي حتى يموت مؤمنا
وليس كذلك فالمناسب اسقاط هذا القيد اذ المراد تعريف من يقال له صحابي
في الحال وانما يحتاج لذلك اذا اردنا الصحابي عند الله وفي المآل ويلزم عليه
ان لا يسمى احد ممن اجتمع به مؤمنا حال حياته صحابيا لعدم تيقن موته
مؤمنا الا في المشهود لهم بالجنة وذلك باطل ويصدق ايضا على من ارتد
منهم ثم تاب منهم ومات وليس كذلك وان لم يرو عنه بفتح الياء وكسر
الواو او يقال روى عنه الحديث يرويه وان لم يطل هو بضم الياء وكسر الطا

من الاطالة لامن الطول اي وان لم يطل في اجتماعه به لانه يخرج عنه اي عن
تعريف ابن الحاجب حيث عبر بالروية فيكون التعريف فاسد العكس اي غير
جامع وهذا وجه الاحسنية وانت خبير بان ما وجه به الاحسنية يقتضي
فساد المقابل الذي هو تعريف ابن الحاجب فكان الاولى ان يعبر بالصواب
بدل احسن الا ان يقال المراد بالروية في كلام ابن الحاجب الاجتماع كالروية
البصرية واطلاق الروية على الاجتماع شايع في العرف حتى صار حقيقة عرفية
يقال هل رايت السلطان اي اجتمعت معه ويقال اريد ان اراك اي اجتمع
معك بالنسبة اليه اي بالنسبة لاجتماعه وقوله مع اشتراط ذلك
اي الطول في الصاحب وان كان لحظة اي وان كان الاجتماع مقدار
لحظة من الزمان مفردة اي واحدة تفرق الفرق اي تمحي وتشتت
انوار الاوليا كالاصابع في الكف اي وان لم يثبت ان بعض الاصابع
افضل من بعض الخطابية بفتح الخا والطا المشددة قوم من الرافضة
نسبة لكبيرهم ابي الخطاب كان يامرهم بشهادة الزور على من خالفهم ومن ثم
كان مالك وغيره من الايمة لا يقبلون رواياتهم ولو قبلوا رواية اهل الاهوا
غيرهم ولا عبرة بقول اهل التشيع الاولى التشيع لاجل اضافة اهل
ولاجل عطف البدع وعطف البدع على التشيع عطف عام على خاص قوله
اصحابنا اي البغداديون من اهل السنة وليس المراد باصحاب اهل السنة
عموما بدليل قوله واختلف فيما بين عثمان الخ ثم اهل بيعة الرضوان وهم
الذين بايعوه عليه الصلاة والسلام تحت الشجرة في الحديبية ومن له
مزية عطف على قوله ثم اهل بيعة الرضوان وقوله من اهل العقبتين بيان
لمن له مزية وقوله من الانصار حال من اهل العقبتين ومفاده ان اهل بيعة
الرضوان ومن له مزية في مرتبة واحدة وحاصله ان النبي قدم عليه من
المدينة وهو في مكة قبل الهجرة ستة اشخاص فبايعوه على النصر
عند عقبة منى ثم في العام الثاني قدم عليه اثنا عشر فبايعوه معه
عند العقبة المذكورة وفي العام الثالث وهو عام الهجرة قدم عليه نحو
المائة من المدينة فتعاقدوا معه وتحالفوا معه على نصره عند العقبة المذكورة
فالكل من الانصار الذين هم اهل المدينة وانظر لم قال ثم من اهل العقبتين

ولم يعل

ولم يعل من اهل العقبات الثلاث الا ان يقال ان عقبة منى متعددة فالمبايعة مع
فرقتين كانت عند عقبة فالمبايعة مع الفرقة الثانية كانت عند عقبة اخرى
وكذلك السابقون ظاهره انهم في مرتبة بيعة الرضوان وانهم مساوون لهم في الفضل
وهذا ظاهر على القول الاول فيهم توقف اي لا يجزم بتفضيل احدهما على
الاخر فقيل للامام مالك في المدونة وفي الكلام تقديم وتاخير اي ففي المدونة
قيل لمالك من افضل الناس الخ اي ففي المدونة ان ابن القاسم قال لمالك من
افضل الناس الخ او في ذلك شك الهمزة للاستفهام الانكاري والواو مفتوحة
وهي العاطفة ولا شك في ذلك ولابي المعالي هو امام الحرمين ونحوه قريب
منه اي كلام قريب مما قاله مالك وهذا اخر كلام القاضي عياض في الاكمال
قوله قال شيخنا الفهري المراد بالفهري هذا الامام ابو بكر الطرطوشي الاندلسي
نزيل باسكندرية والمعروف بها وليس المراد به ابن التلمساني لانه متاخر عن ابي
الفرقي يعظم عمر كثيرا اي يعظمه ويجله ويعترف له بالفضل العظيم والفخر
الجسيم وليس المراد انه كان يقدمه ويفضله على عثمان وعلي وعلي وغيرهما
والا لم يكن له فائدة اذ كذلك جميع اهل السنة ويرحم الله هذا
من كلام المص بل غاب عنه اي وجه النظر الوجه الصواب
من غير مدافع بكسر الفاء اي منازع يدافع في ذلك ثم اختلف في تاويل
وقف مالك الاولى اسقاط تاويل لان بعض الاطراف من الخلاف لا تاويل فيه
هو وقف على ظاهره اي انه وقف حيرة بمعنى انه تردد وتحير في ايهما
افضل لتعارض الادلة عنده وقيل هو اي مالك راجع اي عن الوقف
للقول الاول وهذا الكلام بمنزلة الاعتراض بين القول الذي يقول ان الوقف
على ظاهره وهو وقف الحيرة وبين القول الثاني وهو انه وقفه لما كان لما
وقع من الاختلاف والتعصب لا لانه يقول بالقول الاول وصار حاصل القولين
في وقف مالك ان الوقف الصادر منه قيل وقف حقيقة بمعنى التردد في الافضل
لتعارض الادلة وقيل معنى الوقف الامساك عن التصريح بما هو الحق من معرفته
لمقتضى قوله ويحتمل وقفه حاسما لما وقع النزاع بين القوم لجماعة تفضل
عثمان وجماعة تفضل عليا خاف من الفتنة وتستر بالوقف اي بالامساك
عن التصريح بما هو الحق وان كان في نفس الامر يقول بتفضيل عثمان على علي

لمعرفة للحق من يقتدي به بالبنا للفاعل وفاعله ضمير يعود على مالك ومن وافقه
على اشياخه اى ويحتمل ان وفق مالك ووفق الاشياخ الذى يقتدي بهم مالك
ما وقع من الاختلاف وقوله انه الخ ان ومعمولاها مفعول يحتمل وضمير انه
للحال والشان وقوله مما اي لاجل ما وقع الخ سببه قوله بالتفضيل بينهما اى
بتفضيل عثمان على علي ورجوعه عن الوقف وقوله طلبته اي ان طلبته فهو على
تقدير ان اي طلب العلوية منه ان يقول بافضلية علي على عثمان حتى امتحن عند
مخالفتهم حتى امتحن اي بالسجن وضرب بالسياط بلاثين سوطا
فازيد واختلف فى الزايد على الثلاثين الى المائة وصارت يداه لا يقدر على رفعهما
ولا على تحريك ثوبه بهما واختلف فى سبب ذلك فقيل ان والى المدينة جعفر ابن
سليمان نهي الامام ان يحدث انه ليس على المكره طلاق فخالفه وحدث بذلك وقيل
ان الذي نهاه ابو جعفر المنصور وقيل ان سبب الامتحان ان جماعة من العلوية
سالوه من الافضل عثمان او علي فقال عثمان فامروه بالرجوع عن ذلك والقول
بتفضيل علي فامتنع فضربوه فقول الشارح حتى امتحن اي ضرب بنا على القول الاخير
وذلك اي كثرة الثواب ورفع الدرجات وقوله ولا يستدل عليه اي على ما ذكر
من كثرة الثواب ورفع الدرجات واتى بهذا دفعا لما يقال اذ قد يكون اي
الثواب من الكثير الظاهر الانسب بما هو كثير ظاهر وان كانت جملة
حالية اي لا يستدل على كثرة الثواب بكثرة الطاعات الظاهرة والحال
ان الاعمال الظاهرة محل لقلبه الظن بالتفضيل واليه يشير الخ اي والى
قوله قطعا يشير الخ اجتهادية اى مما يحله الاجتهاد من غير تعيين النظر
فيها لو ترك الخ اي لانه لو ترك احد النظر فيها لم ياثم اي كما هو شان مسائل
الاجتهاد فى الظاهر والباطن التفضيل فى الظاهر يرجع لكثرة الطاعات
والتفضيل فى الباطن لكثرة الثواب وعلو الدرجات وكان المناسب للشارح ان يقدم
قوله واختلف هل التفضيل الخ على قوله سابقا ومعنى الخ ويرتب ما تقدم من قوله
ومعنى التفضيل الخ على القول بان التفضيل فى الباطن لان التفضيل فى الباطن
هو المناسب لان يجرى عليه المعنى السابق من كون التفضيل كثرة الثواب
ورفع الدرجات او فى الظاهر فقط اي واما الباطن فلا يعلمه الا الله
نص كلا من القولين هكذا فى بعض النسخ بالنون والصاد المشددة بمعنى

ان القاضي نص

ان القاضي نص على كل من القولين واحتج له اي ذكر كلا من القولين وذكر
ما يقويه يقال نصه ونص عليه فهو منصوص ومنصوص عليه بمعنى واحد نوطب
واحتج له على ما قبله مغاير ولما كان هذا يوهم ان القاضي ارتضى كلا من القولين دفع
هذا التوهم بقوله ونحو له الخ وفى بعض النسخ نصر كلا من القولين اى ذكر كل قول
ما يتقوى به ونصره وعلى هذه النسخة فقوله واحتج له عطف تفسير على ما قبله
قوله ونحو له اي القاضي على ان التفضيل فى الظاهر فقط اى على القول
بذلك لانه اي التفضيل قد يكون فى الباطن اي فى نفس الامر
وذلك لكثرة الثواب وعلو الدرجات وقوله على خلاف ما عندنا بان كان عمله فى
الظاهر قليلا افضل الناس بعد هما فيما سوى الخلفا الاربعة لانه لم يجتمع
احد منهم فى حال حياة النبي ويبعد ان يتعلق بالعموم للاحاديث الواردة فى
تفضيل الخلفا وتزكيته اى النبي فالمصدر مضاف للفاعل وفى نسخة
وتزكية بعضهم من غير ضمير فالمصدر مضاف للمفعول مع حذف الفاعل
على هولاء اى لهولاء فعلى بمعنى اللام وعبر بعلى لتضمين شاهد معنى مراقب
قوله واختلف فيما بين عائشة وفاطمة فقال بعضهم ان فاطمة افضل
من عائشة ومن غيرها من نساء عصرها ومن بعدهن لقوله عليه السلام
فى شانها انها سيدة نساء العالمين الا مريم وقال بعضهم عائشة افضل لقوله
عليه الصلاة والسلام فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر
الطعام وفصل بعضهم فقال عائشة افضل من حيث انها زوجته وفاطمة
افضل من حيث انها بضعته وحكى بعضهم الاجماع على افضلية فاطمة
من عائشة وان الخلاف انما هو بين عائشة وخديجة واتفقوا على ان فاطمة
افضل من اخواتها لانهن متن فى حياته صلى الله عليه وسلم فهن فى ميزانه لانهن
زينه واما فاطمة فقد مات النبي صلى الله عليه وسلم فى حياتها فهو فى ميزانها
لانه دينها من هذا التعليق اي الذي هو شرح لعقيدة اهل التوحيد
قوله فالله سبحانه الخ ان يختم الخ انما ختم كتابه بالدعا لان الدعا
والتضرع الى الله واظهار الفاقة والمسكنة بين يديه هو مخ العبادة ولبها
ولب الشي اشرف ما فيه فهو قد ختم كتابه بما هو المقصود من كل العبادات
والاعمال بالخواتم بالايمان هو تصديق القلب بما علم مجي الرسول به ضرورة

مع عدم الاباية من النطق واما الاسلام فهو الانقياد لاعمال الطاعات والمغفرة عطف على ان
يختم وقوله بلا محنة نفي المحنة باعتبار الدنيا الدواهي المهلكات وباعتبار الاخرة ما يجوز ان
يمتحنا الله به فيها كان يقول ادخلوا النار فان امتثلنا ادخلنا الجنة والا فلا او وان يوبخنا اي
يبكتنا على فعل ما يبعد عن هذا الدعاء ممن يتعاطى هذا التاليف واصله وهو المتن وانا كان داخلا
في عموم الاخرة والاحياء سابقا اهتماما بشانه والمؤلف جدير بان يقبل دعاءه وحقيق بان
يستجاب سواله فانه كان من اكابر الاولياء وايضا لانه من المولى الكريم عليه بان اعطاه ما طلب من تمام
هذا التاليف كذلك المولى جدير بان يعطيه بمحض فضله ما سال لان الكريم اذا فتح باب
العطاء والكرم لشخص فلا نهاية لما يمنحه ولا غاية لذلك او واصله المراد به المتن بنجوم
السعداء اي وهو الموت على الايمان وما يترتب عليه من دخول الجنات والنظر لوجهه الكريم
المنان ويشرح صدره اي يوسع قلبه اي يهيئه لقبول العلوم والمعارف قوله
ويزكي اي يطهر فعله من الادناس المعنوية بان يجعله خالصا من الريا والسمعة والعجب
قوله واخر دعوانا الخ ختم دعاءه بهذه المشاكلة اهل الرضوان فانهم يختمون دعاءهم بذلك
لان قال تعالى واخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين فهو اختتام حسن وهو براعة مقطع
لدلالته على الختم والفراغ كما يدرك بالذوق السليم والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب
واليه المرجع والماب وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى اله وصحبه وسلم تمت هذه القطعة
النفيسة المجموعة من تقارير شيخنا العلامة ابي الحسن علي بن احمد الصعيدي العدوي المالكي على
يد افقر العباد واحوجهم الى الله الجواد محمد عرفة الدسوقي بلدا المالكي مذهبا البرهاني طريقة
غفر الله له ولوالديه ولمن دعا له بالمغفرة قال جامعه ومؤلفه الفقير محمد الدسوقي المالكي تم
ذلك الجمع في نصف رمضان سنة ١٢٢٠ في المرة الثانية لقراتي لهذا الكتاب بالجامع الازهر تم

